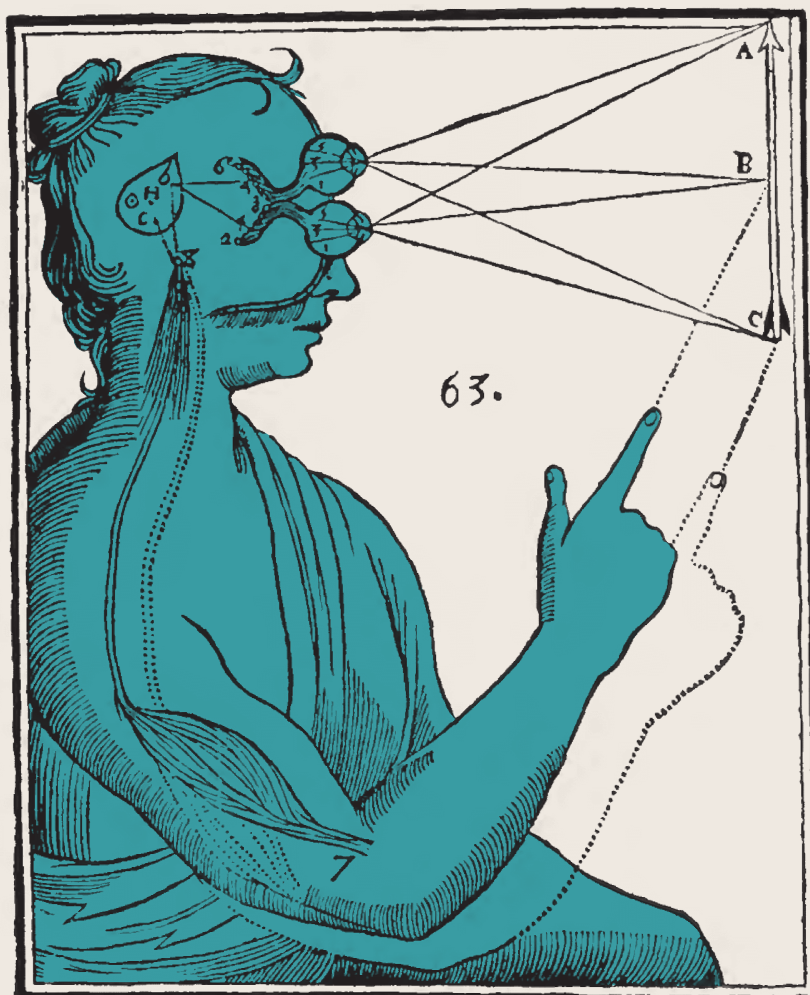


DIÁLOGOS CARTESIANOS

Estudos em celebração a Ethel Menezes Rocha



DIÁLOGOS CARTESIANOS
Estudos em celebração a Ethel Menezes Rocha

SÉRIE DISSERTATIO FILOSOFIA

DIÁLOGOS CARTESIANOS

Estudos em celebração a Ethel Menezes Rocha

Andrea Alves de Abreu
Fellipe Pinheiro de Oliveira
Markos Klemz Guerrero
João Vitor Volk Ferreira Pinto
Francisco Soares
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Pelotas, 2025.



Editora UFPel

Chefia:

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

Seção de Pré-produção:

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Seção de Produção:

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Seção de Pós-produção:

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online

Prof. Dr. João Hobuss

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)

Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)

Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)

Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)

Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)

Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)

Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)

Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)

Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)

Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)

Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)

Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)

Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© Série Dissertatio Filosofia, 2025.

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos textos aqui publicados são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2025 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Diálogos cartesianos: estudos em celebração a Ethel Menezes Rocha [Recurso Impresso]. Organizadores: Andrea Alves de Abreu, Fellipe Pinheiro de Oliveira, Markos Klemz Guerrero, João Vitor Volk Ferreira Pinto, Francisco Soares – Pelotas: NEPFIL Online, 2025.

281p. (Série Dissertatio Filosofia).

ISBN: 978-65-998644-8-3

1. Descartes. 2. Filosofia I. Abreu, Andrea Alves. II. Oliveira, Fellipe Pinheiro de. III. Guerrero, Markos Klemz. IV. Pinto, João Vitor Volk Ferreira. V. Soares, Francisco.

COD 100



Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia é uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas. O projeto editorial tem por objetivo precípua a publicação de livros autorais, traduções e coletâneas. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos de reconhecida qualidade tanto para a divulgação da produção filosófica nacional, como para a utilização enquanto material didático e para fomentar a pesquisa filosófica.

EDITOR DA SÉRIE

Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

Luciana Ramos Rodrigues Gomes (Capista)

João Vítor Volk Ferreira Pinto (Diagramador)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Andrea Alves de Abreu

Fellipe Pinheiro de Oliveira

Markos Klemz Guerrero

João Vítor Volk Ferreira Pinto

Francisco Soares

CRÉDITOS DA IMAGEM DA CAPA:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Descartes_diagram.png#filelinks

Autores

Andrea Alves de Abreu: Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ) sob a orientação da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha. Realizou estágio doutoral na *Université de Bourgogne – Dijon*. É professora aposentada do magistério superior privado e professora-tutora do curso de Licenciatura em Filosofia pela modalidade EaD da Universidade Federal de São João del-Rei. Concentra as suas pesquisas na metafísica e ontologia cartesianas considerando, especialmente, o estilo literário de Descartes.

Cínthia Tornelli de Oliveira Barbosa: Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente cursa o doutorado em Filosofia pela mesma instituição, no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) sob a orientação da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em filosofia moderna, metafísica e teoria do conhecimento.

Daniele Pacheco do Nascimento: Doutora e mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ) sob a orientação da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha. Possui interesse na área da Filosofia, com ênfase em Metafísica, Ética e Teoria do Conhecimento. Interesse na área da Análise do Comportamento, como também na área educacional e clínica. Atualmente, faz pós-doutorado no PPGLM com bolsa nota 10 da FAPERJ.

Edgar da Rocha Marques: Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutorado em Filosofia pela *Universität Konstanz*. Atualmente é professor titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e é Editor Executivo da revista *Analytica*. Foi Presidente da ANPOF no Biênio 2009-2010. Integrou o Comitê de Área da Filosofia no CNPq e foi coordenador adjunto da área de filosofia na Capes entre 2016 e 2018. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Linguagem, atuando principalmente nos seguintes temas: metafísica, Leibniz, Wittgenstein, história da filosofia e filosofia moderna.

Enéias Júnior Forlin: Possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Realizou estágio de pós-doutorado também em Filosofia na mesma universidade. Atualmente, é professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História

da Filosofia Moderna, trabalhando principalmente com teoria do conhecimento, ontologia, metafísica, em torno de questões como subjetividade, materialismo, idealismo e relações entre pensamento e linguagem.

Fellipe Pinheiro de Oliveira: Doutor e mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ) sob a orientação da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha. Possui graduação em Filosofia pela mesma universidade. Realizou estágio de doutorado na *Université de Bourgogne* e estágio de pós-doutorado na *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*. Atualmente, é professor do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Moderna, Teoria do Conhecimento e Metafísica.

Francisco Forain de Valentim Calazans Soares: Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) pela mesma universidade sob a orientação Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha, tendo sido bolsista CAPES pelo período de dois anos. Atualmente, cursa o doutorado também no PPGLM/UFRJ sob a orientação da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha e integra os grupos de pesquisa coordenados por ela nos quais se estudam aspectos da filosofia de René Descartes.

Guido Antônio de Almeida: Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestrado em Filosofia pela *Fordham University* e doutorado em Filosofia pela *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*. Atualmente é professor titular aposentado da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência nas áreas da Fenomenologia husserliana, Filosofia do Conhecimento e Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia teórica e prática kantiana, estética e filosofia do direito kantiana.

João Vitor Volk Ferreira Pinto: Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente cursa o mestrado no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) na mesma universidade sob a orientação da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha. Tem experiência com temas como o conceito cartesiano de *mathesis universalis* e a sua possível permanência na obra Geometria.

Lia Levy: Possui licenciatura e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Doutorado em História da Filosofia pela *Université de Paris IV (Paris-Sorbonne)*. Atualmente é professora titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e membro do Conselho Editorial da Revista Analytica. Atuou como representante da Área de Ciências Humanas da FAPERGS e do CA Filosofia/Teologia do CNPq. Realiza pesquisas na área de Filosofia Moderna, com ênfase em metafísica e epistemologia racionalista.

Marcos André Gleizer: Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), doutorado em Filosofia pela *Université*

de Paris IV - Sorbonne e pós-doutorado em Filosofia pela *Princeton University*, pela *Université de Bourgogne* e pela *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*. Atualmente é professor titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e é editor Associado da Revista *Analytica*. Participou da Comissão de Avaliação dos Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da CAPES, bem como do Comitê da Área de Filosofia do CNPq. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Moderna, atuando principalmente nos seguintes temas: conhecimento, metafísica, ética, Espinosa e Descartes.

Maria Cecília de Barbosa Cerqueira: Doutora e mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ) sob a orientação da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha. Possui graduação em Filosofia pela mesma universidade. Tem experiência com temas como a antropologia filosófica cartesiana e as operações intelectuais de abstração e exclusão na metafísica de Descartes.

Mariana de Almeida Campos: Doutora, com período de co-tutela na *Université de Bourgogne*, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre pela mesma instituição e possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Realizou pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM-UFRJ) sob a supervisão da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha. Atualmente é professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), coordena o GT Estudos Cartesianos.

Markos Klemz Guerrero: Possui bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e mestrado e doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ). Foi professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro de 2011 a 2020. Atualmente, é professor adjunto do departamento de Filosofia da UFRJ. Tem interesse por metafísica e teoria do conhecimento em Tomás de Aquino.

Pedro Costa Rego: Possui graduação em Comunicação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Foi professor do departamento de filosofia da Universidade Federal do Paraná de 1995 a 2006. Atualmente, é professor Titular do Departamento de Filosofia da UFRJ. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica, Estética, Ontologia e Ética, atuando principalmente na área da filosofia kantiana.

Rafael Monteiro de Castro: Possui mestrado em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui doutorado, sob a orientação da Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha, em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É professor de filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ). Integra o Grupo Interdisciplinar de Pesquisas e Práticas em Educação (GIPPEd) do IFRJ. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia, Metafísica e Direitos Humanos.

Raul Ferreira Landim Filho: Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, Belgica e pós-doutorado na Universidade de Nanterre, França. Professor Titular Aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pesquisador sênior do CNPq, atualmente professor do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica do IFCS/UFRJ e coordenador, desde 1982, do grupo de pesquisa Seminário Filosofia da Linguagem. Tem trabalhos publicados sobre Wittgenstein, Kant, Descartes, Espinosa e Tomás de Aquino.

Sílvia Altmann: Possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente é professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem experiência na área de História da Filosofia, com ênfase em Kant, publicando principalmente sobre os seguintes temas: Kant, juízo, existência, categoria, modalidade, liberdade e moralidade.

Sumário

Autores	v
Apresentação	xi
Lista de abreviaturas	xvii
1 <i>Causa Sui</i>: noção problemática, mas necessária em Descartes?	21
<i>Raul Landim Filho</i>	
2 <i>Causa sui</i> e livre criação das verdades eternas em Descartes: observações sobre a interpretação “quase espinosista” de Ethel Rocha	33
<i>Marcos André Gleizer</i>	
3 O <i>status</i> incriado das verdades eternas segundo Malebranche	51
<i>Fellipe Pinheiro de Oliveira</i>	
4 O círculo cartesiano a partir da leitura da Primeira Meditação proposta por Ethel Rocha	71
<i>João Vitor Volk</i>	
5 Nota sobre a dúvida do sonho na Primeira Meditação	81
<i>Lia Levy</i>	
6 Tomás de Aquino e o pedaço de cera de Descartes: sensíveis acidentais e uma <i>tabula rasa</i> agostiniana	103
<i>Markos Klemz Guerrero</i>	
7 Nota sobre a intuição sensível, o sentido interno e a auto-afecção em Kant	123
<i>Guido Antônio de Almeida</i>	
8 Sujeito à fraqueza do espírito e à enganação da linguagem: a condição do leitor/espectador diante do pedaço de cera e daqueles de chapéus e casacos em frente à janela	131
<i>Andrea Alves de Abreu</i>	

9 Distinção real, união substancial e inclinação natural	143
<i>Maria Cecília de Cerqueira Barbosa</i>	
10 O dualismo idealista de Kant versus o dualismo realista de Descartes	163
<i>Silvia Altmann</i>	
11 O projeto mecanicista cartesiano: a distinção real e a eliminação das qualidades reais e formas substanciais	179
<i>Francisco Soares</i>	
12 A abordagem metafísica da eucaristia em Descartes	195
<i>Cynthia Tornelli de Oliveira Barbosa</i>	
13 Breves considerações preliminares sobre consciência em Descartes	209
<i>Mariana de Almeida Campos</i>	
14 Considerações iniciais sobre a noção de consciência em Descartes	217
<i>Edgar Marques</i>	
15 O projeto epistemológico cartesiano atualizado: uma homenagem a Ethel Rocha	229
<i>Rafael Monteiro de Castro</i>	
16 A liberdade da vontade no âmbito da epistemologia e da moral cartesiana	239
<i>Daniele Pacheco</i>	
17 Idealismo lógico e <i>ataraxia</i> da razão	255
<i>Pedro Rego</i>	
18 Ato penitencial filosófico	263
<i>Enéias Forlin</i>	

Apresentação

Celebrar a brilhante trajetória intelectual de Ethel Menezes Rocha é o propósito da presente coletânea. Sempre prezando pela excelência acadêmica nas várias práticas em que se desdobra a docência, ela oferece há décadas contribuições valiosas para a comunidade filosófica brasileira. Mestre pela UFRJ e doutora pela Universidade de Boston, atua desde a década de 90 como professora do departamento de filosofia da UFRJ, tendo sido uma das primeiras integrantes do Seminário Filosofia da Linguagem e fundadoras do Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica, na mesma instituição.

Sua metodologia de leitura e reflexão sobre textos filosóficos combina a busca de clareza e precisão com um dinamismo interpretativo que sempre garante surpresas e novidades conceituais, buscando o aprofundamento constante da compreensão de problemas filosóficos sob uma perspectiva cartesiana. Professora extremamente dedicada, ela é conhecida por leituras e correções minuciosas que estabelecem um diálogo crítico e construtivo com os textos de colegas, orientandos, ou calouros da graduação. Sua generosidade intelectual se destaca ao lado de sua excelência acadêmica.

Sua produção, como é bem sabido, há muitos anos enfoca o pensamento de Descartes, no qual ela é especialista original, rigorosa e influente. Dentre suas inúmeras produções, destaca-se o livro *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes* (2016), em que articula uma interpretação instigante e heterodoxa do projeto cartesiano, tomando como fio condutor a tese da livre criação das verdades eternas. Dada a centralidade do pensamento cartesiano na história da filosofia, as repercussões da pesquisa de Ethel se estendem tanto em direção à escolástica medieval quanto à filosofia moderna em geral, períodos esses cuja produção filosófica é capaz de estabelecer pontos de diálogo profícuos com o cartesianismo. Não por acaso, encontram-se nesta coletânea, além de textos que tratam de problemas internos de exegese da filosofia de Descartes, alguns escritos que abordam a relação entre teses de Descartes, Tomás de Aquino, Francisco Suarez, Malebranche, Espinosa e Kant.

A variedade de contribuições ora reunidas representa o vivo interesse que o trabalho de Ethel Menezes Rocha desperta no debate filosófico nacional. Composta de 18 artigos, a coletânea congrega trabalhos de profissionais consolidados e estudantes de diferentes gerações interessados em render-lhe homenagens por ocasião dos seus 70 anos de vida e as mais de três décadas de dedicação sincera ao ensino e à pesquisa filosófica em língua portuguesa. Eventuais ausências devem-se à escassez de recursos materiais e temporais da organização, que impuseram uma limitação ao número de convidados.

O texto que inaugura o leque de contribuições da coletânea, de autoria de Raul Landim Filho, é intitulado “*Causa sui*: noção problemática, mas necessária em Des-

cartes?” . Nele, o autor propõe uma investigação sobre a clareza e a distinção da ideia de Deus no pensamento de Descartes para, em seguida, interrogar a solidez da noção de *Causa sui* consecutiva à segunda prova da existência de Deus presente na 3ª Meditação. Além de avaliar se a essência de Deus pode ser clara e distintamente inteligida mesmo antes da prova da tese da veracidade divina, Landim examina uma interpretação em favor da tese de que Deus é *Causa sui*.

Na sequência, Marcos André Gleizer, em “*Causa sui* e livre criação das verdades eternas em Descartes: observações sobre a interpretação ‘quase espinosista’ de Ethel Rocha”, discute a visão original acerca do projeto cartesiano a partir da doutrina da livre criação das verdades eternas proposta por Ethel. Seu artigo busca mostrar que a referida leitura aproxima Descartes de uma posição “quase espinosista” em função de consequências que se pode considerar imanentistas. No entanto, o autor defende a incompatibilidade dessa interpretação com argumentos cartesianos em favor da transcendência de Deus com relação às criaturas.

Interessado no tema das verdades eternas, Fellipe Pinheiro de Oliveira, no texto “O *status* incriado das verdades eternas segundo Malebranche”, examina a oposição malebranchista à tese cartesiana da livre criação das verdades eternas, que, segundo o filósofo, conduz a um relativismo insuperável que deve ser rejeitado em nome da possibilidade de um conhecimento seguro e universal. Oliveira busca mostrar que a defesa de Malebranche da existência de uma razão universal eterna e imutável, que constitui a sabedoria divina, implica a necessidade das verdades eternas, com relação à qual Deus não poderia ser indiferente, sob pena de agir sem razão, ou sabedoria.

Em seguida, João Vitor Volk Ferreira Pinto, no artigo intitulado “O círculo cartesiano a partir da leitura da Primeira Meditação proposta por Ethel Rocha”, discute caminhos interpretativos para o problema do círculo cartesiano. O autor examina, a partir de uma interpretação tradicional, a construção do problema do círculo, bem como duas leituras tradicionais que buscam evitá-lo. Em comum acordo, as referidas perspectivas concebem que a função do gênio maligno é a de pôr em questão a verdade das ideias claras e distintas. A interpretação de Ethel mobilizada no texto, no entanto, ressignifica esse papel e é apresentada como alternativa contra o círculo cartesiano.

O texto de Lia Levy, cujo título é “Nota sobre a dúvida do sonho na Primeira Meditação”, dialoga com a leitura de Ethel segundo a qual o escopo da dúvida na Primeira Meditação visaria a refutar o modelo escolástico de racionalidade de tal maneira que o argumento do sonho já seria suficiente para abalar o princípio que afirma a origem sensível de tudo o que há no intelecto. A fim de corroborar com ressalvas e ampliar essa interpretação, a autora recorre à teoria medieval dos sentidos internos como meio de demonstrar como a hipótese do sonho se dirige especificamente a eles. Contudo, como corolário, revelam-se duas divergências interpretativas que questionam a suficiência da dúvida do sonho para enfraquecer o modelo escolástico.

Animado pela questão do papel do sensível na inteligência, Markos Klemz Guerrero, no artigo “Tomás de Aquino e o pedaço de cera de Descartes: sensíveis acidentais e uma *tabula rasa* agostiniana”, examina como Tomás responderia à recusa cartesiana de que a atividade do intelecto depende dos sentidos. O autor intenta mostrar que parte da força do argumento cartesiano repousaria sobre uma visão empobrecida acerca das

possibilidades de interação entre intelecto e sensação. Ao mesmo tempo, na medida em que nem tudo na cognição intelectual é meramente derivado dos sentidos, parte das conclusões cartesianas seriam pertinentes mesmo de um ponto de vista tomista.

Ainda focado nas relações entre sensação e intelecção, Guido Antônio de Almeida examina, em “Nota sobre a intuição sensível, o sentido interno e a auto-afecção em Kant”, os conceitos de síntese e auto-afecção, do modo como ocorrem na Estética Transcendental e na Dedução Transcendental. Com isso, ele visa a demonstrar que certas modificações introduzidas na 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* não alteram substancialmente a doutrina encontrada na 1ª edição e não conduzem a uma intelectualização das intuições sensíveis em geral e das intuições internas em particular, culminando com a defesa de uma concepção kantiana não-intelectualista da intuição sensível.

O afastamento do comércio dos sentidos prescrito por Descartes é tematizado por Andrea Alves de Abreu, a partir de sua tensão com a descrição de cenas e formação de imagens suscitadas pelo estilo de escrita cartesiano. O objetivo do artigo “Sujeito à fraqueza do espírito e à enganação da linguagem: a condição do leitor/espectador diante do pedaço de cera e daqueles de chapéus e casacos em frente à janela” é mostrar que aquela aparente tensão exprime, na verdade, uma engenhosidade intencional que visa provocar no leitor a experiência de que o entendimento é o único capaz de produzir as ideias que explicam os fenômenos – sejam elas ocasionadas pelos objetos sensíveis, sejam elas originadas apenas no intelecto puro.

“Distinção real, união substancial e inclinação natural”, de Maria Cecília de Cerqueira Barbosa, investiga tensões que parecem colocar em xeque a unidade do ser humano, buscando determinar até que ponto é possível conceber um sentido forte de unidade para ele, sob a perspectiva de Descartes. Para isso, a tese tomista da inclinação natural da alma ao corpo é examinada à luz da desconfiança cartesiana em relação aos sentidos enquanto fontes de conhecimento e de suas críticas à teleologia. Como resultado, a autora defende que aquelas duas substâncias podem constituir algo cuja unidade não é inteiramente acidental, sem que isso implique um comprometimento do *status* ontológico do homem como substância.

As relações entre pensamento e corpo são abordadas por Sílvia Altmann, agora a partir da perspectiva da filosofia de Kant, em “O dualismo idealista de Kant versus o dualismo realista de Descartes”. O artigo procura esboçar como Kant poderia pretender, dentro da estrutura de seu idealismo transcendental, distinguir-se do dualismo de Descartes sem, com isso, identificar-se com o que ele chamaria de idealismo material problemático, ou seja, a tese de que talvez existam apenas seres pensantes e suas determinações. Para isso são mapeados quais seriam os argumentos kantianos e em que medida eles poderiam, dado o ponto de partida e o intencionado ponto de chegada, ser dirigidos a Descartes.

A tese cartesiana da distinção real entre as substâncias finitas é ponto de partida de Francisco Soares para uma breve reconstrução do projeto cartesiano, em “O projeto mecanicista cartesiano: a distinção real e a eliminação das qualidades reais e formas substanciais”. O autor busca mostrar o duplo interesse filosófico que motiva a adoção de tal tese, que consiste na rejeição dos princípios metafísicos da filosofia escolástica e na adoção de uma física mecanicista que não compromete a liberdade humana. Enfocando

sobretudo o primeiro ponto, ele reconstrói a tese da perseidade e independência dos conceitos de alma e corpo, com base, principalmente, nas respostas oferecidas por Descartes a Arnauld.

A crítica cartesiana ao pensamento escolástico é retomada sob o ponto de vista de um problema teológico por Cíntia Tornelli de Oliveira Barbosa, no seu artigo sobre “A abordagem metafísica da eucaristia em Descartes”. O texto aborda a fundamentação filosófica conferida por Descartes ao rito eucarístico, em contraste com as explicações de Tomás de Aquino sobre a transubstanciação e a permanência dos acidentes sem seu suporte substancial. A teoria escolástica dos acidentes reais é o principal alvo da crítica de Descartes, que defende a persistência da superfície como chave conceitual para explicar a permanência das qualidades sensíveis oriundas do pão e do vinho após a consagração.

Mariana de Almeida Campos, em “Breves considerações preliminares sobre consciência em Descartes”, mostra como a recusa cartesiana da hipótese da existência de uma faculdade oculta à própria alma está diretamente relacionada à recusa da compreensão aristotélica de uma alma sensitiva. Segundo Campos, a tese cartesiana da distinção real entre alma e corpo elimina a tese de uma divisão na substância pensante entre consciente e inconsciente. Assim, Descartes estaria autorizado a recusar a hipótese de uma faculdade anímica oculta à própria alma e, por consequência, determinar a origem externa das ideias sensíveis.

Edgar Marques, por sua vez, no artigo “Considerações iniciais sobre a noção de consciência em Descartes”, se propõe a analisar a concepção cartesiana de consciência, buscando determinar sua formulação a partir de certas passagens da obra de Descartes. Segundo ele, seria necessário introduzir uma distinção, ausente na letra do texto cartesiano, entre dois tipos de consciência: uma consciência imediata, de primeira ordem, e uma consciência reflexiva, de segunda ordem. É essa distinção entre dois tipos de consciência, diz o autor, que torna possível uma formulação precisa, que compatibiliza as diferentes passagens nas quais essa noção desempenha um papel relevante.

Em seguida, Rafael Monteiro de Castro, em “O projeto epistemológico cartesiano atualizado: uma homenagem a Ethel Rocha”, recolocando a interpretação do sistema cartesiano oferecido por Ethel, discute o clássico problema da teodiceia: como conciliar a tese de um Criador perfeito com criaturas que erram? Castro apresenta as dificuldades enfrentadas pela leitura tradicionalmente aceita pelos estudiosos de Descartes e argumenta em defesa da tese de que a solução definitiva para este problema pressupõe o princípio metafísico da diversidade exposto por Descartes na Quarta Meditação. Para o autor, o projeto epistemológico cartesiano não visa a evitar o erro, pois esse é condição para a perfeição da obra de Deus.

Também mobilizada pelos problemas da teodiceia cartesiana, Daniele Pacheco do Nascimento, no artigo “A liberdade da vontade no âmbito da epistemologia e da moral cartesiana”, discute a possibilidade de conciliação entre as teses fundamentais da epistemologia cartesiana e as exigências da vida prática no campo da moral. Sustentando a univocidade da noção de liberdade da vontade em Descartes, rejeitada por renomados intérpretes do cartesianismo, Pacheco defende a tese de que a liberdade se manifesta em graus, ressaltando a importância de uma certa temporalidade como fator determinante

para a realização das melhores ações possíveis no cotidiano.

“Idealismo lógico e ataraxia da razão”, de Pedro Rego, interpreta a reconstrução do sistema cartesiano oferecida por Ethel à luz da filosofia crítica de Kant. Segundo o autor, a interpretação de Ethel – por privilegiar a doutrina da livre criação das verdades eternas e, por consequência, interditar o acesso da racionalidade humana aos objetos tais como são em si mesmos – apresenta um Descartes crítico, exposto a dificuldades análogas às aquelas que desafiam o projeto filosófico de Kant. A proposta interpretativa de Ethel é aqui considerada a partir da solução kantiana para a “contradição” que o Deus cartesiano teria produzido entre liberdade e determinismo nas escolhas da vontade humana.

Por fim, ainda interessado na interpretação sistemática do pensamento cartesiano oferecida por Ethel, Enéias Forlin, em seu artigo “Ato penitencial filosófico”, oferece-nos uma defesa da interpretação proposta por ela em O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes. Segundo Forlin, a noção de intencionalidade – que, a princípio, talvez pudesse parecer menos indicada para defender que a realidade objetiva de uma ideia é intrínseca à própria ideia – torna-se a exata ferramenta usada pela autora na sua interpretação da teoria cartesiana das ideias. Nesse texto, o autor defende o artigo de Ethel Menezes Rocha das objeções que ele mesmo, Enéias Forlin, no texto de sua tese de doutorado, lançara contra essa interpretação peculiar da teoria cartesiana das ideias.

Lista de abreviaturas

AT	Adam et Tannery (<i>Œuvres de Descartes</i>)
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne</i>
Comm. De an	Comentários de Francisco Suárez ao Sobre a alma
CP	Coleção Os Pensadores - volume Descartes
CRP	Crítica da Razão Pura
CSM	<i>The philosophical writings of Descartes (Cottingham; Stoothoff; Murdoch)</i>
CSMK	<i>The philosophical writings of Descartes (Cottingham; Stoothoff; Murdoch; Kenny)</i>
DA	Sobre a alma
DM	Discurso do Método
E	Ética (Espinosa)
EM	<i>Entretiens Métaphysiques de Malebranche</i>
FA	Descartes (<i>Œuvres philosophiques</i>)
FA	Ferdinand Alquié
KrV	Crítica da Razão Pura
OC	<i>Œuvres complètes de Malebranche</i>
Prol	Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência.
SCG	<i>Suma contra gentiles</i>
Sent. De an	Comentário de Tomás de Aquino ao Sobre a alma
STh	Suma Teológica
TTP	Tratado Teológico-Político

***Causa Sui*: noção problemática, mas necessária em Descartes?**

Raul Landim Filho
UFRJ

É com alegria que participo desta mui justa homenagem à Profa. Ethel. Fui seu professor na graduação, orientador no mestrado, colega na Pós-Graduação (PPGLM) e participei da última etapa da sua carreira acadêmica (concurso para professor titular) examinando sua tese sobre Descartes, que é instigante, heterodoxa e por isso mesmo muito interessante, publicada posteriormente em livro intitulado *Indiferença de Deus* (2016). Fui sempre um admirador do compromisso da Profa. Ethel com a qualidade acadêmica de seus cursos, artigos e livros.

As duas provas da existência de Deus da 3ª Meditação em Descartes seguem o que ele denomina ‘regra da verdadeira Lógica’: em primeiro lugar, deve ser determinada a essência (*quid est*) de um ente e, em seguida, a sua existência (**se** ele existe (*an sit*))¹. As provas cartesianas da existência de Deus partem da certeza da existência da substância pensante e da Ideia de um Deus Infinito e Perfeito. Da 2ª prova decorre a tese de que Deus é *Causa sui*.

Neste artigo, refletiremos de uma maneira sintética sobre a clareza e a distinção da noção cartesiana da Ideia de Deus, pela qual sua essência é inteligida e, em seguida, questionaremos a consistência da noção de *Causa sui* que decorre da 2ª prova da existência de Deus. Suporemos do leitor o conhecimento das duas provas da existência de Deus da 3ª Meditação, pois apenas questionaremos se a essência de Deus pode ser

¹Carta a Mersenne, 31 de dezembro 1640, AT III: 272-273. Nessa carta, Descartes solicita a Mersenne que substitua, nas Respostas às Primeiras Objeções, a expressão “**minha** lógica” por “**verdadeira** lógica”. Note-se que o *Cogito* é uma exceção a esta regra da ‘verdadeira lógica’, pois prova a existência do sujeito que pensa antes de analisar a sua essência.

inteligida clara e distintamente antes de ser demonstrada a tese de que Deus é Veraz. Em seguida, analisaremos, também sinteticamente, uma interpretação que torna plausível a tese de que Deus é *Causa sui*.

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, formula cinco vias para provar a existência de Deus. Na 2ª via, que parte das realidades sensíveis e aplica a elas o Princípio de Causalidade Eficiente, graças a uma série ordenada e hierarquizada de causas, é demonstrada a existência de uma primeira causa incausada – “a que todos chamam Deus”. No curso dessa prova, Tomás escreve: “... mas não se encontra nem é possível que algo seja a causa eficiente de si próprio porque desse modo seria anterior a si próprio, o que é impossível” (STh q. 2, a. 3). Assim, é considerada absurda ou contraditória a tese de que Deus é causa de si mesmo. Os argumentos que procuram evidenciar a impossibilidade dessa tese são vários. Obviamente, pode ocorrer uma simultaneidade entre a causa eficiente e o seu efeito, como acontece, por exemplo, com a bola que causa o movimento de outra bola no jogo de bilhar. Mas, se o efeito de uma causa eficiente passa a conter aquilo que a causa produziu, qual seria o sentido da expressão “*Causa sui*” usada para explicar a produção da existência do efeito? Nesse caso, o que significaria causar (produzir) aquilo que o efeito já contém, como parece supor a noção de ‘*Causa sui*’?

1.1 A ideia de Deus nas provas cartesianas da 3ª Meditação

As duas provas da existência de Deus na 3ª Meditação das *Meditações Metafísicas*² têm como ponto de partida a existência do sujeito pensante, evidente em razão da verdade necessária da proposição “eu sou, eu existo todas as vezes em que a profiro ou a penso”, demonstrada na 2ª Meditação³, e também a ideia de Deus, que o sujeito pensante tem, sem a qual nem mesmo a primeira causa poderia ser denominada Deus⁴.

Inicialmente na 1ª prova, Descartes pretende demonstrar que, numa sucessão de causas eficientes aplicadas às realidades objetivas das ideias, **ao menos uma** das realidades objetivas deve certamente remeter a uma realidade formal, que é a sua causa. Em seguida, mostrando que a ideia de Deus contém o atributo infinito e outros mais, ele conclui que a realidade objetiva da ideia de Deus tem por causa uma realidade formal infinita⁵, que não pode ser causada pela substância pensante finita. Na 2ª prova, a

²Carta a Mesland, 2 de maio 1644, AT IV: 112: “Importa pouco que a minha segunda demonstração, baseada na nossa própria existência, seja considerada como diferente da primeira ou somente como uma **explicação** desta primeira” (grifo meu).

³*Meditationes de Prima Philosophia*; *Meditatio Secunda*, AT VII: 25; *Méditations de Philosophie Première*, *Séconde Méditation*, AT IX: 19.

⁴Carta a Mesland, 2 de maio 1644, AT IV: 112: “... e ainda mesmo que se admita uma primeira causa, que me conserva, eu não posso dizer que ela seja Deus, se eu não tenho verdadeiramente a ideia de Deus”.

⁵*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 42; *Méditations*, 3ª Medt. AT IX: 33: “Pois, assim como esse modo de ser objetivamente pertence às ideias pela sua própria natureza, do mesmo modo a maneira ou a forma de ser formalmente pertence à causa dessas ideias (**ao menos as primeiras e principais**) pela própria natureza delas. Embora uma ideia talvez possa nascer de uma outra, aqui não ocorre, no entanto, **um progresso infinito**, mas se deve chegar a uma primeira ideia, cuja causa seja como um

Ideia de Deus é a de um ente infinitamente perfeito, onipotente etc. Essas duas provas, guiadas pela ideia de Deus⁶, pretendem ter como consequência as proposições: ‘Deus existe necessariamente’, ‘Deus é Perfeito, Veraz’ e causa do nosso ser. Graças a essas provas, é eliminada a dúvida do Deus Enganador, pois enganar é uma imperfeição. Em consequência, estaria justificada a Regra Geral de Verdade: “todas as coisas que nós concebemos bastante clara e distintamente são verdadeiras”⁷.

Pretendemos, seguindo a ordem da 3ª Meditação Metafísica, mostrar que, após a 1ª prova da existência de Deus, permanece não propriamente uma dúvida, mas uma inquietação em Descartes sobre a causa ou a produção da ideia de Deus. O intelecto humano poderia tê-la produzido, graças ao seu poder potencialmente ilimitado? A 2ª prova responde categoricamente a essa questão mostrando que se Deus não existisse, não poderíamos ter a ideia de Deus. No entanto, decorre dessa prova que Deus é *Causa sui*, tese, como já dissemos, considerada absurda por certos escolásticos. Ela será contestada por Caterus e por Arnauld nas Objeções às *Meditações Metafísicas*. Na Resposta a essas Objeções, Descartes pretende explicar e justificar em que sentido a tese de que Deus é *Causa sui* é verdadeira.

As duas provas cartesianas têm um ponto de partida certo e evidente, a existência do sujeito pensante. Mas, a Ideia ou a intelecção de Deus poderia ser considerada uma representação objetiva em razão da validade da Regra Geral de Verdade antes que tenha sido demonstrada a existência de Deus, isto é, antes da prova da existência de um ente infinito e perfeito?

No início da 3ª Meditação, após ter demonstrado a verdade do *Cogito*, Descartes escreve: “Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também por isso o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa?” e conclui em seguida no mesmo parágrafo: “E, portanto, parece-me (*videor*) **que já posso** estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui claramente e muito distintamente são verdadeiras”⁸ (grifo meu).

Note-se que entre esses dois textos acima citados uma dúvida é intercalada, sem que sejam enunciadas razões para eliminá-la:

original na qual está contida formalmente toda realidade que na ideia está somente objetivamente...” (grifos meus).

⁶Os atributos ou as propriedades extraídas da Ideia de Deus têm como fio condutor a ideia da infinitude perfeita de Deus. Eles são explicitados e ampliados progressivamente a partir da ideia de perfeição infinita, que funciona como um ‘filtro’, pois exclui da Ideia de Deus todas as limitações que encontramos na experiência.

A ideia de Deus apresentada na 3ª Meditação é uma noção fundamental, mas problemática. Por isso, citamos um comentário clássico sobre a formulação dessa noção que se utiliza da noção de filtro para explicar a construção ou explicitação da ideia de Deus. Cf. BEYSSADE, Jean-Marie. *The Idea of God and the proofs of his existence*. In: COTTINGHAM, John. *Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 174-199. Ver nota 36.

⁷AT VII: *Meditationes*, 3ª Medt. p. 35: “... *ac proinde videor pro regula generali posse statuere, illud omne verum, quod valde clare et distincte percipio*.” AT IX: 3ª Medt. p. 27.

⁸*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 35; *Méditations*, 3ª Medt. AT IX: 27.

Neste primeiro conhecimento [estou certo de que sou uma coisa pensante] só se encontra uma clara e distinta percepção⁹daquilo que conheço; a qual na verdade não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira, **se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa**¹⁰ (grifo meu).

Assim, depois de afirmar que no *Cogito* se encontra uma clara e distinta percepção e que poderíamos considerá-lo como padrão da percepção verdadeira, logo em seguida, Descartes retoma a sua dúvida: face à onipotência de Deus, é fácil, se ele quiser, que “eu me engane mesmo nas coisas que acredito ter a intuição a mais evidente possível”¹¹.

O *Cogito* não elimina a dúvida metafísica. Entre a certeza do *Cogito* e a dúvida ocasionada pela hipótese do Deus Enganador, a verdade da crença em uma percepção clara e distinta exige um critério mais convincente do que a indubitabilidade do *Cogito*.

É plausível considerar que o *Cogito* é uma exceção à dúvida metafísica e que dele pode ser extraída a formulação da Regra Geral de Verdade, **sem**, no entanto, **validá-la**. É a existência de um ente infinitamente perfeito e criador de verdades eternas e da essência e existência dos entes finitos que elimina a dúvida metafísica do Deus Enganador. Sem examinar se Deus existe e sem saber se ele seria Enganador, “é impossível estar certo de qualquer coisa”¹².

Diante dessa afirmação de Descartes, pode-se questionar com que direito poder-se-ia usar na prova da existência de Deus a Ideia de Deus, que poderia ser uma ideia factícia, imaginada, inventada pela mente humana e ocasionar múltiplos equívocos sobre a representação da **essência** de Deus, antes de ter sido demonstrada a validade da Regra Geral, que se ancora na validade das provas da existência de Deus.

Descartes já mostrara, anteriormente à prova da validade da Regra Geral de Verdade, que a percepção clara e distinta, **durante o tempo em que é percebida** como clara e distinta, compele o sujeito pensante a considerá-la como verdadeira. Retroativamente, uma ideia ou uma percepção, após ter sido considerada clara e distinta num determinado momento do passado, pode ser posta em questão pela hipótese do Deus Enganador, mas **não** durante o tempo em que é atualmente percebida como clara e distinta. Estas duas teses, Regra Geral e Deus Enganador, convivem em momentos distintos do tempo, sem se anularem. A percepção clara e distinta, enquanto atual, resiste à dúvida do Deus Enganador; mas pode ser posta em questão posteriormente, isto é, retroativamente. A clareza e a distinção atual sem a garantia do Deus Veraz **persuade** o sujeito pensante da verdade da percepção; mas, quando ancorada no Deus Veraz, ela é considerada a-temporalmente verdadeira:

⁹O termo “percepção” em Descartes significa uma operação do intelecto (*Princípios da Filosofia*, I, 32). Uma ideia é uma percepção do intelecto que exhibe um objeto na ideia, isto é, é uma percepção representativa. (Exposição Geométrica, definição 2). Uma percepção representativa pode ser clara e distinta. Nesse caso, a ideia que constitui a percepção seria conforme ao objeto real que ela exhibe ou representa.

É preciso levar em consideração o que escreve Descartes numa carta para Gibieuf (19 janeiro 1642, AT, III: 472): “... porque estando assegurado que eu não posso ter qualquer conhecimento do que está fora de mim senão pelo intermédio das ideias que eu tenho em mim...”.

¹⁰*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 35; *Méditations*, 3ª Medt., AT IX: 27

¹¹*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 36; *Méditations*, 3ª Medt. AT IX: 28.

¹²*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 36; *Méditations*, 3ª Méd. AT IX: 28-29.

A primeira (persuasão) se encontra em nós quando há ainda alguma razão que pode nos levar à dúvida e a segunda (ciência), quando a razão de crer é tão forte que não se encontra jamais uma mais poderosa do que ela e, enfim, ela é tal que aqueles que ignoram que há um Deus jamais saberiam ter uma [razão] semelhante¹³.

Na 1ª prova cartesiana da existência de Deus, o sujeito pensante tem uma ideia que exhibe uma realidade **objetiva**, isto é, uma ideia de Deus entendido como uma “**substância infinita**, eterna, onipotente, imutável, independente, onisciente, e pela qual eu próprio e todas as coisas que existem (se é que existem) foram criadas e produzidas”¹⁴. Assim, ao longo dessa prova, é assumida a inteligência pelo sujeito pensante da realidade objetiva da ideia de Deus.

Segundo o Princípio da Causalidade Eficiente,

deve haver ao menos tanta realidade na **causa eficiente** e total quanto no seu efeito. (...) Daí decorre que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito¹⁵.

A ideia exhibe uma realidade objetiva, um modo do objeto existir no pensamento. Por imperfeita que seja essa maneira de ser, ela não é um nada, segundo Descartes. Portanto, a ela pode ser aplicado o Princípio de Causalidade, isto é, é legítimo procurar a causa eficiente do ser objetivo de uma ideia. Se realidades objetivas podem causar outras realidades objetivas, a realidade objetiva da ideia de Deus só pode ter como causa eficiente uma realidade verdadeiramente existente, isto é, uma realidade formal infinita. Suposto¹⁶ que se possa aplicar o Princípio de Causalidade Eficiente à realidade objetiva de uma ideia e tendo em vista que a ideia de Deus é a ideia de uma substância infinita, perfeita, a causa eficiente desta realidade objetiva, que a ideia de Deus exhibe, deve ser uma realidade formal infinita, isto é, um ser infinito e existente.

Dessa maneira, a validade da 1ª prova cartesiana se baseia principalmente em três suposições ou teses: [a] que se possa aplicar uma causa eficiente à realidade objetiva de uma ideia; [b] que se possa ter uma percepção clara e distinta da realidade objetiva da ideia de Deus, que, por ser a ideia de uma realidade infinita perfeita, é “a mais clara e distinta de todas”; [c] que a mente finita humana não pode causar a ideia infinita de Deus em razão da excelência dos atributos que essa ideia exhibe. Note-se que Descartes afirma que ela é clara e distinta antes mesmo de eliminar a hipótese do Deus Enganador pelas provas da existência de um Deus Veraz¹⁷.

¹³Carta a Regius, junho 1640, AT III: 63-65.

¹⁴*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 40 e 45; *Méditations*, 3ª Medt. IX: 32 e 36. Ver AT III: Carta a Mersenne, 8 de julho de 1641.

¹⁵*Meditationes*, 3ª Medt. p. 40; AT IX: *Méditations*, 3ª Medt. AT VII: 32.

¹⁶*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 41; *Méditations*, 3ª Medt. IX: 33: “... mas por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação [acréscimo da tradução francesa] no intelecto, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira de ser não seja nada, nem por consequência que essa ideia tire sua origem do nada”.

¹⁷*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 46; *Méditations*, 3ª Medt. AT IX: 36 “... pois ao contrário esta ideia [de Deus] sendo bastante clara e bastante distinta e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira, nem que possa ser menos suspeita de erro e de falsidade”.

Por que poderíamos estar certos de que a ideia de Deus, ou a sua realidade objetiva, é clara e distinta e, em consequência, é verdadeira antes da demonstração da existência de Deus? Na 1ª prova, a Ideia de Deus exhibe uma realidade objetiva que tem como causa uma realidade formal (atual) infinita. Como seria apreendida ou percebida essa ideia a ponto de sermos persuadidos de que temos uma ideia clara e distinta de Deus?

Descartes mostra que o conhecimento do infinito é prioritário em relação ao do finito¹⁸, isto é, conhece-se o finito como limitação (negação) do **infinito**, pois se o sujeito pensante duvida, deseja, sente e tem outros modos de pensar que, embora não sejam estritamente ideias, são modos da substância pensante, então compartilham da certeza do *Cogito*. Daí se segue que o sujeito pensante tem consciência da sua imperfeição e, por conseguinte, tem a ideia de perfeição, assim como, se tem consciência de que é finito é porque tem, nele mesmo, a ideia implícita do infinito. Isso não significa que se conhece o infinito antes de se conhecer o finito na experiência mundana¹⁹. O processo da dúvida corrobora essa experiência elementar e prioritária segundo uma ordem temporal-fática.

Em diversas passagens, Descartes afirma que a ideia de Deus, isto é, a ideia de um ente “soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira”²⁰, clara e distinta etc. O que justificaria essas repetidas afirmações? A consciência que temos da nossa finitude e imperfeição é uma experiência habitual, psicológica. A ideia que temos da nossa limitação traz à tona empiricamente a ideia de imperfeição, que tem como condição a ideia de perfeição. Na ordem lógica, a imperfeição e a finitude são percebidas como limitações, negações do perfeito e do infinito²¹, pois temos **implicitamente “de certa maneira”** a ideia da perfeição ou do infinito²². Ao formamos na nossa experiência a ideia do imperfeito e do finito²³. Nossa imperfeição é uma negação da perfeição infinita, assim como nossa finitude é uma negação do infinito. Esse argumento significa que a consciência da finitude (clara enquanto ato do pensamento) envolve implicitamente a consciência da infinitude.

Se o infinito está de certa maneira implícito no finito, a clareza e a distinção do finito implicariam a clareza e a distinção persuasiva do infinito? Apenas se pode supor, quando muito, que a percepção do infinito é persuasiva na experiência da consciência da finitude expressa nos atos do pensamento, tais como sentir, desejar etc. Do ponto

¹⁸Tese que se opõe explicitamente à tese de Tomás de Aquino. STh I, q. VII, a.1.: “Deve-se considerar, portanto, que ‘infinito’ é dito de algo a partir do fato que não é finito”.

¹⁹Ver Descartes, *L’Entretien avec Burman*, ed. J-M Beyssade, PUF, texto 13, p. 44.

²⁰Ver AT VII: *Meditationes*, 3ª Medt. p. 46-47, AT IX: *Meditations*, 3ª Medt. p. 36-37.

²¹Carta em que Descartes critica a solução de Tomás e explica como se efetua o conhecimento: ver AT III: *Correspondance*, Carta a um desconhecido, agosto de 1641, p. 425: “É verdade afirmar que **nós não conhecemos o infinito pela negação da limitação... é um erro inferir que a negação da limitação contém o conhecimento do infinito...** é a partir do conhecimento de uma coisa que se deve conhecer sua negação”.

²²*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 45; *Meditations*, 3ª Medt. AT IX: 36. “...e, portanto, tenho de certa maneira (**quoddammodo**) primeiramente em mim a noção do infinito que do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo”. Ver também: *DESCARTES, René. L’entretien avec Burman. Ed. J-M Beyssade. Paris: PUF, 1981. p. 44, texto 13.*

²³*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 45-46; *Meditations*, 3ª Medt. AT IX: 36: “Pois como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu...”

de vista da **ciência**, nenhum argumento que não suponha a eliminação da hipótese do Deus Enganador pode demonstrar que uma percepção clara e distinta é verdadeira a-temporalmente; no entanto, como já assinalamos, a atualidade momentânea da clareza e da distinção percebidas nos atos do pensamento permite uma persuasão da verdade, tese que repercute na percepção da ideia do infinito.

Ao longo da demonstração da 1ª prova da existência de Deus, Descartes analisa se a mente finita não poderia ser causa da ideia de Deus, como se ela fosse uma ideia factícia, imaginada. Ao longo da prova, respondendo a essa questão, Descartes recenseia tipos de ideias começando pelas ideias materialmente falsas e prosseguindo com uma análise sumária das ideias das coisas corporais, das substâncias corporais e pensantes e conclui que só a ideia de Deus parece não poder ser inventada pela mente finita humana, em razão da excelência dos atributos que ela exhibe, o que justificaria a conclusão da 1ª prova: Deus existe. Esses argumentos eliminariam de modo definitivo a inquietação cartesiana: não poderia o poder **potencialmente** infinito do intelecto humano produzir a ideia de Deus? A ideia que um sujeito pensante tem de um ser perfeito não poderia ser posta em mim por um ser mais perfeito, embora não infinito?²⁴

...quando abrando um pouco minha atenção, achando-se o meu espírito obscurecido e cegado pelas imagens das coisas sensíveis, ele não se lembra facilmente da razão pela qual a ideia que tenho de um ser mais perfeito do que o meu deva necessariamente ser posta em mim por um ser que seja efetivamente mais perfeito²⁵.

Essa inquietação de Descartes motiva um esclarecimento sobre a natureza das propriedades ou atributos da Ideia de Deus e possibilita que a 2ª prova seja interpretada como uma explicação ou confirmação definitiva da tese de que Deus existe. Nela é demonstrado, segundo Descartes, que Deus é “causa de todas as coisas criadas não somente naquilo que depende da sua produção. mas também no que concerne a sua conservação ou a sua duração na existência”²⁶. Esse poder de criar e de conservar é a expressão da onipotência da essência de Deus. **Mas, quem tem o poder de conservar e criar todos os entes finitos, tem também o poder de se criar e de se conservar.** Por isso, Deus é *Causa sui*. Essa tese, que decorre da 2ª prova, é um dos seus resultados relevantes. Uma outra consequência dela é que a ideia de Deus não é adquirida pela experiência sensível nem é uma ideia factícia, produzida pela mente finita do sujeito pensante, pois ele **não poderia ter a ideia de Deus** [Deus considerado como infinito e perfeito que conserva e cria os entes finitos], **se Deus não**

²⁴Respostas às Primeiras Objecções AT VII: 116; AT IX: 92. Méditations “... e também porque não distinguindo as coisas que pertencem à verdadeira e imutável essência de alguma coisa daquelas que não lhe são atribuídas senão pela ficção do nosso intelecto, ainda que percebamos bastante claramente que a existência pertence à essência de Deus, entretanto, nós não concluímos disso que Deus existe porque nós não sabemos **se a sua essência é imutável e verdadeira ou se ela foi somente inventada**” (grifo meu). Em seguida, face a essa objeção, Descartes procura fornecer um critério para distinguir ideias claras e distintas das inventadas pelo pensamento, problema que está também presente no Argumento Ontológico, formulado na 5ª Meditação.

²⁵*Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 46-47; *Méditations*, 3ª Medt. AT IX: 38.

²⁶Respostas às 5ª Objecções de Gassendi, AT VII: 369.

existisse; donde, obviamente, se o sujeito pensante tem essa ideia de Deus é porque Deus existe e a imprimiu nele. Em outras palavras, a ideia de Deus é inata.

E certamente não se deve achar estranho que Deus ao me criar haja posto em mim esta ideia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra; é tampouco necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra²⁷.

O que era uma persuasão na 1ª prova passa a ser uma certeza indubitável quando terminada a 2ª prova.

1.2 Causa sui: problema ou solução?

Decorre da 2ª prova cartesiana a tese de que Deus é *Causa sui*, mesmo que essa expressão não tenha sido nomeada explicitamente ao longo da demonstração da existência de Deus, embora esteja implícita no percurso da prova. Segundo Descartes, se rejeitada essa tese, ou bem ocorreria um regresso infinito na sequência de causas eficientes e não se poderia determinar o primeiro termo da série ou bem não haveria razões que justificassem que a primeira causa de uma série causal finita fosse denominada ‘Deus’. Para considerar o ente que seria a primeira causa como um ente infinito **incausado**, seria preciso, em primeiro lugar, determinar os atributos que tornariam dispensável a submissão dele ao Princípio Universal da Causalidade Eficiente e mostrar que, graças a esses atributos, ele transcenderia à sequência causal, isto é, seria uma causa fora da sequência causal que ele causa.

A 2ª prova cartesiana da existência de Deus se contrapõe à 2ª via de Tomás, embora haja pontos comuns às duas provas. De uma maneira resumida, Tomás, na sua 2ª via, usa o Princípio da Causalidade Eficiente, que forma uma série causal vertical de causas simultâneas, sincrônicas, que participam da produção do efeito final. O exemplo clássico desse gênero de causa é a de uma mão que movimenta um bastão que, por sua vez, empurra uma pedra que fere um animal ou a de uma única locomotiva de trem que puxa diversos vagões. A série causal eficiente é ordenada, assimétrica e transitiva. Há uma primeira causa e todas as causas subsequentes são secundárias e subalternas às causas antecedentes e dependem da primeira causa, mas todos os membros da série causal eficiente contribuem para a produção do efeito final. Essa série é ordenada hierarquicamente: se não houvesse a primeira causa, não ocorreria o efeito final e, produzido o efeito, pode-se remontar à primeira causa. Tomás usa esse gênero de causa para explicar a produção (criação) da existência em ato de um ente (causalidade *in esse* e não *in fieri*). Na perspectiva tomista, a primeira causa incausada dessa série é denominada Deus.

Os objetores de Descartes tematizaram a consistência do conceito de *Causa sui*. Seria correta a afirmação de Tomás de que Deus **não** seria submetido ao princípio de causalidade, seria a primeira causa incausada, sendo, portanto, o que torna desnecessário ou mesmo sem sentido o conceito de *Causa sui* para explicar a existência de Deus? Além disso, o uso desse conceito não tornaria inconsistente a prova da existência de Deus?

²⁷ *Meditationes*, 3ª Medt. AT VII: 51; *Méditations*, 3ª Medt. AT IX: 41.

Nas suas Objeções a Descartes, Caterus usa uma terminologia habitual à escolástica para mostrar o absurdo do conceito de *Causa sui*: a expressão ‘**por si**’ tem um duplo significado: pode ser considerada negativamente ou positivamente. Se considerada negativamente, ‘**por si**’ significa **não por um outro**, não *ab alio*, ou melhor, não em razão de um outro ente, o que acarreta que um ente **por si tomado negativamente** não tem causa. Se Deus for a primeira causa incausada, como pretende ter demonstrado Tomás na sua 2ª prova da existência de Deus, ele seria considerado **por si negativamente**, não **por um outro**, não causado.

Mas um ente que tem o poder de se dar a existência e de se conservar eternamente deveria ser considerado **por si positivamente como por uma causa**. “Tudo o que existe é ou por uma causa ou é por si como por uma causa...”²⁸ propõe Descartes, negando a tese de que Deus é incausado; em outras palavras, todo ente está submetido ao Princípio da Causalidade Eficiente²⁹. Se Deus também está submetido a este Princípio, ele não dependeria, então, de um outro ser?

Descartes pretende manter duas teses que tomadas conjuntamente parecem ser contrárias: [i] Deus não é por um outro (não é *ab alio*), não depende de um outro e [ii] no entanto, Deus tem uma causa, não é incausado. Tomás aceita [i], mas rejeita [ii]. Essas duas teses ([i] e [ii]), tomadas conjuntamente, encaminham a tese cartesiana: **Deus é *Causa sui***.

Descartes observa que Deus **não** deve ser considerado como **por si** em razão de **não** ter uma causa, mas, ao contrário, é necessário que ele tenha uma causa, isto é, que ele tenha uma **razão** que explique sua existência (*ratio sive causa*). Em Deus, a razão da sua existência seria, por exemplo, “um excesso da sua própria potência...”³⁰. Como todo ente está submetido ao Princípio da Causalidade (eficiente) ou bem Deus seria causado por um ente diferente dele, e, nesse caso, não seria um ente incausado, seria *ab alio*, ou Deus seria causa eficiente de si mesmo, *ipsius causa*. Nessa última hipótese, Deus seria “por si como por uma causa”, como afirmara Descartes; na série de causas eficientes, **a primeira causa é primeira porque é causa de si mesma**.

é por isso que quando se pergunta se alguma coisa pode se dar o ser a si mesma, deve-se compreender esta questão como fosse perguntado se a natureza ou a essência de alguma coisa pode ser de tal maneira que ela não tenha necessidade da causa eficiente para ser ou existir³¹.

Deus pode ser considerado causa de si mesmo na medida em que sua infinita potência, constitutiva da sua essência, dispensa qualquer causa eficiente externa para existir³². Assim, a prova cartesiana segue os princípios da nova lógica: “segundo as leis da verdadeira lógica, jamais se deve perguntar sobre qualquer coisa. Assim, a prova

²⁸Respostas à Primeira Objeção AT VII:112; AT IX:112.

²⁹Respostas às Quartas Objeções AT VII: 238; AT IX: 184., “Eu penso que é óbvio para todos que a consideração da causa eficiente é o primeiro e principal meio, para não dizer o único, que nós temos para provar a existência de Deus”. Ver também, AT VII: Respostas às Segundas Objeções, Exposição Geométrica, Axiomas III e IV, p. 165; AT, IX, p. 127-128.

³⁰Respostas às Primeiras Objeções AT VII: 111; AT IX: 88.

³¹Respostas às Quartas Objeções AT VII: 240; AT IX: 186.

³²Carta para Mersenne, março 1641, itens 3 e 5 AT III: 335-336.

cartesiana segue os princípios da nova lógica: “segundo as leis da verdadeira lógica, jamais se deve perguntar sobre qualquer coisa **se ela é**, se não se sabe anteriormente o que ela é”³³, primeiro se determina a essência (*quid est*) de algo, em seguida, sua existência (*an sit*), o que é exatamente o contrário do que ocorre na lógica aceita pelos escolásticos aristotélicos. Essa concepção da ‘nova lógica’ repercute obviamente no modo de provar a existência de Deus e legitima o argumento cartesiano: a existência do ente infinito onipotente pode ser demonstrada a partir do acesso à sua essência clara e distinta.

Baseado nessas reflexões, Descartes encontra na infinita potência da essência de Deus uma **razão** para explicar a existência do ser infinito-perfeito. Como a existência de Deus teria como princípio a sua própria essência, sob certo aspecto, ela é uma causa formal, operando no escopo da causalidade eficiente. Tal como interpretada por Descartes nas suas Respostas às Objeções de Caterus e de Arnauld, a *Causa sui* não é uma causa eficiente estrita, isto é, uma causa cuja função é a de produzir um efeito e que, enquanto causa, é anterior e ontologicamente diferente do efeito por ela produzido. No caso da prova da existência de Deus, a causa dita eficiente parece ser uma causa formal. Mas, ele [Deus]... “faz **de alguma maneira** a mesma coisa em relação a si mesmo que a causa eficiente faz em relação ao seu efeito”³⁴. Por isso, *Causa sui* é uma causa **quase-eficiente**.

A expressão “de alguma maneira”, que ocorre na frase acima citada, permite que se interprete o significado original do conceito de *Causa de si* como uma causa análoga à eficiente, diferente da eficiência estrita, pois envolve a natureza da causa formal (causa determinada pela essência). Em Descartes, o princípio causal da prova da existência de Deus é a suma potência da sua essência (exibida pela ideia de Deus), que exerce a sua função causal **como se fosse** uma causa eficiente. É denominada ‘quase-eficiente’ pois explica a partir da essência (suma potência) de Deus a **razão** da existência dele. O princípio de inteligibilidade e de produção e da existência dos entes finitos é uma causa estritamente eficiente. Mas a causa da existência Deus é uma razão, um princípio da inteligibilidade da sua existência, pois em Deus sua essência é a sua existência.

A causa quase-eficiente é uma quase-causa ou é apenas uma *ratio*? É razoável usar o conceito de “causa eficiente” para explicar a relação entre Deus e os entes finitos (é o que faz a prova de Tomás). Mas **ratio** seria a expressão usada apropriadamente para explicar a função da essência infinita de Deus: a imensa potência da sua essência é razão da sua efetiva existência. Se Deus não é causa eficiente estrita de si mesmo, ele é certamente a **razão** de si mesmo.

³³Respostas às Primeiras Objeções AT VII: 107; AT IX: 86.

³⁴AT VII: Respostas às Primeiras Objeções, p.111, AT IX: 88: “... porque nós vemos que o que faz que ele seja **por si**, ou que ele não tenha causa diferente dele mesmo, não provém do nada, mas da real e verdadeira imensidão da sua potência.... ele [Deus] faz **de alguma maneira** a mesma coisa em relação a si mesmo que a causa eficiente faz em relação ao seu efeito”.

1.3 Conclusões

Procuramos neste artigo ressaltar algumas teses de Descartes que envolvem direta ou indiretamente a noção de *Causa sui*.

[1] A Regra Geral da Verdade só pode ser validada pela demonstração do Deus Veraz (Infinito, Perfeito e Onipotente), que elimina a hipótese do Deus Enganador.

[2] A 1ª e a 2ª prova da existência de Deus são ‘demonstradas’ antes da eliminação da hipótese do Deus Enganador. Não se pode, portanto, recorrer à Regra Geral de Verdade para justificar a validade delas, pois é em razão da validade dessas provas que a Regra Geral de Verdade pode ser justificada. As provas se desenrolam na 3ª Meditação no escopo da persuasão e não da certeza da ciência, pois a dúvida do Deus Enganador ainda não fora eliminada.

[3] A 2ª prova da existência de Deus de Descartes complementa e explica a 1ª prova e, no seu término, valida a Regra Geral de Verdade, pois a Ideia de Deus Infinito, Perfeito e Onipotente foi demonstrada não ser uma ideia factícia, mas uma ideia inata, não produzida pela mente finita do sujeito pensante.

[4] Deus cria e conserva os entes finitos pela causalidade eficiente. A onipotência infinita da sua essência é razão da sua existência. Assim, em Deus, a causa formal exerce uma função análoga àquela que Deus exerce com os entes finitos pela causalidade eficiente. Deus é por si como por uma causa (formal): ele se conserva e existe em razão da infinita onipotência da sua essência. Note-se que é no escopo da Causalidade Eficiente que a causalidade formal desempenha sua função.

[5] As observações dos itens [3] a [4] mostram que a tese de que Deus é *Causa sui* não é absurda; é, ao menos, plausível no quadro conceitual cartesiano.

[6] Descartes afirma que há somente duas vias para demonstrar a existência de Deus: “uma pelos seus efeitos e outra pela sua essência ou natureza”³⁵. Tendo em vista a função que exerce a Ideia de Deus em cada uma das provas pelos efeitos da 3ª Meditação e também na prova *a priori* (Argumento Ontológico) da 5ª Meditação, nota-se que o comum a todas essas provas é a suposição ou presunção do acesso à essência infinita de Deus pelo intelecto, antes mesmo de ser concluída a prova da sua existência. Descartes assume coerentemente a norma da ‘verdadeira lógica’.

³⁵Resposta às Primeiras Objeções AT VII: 120, AT IX: 94.

Referências Bibliográficas³⁶

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. Coordenador: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2013. Edição bilíngue. v. 1 e 2.

BEYSSADE, Jean-Marie. *The Idea of God and the proofs of his existence*. In: COTTINGHAM, John. **Descartes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 174-199.

DESCARTES, René. **Œuvres complètes**. Editores: J-M. Beyssade e D. Kambouchner. Paris: Gallimard.

[a.1] *Méditations Métaphysiques*. vol. IV-1, Gallimard (2018).

[a.2] *Objections et Réponses*. vol. IV-2, Gallimard (2018).

[b.1] *Correspondance*, vol. VIII-1, Gallimard (2013).

[b.2] *Correspondance*, vol. VIII-2, Gallimard (2013).

DESCARTES, René. **Obra Escolhida**: Descartes. Tradução: Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antonio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. **Meditationes de Prima Philosophia & Méditations Métaphysiques**. Traduction: Michelle Beyssade. Paris: Livre de Poche-Librairie Générale Française, 1990.

DESCARTES, René. **L'Entretien avec Burman**. Ed. J-M Beyssade. Paris: PUF, 1981.

DESCARTES, René. *Notae in Programma*, AT VIII-2, p. 335-370.

³⁶Nota: Para analisar a questão da *Causa sui* entre autores brasileiros que se encontram em meu conhecimento, confira: GLEIZER, Marcos André. Observações sobre a Causa sui, Infinitude e Potência em Espinoza e Descartes. In: GONÇALVES, Márcia; ASMUTH, Cristoph (org.). **Deus e Natureza: o infinito na filosofia**. Curitiba: Capes-Kotter, 2023. p. 13-33.

GUERIZOLI, Rodrigo. A ideia de *Causa Sui* no contexto Filosófico Medieval. Tomás de Aquino e Mestre Eckhart". **Cadernos de História da Filosofia das Ciências**, série 3, v.15, n. 2, p. 339-409, 2005.

LANDIM FILHO, Raul. O conceito de Causa Sui na Filosofia Primeira de Descartes", a ser publicado na **Revista Analytica**, v. 26, n. 2, 2022. Para referências bibliográficas mais amplas sobre o tema, ver o meu artigo: "O conceito de *Causa Sui* na Filosofia Primeira de Descartes" aqui referido.

***Causa sui* e livre criação das verdades eternas em Descartes: observações sobre a interpretação “quase espinosista” de Ethel Rocha**

Marcos André Gleizer
UERJ

Em seu livro *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*, Ethel Rocha (2016) apresenta uma interpretação extremamente original do projeto filosófico de Descartes. Como tive a oportunidade de escrever na orelha de seu livro,

o fio condutor de sua interpretação é a tese da livre criação das verdades eternas. Essa tese desconcertante – enunciada por Descartes em 1630 e mantida até o final de sua vida – rompe com a tradição escolástica ao sustentar que as essências e as verdades eternas (entre as quais se encontram os princípios lógicos) foram livremente criadas por Deus e, por isso, não se impõem a ele. Através de uma rica articulação entre análise de texto e reconstrução argumentativa, a autora pretende inferir dessa tese heterodoxa uma consequência capital: a dissociação entre as exigências da razão humana e a verdade absoluta.

A partir dessa consequência, Ethel Rocha (2016) desenvolve uma leitura tão heterodoxa e desconcertante do sentido do projeto cartesiano de fundamentação do conhecimento quanto a tese de Descartes que a suscitou. Essa leitura, como assinala Raul Landim ao final de seu esclarecedor Prefácio ao livro, obriga o “leitor inquieto” a “retornar aos textos de Descartes, relê-los para, com alguma plausibilidade, poder fundamentar sua discordância da interpretação proposta”. Como “leitor inquieto” que sou, gostaria de problematizar e, se possível, fundamentar minha discordância em relação a certas teses que ocupam uma posição central na interpretação proposta. Não se trata,

portanto, de analisar e discutir aqui a totalidade de sua densa e instigante interpretação do projeto cartesiano, mas apenas de examinar algumas teses contidas nas seções do livro dedicadas à interpretação da doutrina da livre criação das verdades eternas (seção 1) e de sua relação com a tese da *causa sui* (seção 2). Afinal, é a interpretação dessas teses que sustenta a reavaliação global do projeto cartesiano proposta no livro. Nesse sentido, adotarei uma estratégia inspirada no método da dúvida de Descartes, segundo o qual “a ruína dos alicerces carrega consigo todo o resto do edifício”. Essa “ruína”, como se sabe, não consiste na demonstração da falsidade dos alicerces ou princípios das suas antigas opiniões, mas se contenta em abalar sua confiabilidade mediante sólidas e maduras razões de duvidar. Assim, meu intuito se restringe a lançar algumas dúvidas acerca dos alicerces da interpretação proposta, isto é, acerca de algumas das principais teses sobre as quais Ethel Rocha constrói sua desafiadora leitura.

As teses que pretendo discutir são apresentadas de forma condensada nas seguintes passagens e são explicitadas e defendidas ao longo das seções 1 e 2 do livro:

“Deus, por ser infinito e puro pensamento em ato, estabelece, livre e por necessidade interna – e assim causa em si e enquanto ele próprio – todas as essências e verdades, inclusive aquelas que para o intelecto finito aparecem como contraditórias” (Rocha, 2016, p. 27).

“Deus como *causa sui* é o único meio disponível para Descartes garantir sua tese de que Deus livremente cria as verdades eternas, visto que estas constituem sua própria essência” (Rocha, 2016, p. 67).

Das teses contidas nessas passagens destaco as três seguintes como objeto privilegiado de meu exame:

[i] A criação das essências e verdades eternas por Deus é uma ação livre, porém internamente necessária¹.

[ii] As essências e verdades eternas criadas por Deus são criadas em Deus, são constitutivas da sua essência e a ela idênticas².

[iii] A tese de que Deus é *causa sui* é a única que pode garantir a tese da livre criação das verdades eternas³.

As teses [i] e [ii] se complementam ao defenderem que Deus cria livremente, porém necessariamente, as essências e verdades eternas em si e que elas são constitutivas da sua essência. A tese [iii], por sua vez, sustenta a existência de uma estreita conexão entre duas das teses mais originais de Descartes, sua tese de que Deus deve ser considerado *causa sui* em um sentido positivo e sua tese de que Deus cria livremente as essências e as verdades eternas⁴.

¹ “Deus livremente, embora necessariamente, pensa todas as coisas, criando assim todas as essências e verdades” (Rocha, 2016, p.45).

² “o Deus cartesiano pensa todas as essências e verdades ao ser ele próprio todas essas essências” (Rocha, 2016, p.48); “Deus estabelece as essências em si próprio” (Rocha, 2016, p.67); “(...) todas as essências eternas e verdades, porque pensadas por Deus, são idênticas a Deus” (Rocha, 2015, p.85).

³ “A seguir passo a argumentar em favor da tese de que Deus cria essências e verdades nele mesmo, como seus próprios pensamentos, o que significa que ele causa a si próprio, e no mesmo único ato, instancia algumas dessas verdades e essências na mente finita e algumas (ou todas) no mundo atual” (Rocha, 2016, p.45).

⁴ O que Descartes designa pela expressão “verdades eternas” na sua tese da livre criação são as

Partirei da discussão das teses [i] e [ii] que juntas defendem uma leitura “quase espinosista” da doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas ao sustentar a necessidade interna, a imanência e a identidade vinculando a essência de Deus e as essências/verdades eternas por ele livremente criadas⁵. Em seguida, discutirei a tese [iii] e o problema que surge ao se sustentar que a tese da *causa sui* é a garantia da tese da livre criação das verdades eternas. Também esta tese propõe uma leitura “quase espinosista” ao estabelecer uma relação intrínseca entre *causa sui* e *causa rerum*. Assim, pretendo defender que a leitura “quase espinosista” contida nas teses [i], [ii] e [iii] não resiste à análise dos textos de Descartes e à sua reconstrução argumentativa, embora a pressão na sua direção encontre apoio em uma tese autenticamente cartesiana, a saber, a tese da absoluta simplicidade divina.

2.1 Análise das teses [i] e [ii]. O que dizem os textos?

Ao revisitarmos o conjunto dos textos que Descartes dedica à tese da livre criação das verdades eternas, constatamos que ele jamais afirma que as essências eternas criadas livremente por Deus sejam criadas em Deus, isto é, sejam imanescentes a Deus, nem tampouco que elas sejam constitutivas da sua essência e a ela idênticas. Sua posição constantemente reiterada consiste em defender explicitamente a transcendência entre o criador e suas criaturas, sejam estas criaturas as essências/verdades eternas ou as coisas existentes que as instanciam no mundo físico e no espírito humano. Aliás, é graças a esta homogeneização do *status* ontológico de criatura que a tese estabelece entre as essências/verdades eternas e as coisas existentes que Descartes se sente autorizado a afirmar, na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630 em que ele formula sua tese pela primeira vez, que a mente humana pode compreender as verdades matemáticas que

essências das coisas, essências que ele caracteriza, na carta a Mersenne de 27 de maio de 1630, como sendo elas mesmas alguma coisa, e, assim, como sendo causadas por Deus. A equivalência estabelecida por Descartes entre as essências, consideradas como coisas, e as verdades eternas, impede que tomemos estas verdades como se referindo apenas ao que os artigos 48 e 49 dos *Principia* designam com esta expressão, a saber, as máximas ou noções comuns da razão, como, por exemplo, o princípio de não-contradição. Nestes artigos, Descartes opõe as noções comuns que, como princípios ou regras da razão, “não tem qualquer existência fora de nosso pensamento”, às noções primitivas gerais e particulares cujos “conteúdos são percebidos como coisas ou afecções de coisas”, ou ainda, segundo a versão francesa, como noções que representam “todas as coisas que têm alguma existência”. As expressões “coisa” e “alguma existência” não designam em Descartes apenas a existência atual, mas podem referir-se também à realidade objetiva da ideia, isto é, à realidade do conteúdo representado enquanto representado, e à existência possível da essência. No entanto, que os princípios da razão não sejam essências nem representações de essências não significa que eles escapem ao escopo da tese da livre criação; pois, por um lado, estes princípios pertencem à natureza de nosso intelecto e são, assim, criados com ele, e, por outro lado, se eles não representam coisas, isto não significa que as coisas criadas (essências e existências) não sejam (ou ao menos não possam ser) criadas em conformidade com eles.

⁵Digo “quase espinosista”, pois embora Espinosa defenda a existência da necessidade e da imanência vinculando a essência de Deus às essências dos modos que ele causa em si, sua definição do que pertence à essência de uma coisa (EII def.2) lhe permite recusar que exista uma relação de identidade entre as essências dos modos e a essência da substância absolutamente infinita, ou seja, de Deus.

Deus estabeleceu como leis na natureza e, assim, anunciar que foi essa tese que lhe permitiu encontrar os fundamentos da física a partir da consideração de um Deus que, embora inteligível, é para nós incompreensível⁶.

Não temeis, eu vos peço, assegurar e publicar por toda parte que foi Deus quem estabeleceu essas **leis na natureza**, assim como um rei estabelece leis no seu reino. **Ora, não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender, se nosso espírito se dirige a considerá-la**, e todas são *mentibus nostris ingentiae*, assim como um rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos, se ele também tivesse esse poder. Ao contrário, não podemos compreender a grandeza de Deus, ainda que a conheçamos. Mas o fato mesmo de a julgarmos incompreensível nos faz estimá-la mais; assim como um rei tem mais majestade quando é menos familiarmente conhecido por seus súditos, a condição, todavia, que eles não pensem por isso que não têm rei, e que o conheçam bastante para dele não duvidar (Descartes, 2012, p. 208; FA, Tomo I: 258-261; AT I: 143-146 - grifos meus).

Esta passagem inaugural é enfática quanto ao fato das verdades matemáticas (que exemplificam aqui apenas um subconjunto do que a doutrina de Descartes considera como verdades eternas) serem estabelecidas não **em Deus**, mas como **leis na natureza e ideias inatas em nossas mentes**, e que é graças a este *status* de criatura que nós podemos compreendê-las. Ora, se as essências/verdades eternas criadas por Deus fossem criadas em Deus e fossem constitutivas da sua essência, não haveria comensurabilidade entre elas e nossa mente e parece que elas deveriam ser tão incompreensíveis quanto ele, ou então que ele deveria ser tão compreensível quanto elas, o que enfraqueceria sua transcendência e majestade.

É verdade que na carta a Mersenne de 6 de maio de 1630 Descartes utiliza uma expressão que poderia sugerir uma relação mais próxima entre a essência de Deus e as essências eternas das criaturas, pois ele afirma que “a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser, e a única de onde **procedem** todas as outras” (Descartes, 2012, p.209; FA t. I: 264-266; AT I: 149-150 - grifo meu). O uso do termo “procedem” poderia sugerir uma relação de derivação necessária vinculando intrinsecamente Deus e suas criaturas, tal como é defendido pelas teorias da emanção e da imanência⁷. Porém, não apenas a sequência da carta insiste na incomensurabilidade existente entre a incompreensibilidade da verdade eterna da existência de Deus (e a

⁶Descartes distingue em sua obra entre o ato de compreender (*comprehendere*), pelo qual o intelecto abarca de forma exaustiva a totalidade dos elementos constitutivos de um objeto, e o ato de entender (*intelligere*), pelo qual o intelecto atinge efetivamente um objeto sem conhecê-lo em sua totalidade. Como afirma Descartes na carta a Mersenne de 27 de maio de 1630: “Sei que Deus é o autor de todas as coisas. Digo que sei, e não que o concebo nem que o compreendo; pois podemos saber que Deus é infinito e onipotente, embora nossa alma sendo finita não o possa compreender nem conceber (...) pois compreender é abraçar pelo pensamento, mas para saber alguma coisa basta tocá-la pelo pensamento”. Esta distinção é particularmente importante quando se trata de defender que nós temos algum saber ou acesso intelectual ao ser infinito, sem que isso implique qualquer subordinação ou mesmo comensurabilidade entre ele e nós. (Descartes, 2012, p. 209; FA t. I: 264-266; AT I: 149-150 - grifo meu).

⁷Ambas defendem que os efeitos decorrem necessariamente da essência da causa. Porém, no caso da causa emanativa, os efeitos extrapolam a causa (como no exemplo dos raios do sol que Descartes mencionará na carta a Mersenne de 27 de maio de 1630), enquanto na causa imanente os efeitos são produzidos na própria causa e nela permanecem.

da sua potência) e a compreensibilidade das verdades eternas por ele criadas⁸, mas a carta a Mersenne de 27 maio de 1630 recusará explicitamente qualquer interpretação da noção de procedência em termos de emanação (e a *a fortiori* de imanência):

Pois é certo que ele é tanto o autor da essência quanto da existência das criaturas. Ora, essa essência nada mais é que essas verdades eternas, **as quais eu não concebo emanar de Deus como os raios do sol**, mas sei que Deus é o autor de todas as coisas e que essas verdades são alguma coisa, e, por conseguinte, que Deus é o autor delas (Descartes, 2012, p.210; FA t. I: 267-268; AT I: 151-153 - grifo meu).

A autoria das essências/verdades eternas por Deus exclui qualquer relação de derivação necessária e de interioridade entre eles, como reafirma Descartes na sequência da carta: “E é certo que essas verdades não são mais necessariamente conjugadas à sua essência que as outras criaturas”⁹. Isso significa que as essências/verdades eternas criadas não fluem da essência de Deus como propriedades necessárias das quais essa essência seria uma causa formal. O início dessa carta precisa, aliás, que o único gênero de causalidade envolvido na criação, estabelecimento ou autoria das essências e das existências é a causa eficiente e total.

Vós me perguntais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*? Eu vos respondo que é *in eodem genere causae* que ele criou todas as coisas, isto é, *ut efficiens & totalis causa*. Pois é certo que ele é tanto o autor da essência quanto da existência das criaturas (Descartes, 2012, p.213; FA t. II: 877-878; AT IX: 235-236).

Esta mesma referência exclusiva à causalidade eficiente é reafirmada nas Respostas às Sextas Objeções, ponto 8:

E não é preciso perguntar em que gênero de causa essa bondade, nem todas as outras verdades, tanto matemáticas quanto metafísicas, dependem de Deus. Pois, tendo sido os gêneros de causas estabelecidos por aqueles que talvez não pensassem nesta razão de causalidade, não haveria motivo para se espantar caso eles não lhe tivessem dado nome. Mas, no entanto, eles lhe deram um nome, pois ela pode ser chamada eficiente, da mesma maneira que a vontade de um rei pode ser dita a causa eficiente da lei, embora a própria lei não seja um ser natural, mas apenas (como dizem na Escola) um ser moral (Descartes, 2012, p. 218; FA t. II: 877-878; AT IX: 235-236).

É importante destacar nesta passagem a retomada por Descartes da analogia com o rei por ele utilizada na primeira carta, pois ela reforça sua intenção constante de enfatizar a absoluta independência e soberania do ato criador e a distância intransponível

⁸“(…) porque compreendem perfeitamente as verdades matemáticas, e não aquela da existência de Deus, não é nenhuma maravilha se não creem que elas dependem dele. Mas eles deveriam julgar, ao contrário, que visto que Deus é uma causa cuja potência ultrapassa os limites do entendimento humano, e que a necessidade dessas verdades não excede nosso conhecimento, que elas são algo de menor e de sujeito a esta potência incompreensível” (Descartes, 2012, p.209; FA t. I, p.264-266; AT I: 149-150).

⁹Esta ausência de conexão necessária é reafirmada também na Carta ao Padre Mesland de 2 de maio de 1644: “E ainda que Deus tenha querido que algumas verdades fossem necessárias, isto não equivale a dizer que ele as tenha necessariamente querido; pois querer que elas fossem necessárias é completamente diferente de querê-lo necessariamente, ou de ser necessitado a querê-lo” (Descartes, 2012, p.214; FA, t. III: 74-75; AT IV: 118-119).

que ela estabelece entre a onipotência incompreensível de Deus e os efeitos que ele causa fora de si, isto é, as suas criaturas, sejam elas essências/verdades eternas ou existências temporais¹⁰. A causa eficiente mantém nestes casos uma transcendência em relação a todos os efeitos que ela produz como distintos dela¹¹. Por fim, a distinção entre a essência de Deus e as das coisas por ele criadas é também reiterada em uma passagem das Respostas às Sextas Objeções, ponto 6, onde Descartes afirma, a partir da discussão sobre a diferença existente entre a indiferença que convém à liberdade divina e aquela que convém à liberdade humana, que “não há essência que possa convir de uma mesma maneira a Deus e à criatura” (Descartes, 2012, p. 212; FA t. II, p. 872-874; AT IX: 232-234). Assim, se as essências eternas criadas por Deus fossem criadas em Deus, fossem constitutivas da sua essência e a ela fossem idênticas, parece que Descartes seria obrigado a manter entre Deus e essas essências as relações de imanência, necessidade e univocidade que ele recusa em todos estes textos.

Ora, Ethel Rocha conhece muito bem estes textos. Por que, então, ela defende uma interpretação que enfatiza a necessidade da livre ação criadora de Deus e a identidade entre sua essência e as essências/verdades eternas por ele criadas? Como ela tenta evitar a pressão para derivar desta identidade a atribuição a Descartes de uma concepção imanentista desta relação?

2.2 Análise e discussão da reconstrução argumentativa de Ethel Rocha

2.2.1 A leitura necessitarista

Em sua interpretação, Ethel Rocha se apoia fortemente em dois elementos fundados na tese cartesiana da simplicidade divina, segundo a qual entender, querer e criar são em Deus uma só e mesma ação¹²: um elemento textual e outro ancorado nas conclusões que ela extrai de sua reconstrução da tese da simplicidade. O elemento textual se encontra em uma resposta de Descartes na *Conversação com Burman* a uma objeção que este

¹⁰Que as criaturas são criadas fora de Deus é explicitamente mencionado em uma passagem da Terceira Meditação em que Descartes explicita a ideia de Deus: “Além do mais, aquela [ideia] pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e Criador universal de todas as coisas que estão **fora dele**; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas” (FA, t. II: 438; AT IX: 32 - grifo meu).

¹¹Esta distinção entre a causa eficiente e seu efeito é sustentada também nas Respostas às Quintas Objeções, ponto I: “(...) Quanto ao que dizeis que ‘vos parece duro ver estabelecer algo de imutável e eterno **distinto** de Deus’, teríeis razão se se tratasse de uma coisa existente, ou apenas se eu estabelecesse algo de tal forma imutável que sua própria imutabilidade não dependesse de Deus” (FA t. II: 827 - grifo meu). A cláusula introduzida pela expressão “ou apenas se” tem a função de indicar que as essências/verdades eternas criadas são tão distintas de Deus quanto as existências, embora sua eternidade e imutabilidade dele dependam.

¹²Cf. Carta ao Padre Mesland de 2 de maio de 1644: “Pois a ideia que nós temos de Deus nos ensina que não há nele senão uma única ação, toda simples e toda pura; o que estas palavras de santo Agostinho exprimem muito bem: *Quia vides ea, sunt*, etc. [Porque tu vês estas coisas, elas são etc.], pois em Deus *videre* [ver] e *velle* [querer] não são senão uma mesma coisa” (Descartes, 2012, p.214-215; FA t. III: 74-75; AT IV: 118-119).

jovem teólogo coloca à tese da simplicidade que Descartes havia reiterado no artigo 23 do Livro I dos seus *Princípios da Filosofia*. Segundo Burman,

Há decretos de Deus que nós podemos nos representar como não executados e susceptíveis de mudar; eles não se identificam, portanto, na unicidade de sua ação com o próprio Deus, pois então seria necessário excluir que eles possam, ou ao menos que eles tenham podido, ser separados dele. Tal é, por exemplo, o caso do decreto de criar o mundo, e decretos semelhantes, aos quais Deus foi totalmente indiferente.

Em sua resposta, Descartes afirma que:

Nada do que é em Deus difere realmente de Deus, bem mais, tudo o que é em Deus é sempre o próprio Deus (...) E de nada serve objetar que esses decretos teriam podido ser separados dele; esta fórmula, com efeito, é dificilmente admissível. Com efeito, embora Deus seja indiferente a todas as coisas, no entanto, é de maneira necessária que ele as decretou assim, pois ele quis necessariamente o melhor, embora tenha sido por sua vontade que ele o tenha feito tal. Não deveríamos dissociar aqui necessidade e indiferença nos decretos de Deus: embora ele tenha feito tudo com a mais inteira indiferença, no entanto ele o fez ao mesmo tempo com a mais inteira necessidade (Descartes, 2012, p. 218-219; Descartes, 1981, p.96-100; AT V: 166-167).

A estreita associação estabelecida nessa passagem entre indiferença e necessidade nos decretos de Deus contrasta fortemente com as outras passagens de Descartes em que ele afirma que Deus cria as verdades como necessárias, mas sempre enfatiza que isso não significa que ele foi necessitado a criá-las. No entanto, a identidade e a inseparabilidade entre Deus e seus decretos afirmada nesta resposta parecem implicar que não apenas Deus as criou como necessárias, mas que ele não poderia deixar de criá-las ou seja, que ele foi necessitado a criá-las. Evidentemente, Ethel Rocha assinala que essa “necessidade indiferente” não implica nenhuma coerção externa sobre Deus, mas ao identificar a indiferença da liberdade divina com uma espécie de necessidade interna que decorre da sua essência ela adota uma leitura de estilo espinosista que não parece compatível com o constante esforço empreendido por Descartes em manter a transcendência incompreensível da onipotência de Deus, em sustentar a inaptidão das nossas categorias modais para descrever o exercício de sua livre ação criadora e, por isso mesmo, usar constantemente a noção de indiferença para caracterizá-la¹³. Como, então, lidar com o evidente contraste entre este texto e as outras passagens de Descartes?

¹³Descartes jamais utiliza diretamente a noção modal de contingência para designar o ato divino de livre criação. Tendo em vista que a caracterização lógica das noções modais depende do princípio de não-contradição e que este princípio é ele mesmo livremente criado por Deus (cf. Carta a Mesland de 2 de maio de 1644: “Deus não pode ter sido determinado a fazer com que fosse verdade que os contraditórios não possam ser conjuntamente, e que, consequentemente, ele pôde fazer o contrário” (Descartes, 2012, p.214), nem a contingência nem a necessidade são noções adequadas para descrever o ato de livre criação. Esta me parece ser a razão pela qual Descartes prefere usar a noção de indiferença e comparar a ação divina com a gratuidade ou arbitrariedade da ação de um rei. O uso da noção de contingência para descrever o ato da vontade divina poderia dar a impressão enganadora de que se trata de uma escolha entre alternativas possíveis, o que não é o caso pois nada precede nem motiva o ato de livre criação. Trata-se, assim, de um ato espontâneo, porém inteiramente gratuito (o que a noção de necessidade interna mascara).

Uma possibilidade óbvia consiste em recusar o caráter autenticamente cartesiano dessa passagem, tendo em vista que ela não é do próprio punho de Descartes e sua precisão repousa sobre o grau de confiabilidade que atribuímos à memória de Burman. Ela não possui, portanto, a autoridade dos textos redigidos por Descartes ou por ele revisados. No entanto, embora seja um fato que ela não foi redigida por Descartes, há outros intérpretes que defendem o valor da *Conversação com Burman* como testemunho fiel do seu pensamento¹⁴ e, além disso, a mera desconsideração desse texto não fornece por si só uma resposta satisfatória a um problema que decorre de uma tese indiscutivelmente cartesiana: a tese da simplicidade divina. Talvez Descartes tenha se dado conta da pressão necessitarista que decorre dessa tese e das tensões que essa pressão suscita em relação à sua defesa da transcendência incompreensível e da gratuidade do ato criador, mas é importante ressaltar que mesmo nesta resposta Descartes se abstém de endossar totalmente a leitura necessitarista, pois ele enfatiza, ao final da passagem, que “não cabe aos nossos raciocínios conhecer isto, e jamais devemos nos vangloriar ou nos dar tanta licença a ponto de submeter a natureza e as operações de Deus à nossa razão” (Descartes, 2012, p.218-219; Descartes, 1981, p. 96-100; AT V: 166-167).

Essa observação final de Descartes nos remete ao cerne da dificuldade que se refere ao alcance e ao valor epistêmico de nossas descrições da natureza e das operações de Deus. A distinção cartesiana entre entender (*intelligere*) e compreender (*comprehendere*)¹⁵ pretende sustentar uma posição de equilíbrio, segundo a qual a inteligibilidade de Deus exclui, por um lado, que sua transcendência seja inefável e que a linguagem que utilizamos para descrevê-lo desemboque na pura equivocidade, enquanto sua incompreensibilidade afasta, por outro lado, o risco da univocidade. Com efeito, é preciso salientar que essa incompreensibilidade não possui apenas o sentido quantitativo da impossibilidade de abarcar a totalidade das perfeições que se encontram em Deus, mas também um sentido qualitativo segundo o qual as perfeições divinas que nós efetivamente atingimos pelo pensamento, e das quais encontramos vestígios em nós, jamais se encontram nele tal como se encontram em nós. Como Descartes afirma nas Sextas Respostas: “não há essência que possa convir de uma mesma maneira a Deus e à criatura”. Ocorre, no entanto, que entre as perfeições que concebemos em Deus se encontra precisamente uma “simplicidade ou unidade absoluta, que abrange e contém todos os seus outros atributos, e da qual não encontramos em nós, ou alhures, nenhum exemplo (...) E, por seu intermédio, sabemos que nenhuma das coisas que concebemos estar em Deus e em nós, e que consideramos nele por partes e como se fossem distintas, por causa da fraqueza de nosso entendimento, e que experimentamos como tais em nós, não convêm a Deus e a nós na forma denominada unívoca nas Escolas”¹⁶. Ora, a inexistência de exemplos ou vestígios desta simplicidade “em nós ou alhures” parece tornar difícil, ou mesmo impossível, satisfazer as condições mínimas de uma inteligibilidade positiva mediante a aplicação de um procedimento analógico. Com efeito, como a simplicidade é explicitamente indicada por Descartes como o atributo que impede a univocidade,

¹⁴É o caso de Jean-Marie Beyssade, em sua excelente edição, tradução e comentário desta obra (Descartes, 1981).

¹⁵Cf. nota 6.

¹⁶Cf. Respostas às Segundas Objeções, AT IX: 108.

e uma vez que ela própria não é conhecida por analogia, sua inteligibilidade parece ser imposta apenas negativamente pela exclusão da possibilidade de aplicar a Deus as únicas distinções reconhecidas por Descartes como tendo alcance ontológico, a saber, a distinção real, a distinção modal e mesmo a distinção de razão racionada¹⁷, uma vez que esta, segundo a escolástica, é uma distinção de razão *cum fundamento in re*. Assim, parece que somos obrigados a reconhecer que as distinções que atribuímos a Deus não correspondem a nenhuma distinção em Deus, sendo apenas maneiras imperfeitas de a mente finita pensar Deus mediante meras projeções que decorrem da “fraqueza de nosso entendimento” e, por isso, são marcadas por uma inadequação ineliminável¹⁸.

Fica claro que o problema do valor epistêmico de nossas descrições da natureza e das operações de Deus acima mencionado não é um problema específico da interpretação de Ethel Rocha, mas um problema que decorre da tese da simplicidade e que se coloca para qualquer interpretação que reconheça o papel central que essa tese desempenha na justificação da doutrina da livre criação das verdades eternas. Quanto à importância central desta tese, aliás, estou inteiramente de acordo com Ethel Rocha. Afinal, é ela que impede que se defenda, como fazem Tomás de Aquino e Leibniz, que as verdades eternas poderiam depender do intelecto de Deus (poderiam ser essências incriadas que habitam no seu intelecto) sem serem criaturas dependentes da sua vontade livre. Mas isso, evidentemente, supõe a aceitação de alguma distinção forte entre as faculdades e as operações do entendimento e da vontade de Deus. Assim, é por negar qualquer fundamento em Deus para estabelecer esta distinção que Descartes pode argumentar, contra aqueles que submetem a vontade de Deus ao seu entendimento, que se uma verdade fosse independente da vontade de Deus, deveria ser também independente do seu entendimento, e se depende do seu entendimento, deve depender igualmente da sua vontade. A tese da simplicidade exclui assim qualquer possibilidade de estabelecer uma hierarquia entre as faculdades, pois sem distinção não pode haver nem subordinação do entendimento à vontade nem da vontade ao entendimento.

Porém, o acordo quanto à importância da tese da simplicidade e quanto ao problema que dela decorre no que tange ao alcance e ao valor epistêmico de nossas descrições de Deus não nos permite esquecer, como observa Alquié, que uma vez que “só podemos nos representar esta unidade [das faculdades] a partir da nossa própria experiência, que é precisamente a da separação das duas faculdades”¹⁹, é preciso escolher uma linguagem para descrevê-la, e é patente que Descartes manifesta em seus textos uma nítida preferência pela linguagem da vontade sobre a do entendimento. É esta preferência que o leva a caracterizar a liberdade divina como liberdade de indiferença e a pensar o *mo-*

¹⁷Cf. Carta a Mersenne de 27 de maio de 1630: “querer, entender e criar são em Deus uma mesma coisa, sem que um preceda o outro, *ne quidem ratione*”. FA, t. 1: 268. Cf. também Respostas às Sextas Objeções, ponto 6: “(...) E não falo aqui de uma simples prioridade de tempo, mas digo bem mais que foi impossível que uma tal ideia tenha precedido a determinação da vontade de Deus por uma prioridade de ordem, de natureza, ou de razão racionada, como a nomeiam na Escola (...)”.

¹⁸Ethel Rocha reconhece este ponto ao afirmar que “como vimos em relação aos diferentes atributos a considerarmos em Deus, a diferença entre o ato de Deus e o próprio Deus só pode ser uma distinção de razão, isto é, **uma distinção que não corresponde a uma distinção em Deus, mas que consiste apenas de um modo da mente finita pensar Deus**” (Rocha, 2016, p.46 - grifo meu).

¹⁹Cf. FA t. II: 872, nota 2.

das operandi da ação divina como um ato de criação que estabelece arbitrariamente as verdades eternas. A escolha desta linguagem para descrever a ação de Deus atesta sua adesão à transcendência divina e sua resistência à leitura de tendência espinosista que, ao privilegiar a linguagem do entendimento sobre a da vontade, acaba por substituir a livre criação das verdades eternas pela afirmação da verdade eterna (logo, necessária) dos decretos divinos²⁰.

O ponto mais problemático, no entanto, da interpretação proposta por Ethel Rocha não se encontra na ênfase necessitarista que ela dá à tese da simplicidade divina, mas na consequência imanentista que ela extrai ao afirmar uma identidade entre a essência de Deus e as essências/verdades eternas que, segundo ela, Deus causa nele mesmo, de modo que elas seriam constitutivas da sua essência e a ela idênticas.

2.2.2 A leitura imanentista das essências eternas

É no capítulo “A natureza de Deus e a criação” que Ethel Rocha passa “a argumentar em favor da tese de que Deus cria essências e verdades nele mesmo, como seus próprios pensamentos, o que significa que ele causa a si próprio, e no mesmo único ato, instancia algumas dessas verdades e essências na mente finita e algumas (ou todas) no mundo atual” (Rocha, 2016, p.45). O capítulo defende que no mesmo ato simples Deus causa as essências em três modos de existência: como ele próprio, instanciadas no mundo atual e instanciadas como ideias inatas na mente finita (*Ibid.* p.56). Importa examinar aqui o argumento que a conduz a defender a identificação da essência de Deus com as essências/verdades eternas causadas em si. Eis os passos do argumento apresentados nas páginas 45-46:

(i) “Se Deus é puro pensamento em ato, então sua essência é constituída pelos ‘conteúdos de pensamento’, por assim dizer”.

(ii) Dada a simplicidade de Deus “seu ato de pensar e os conteúdos exibidos por este ato são uma e a mesma coisa”.

(iii) Dada a simplicidade, não apenas Deus não tem modos, nem partes, mas a distinção entre as suas faculdades é apenas de razão (consiste apenas em um modo de pensar da mente finita). Logo, “os diferentes atos que podemos pensar como sendo seus diferentes atos são, na verdade, idênticos ao ato que ele é”.

(iv) “O que quer que esteja **envolvido** no ato de ser de Deus é também idêntico a Deus”.

(v) “Deus é um ato de pensar e, nessa medida, idêntico a este ato e a tudo envolvido neste ato”.

²⁰Cf. TTP, cap. IV: “Desse modo, dizer a respeito de Deus que ele quis e decidiu, desde toda a eternidade, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou dizer que ele entende essa mesma verdade, equivale a dizer a mesma coisa. Donde segue que as afirmações e as negações formuladas por Deus envolvem sempre uma necessidade, ou seja, uma verdade eterna”. Para uma análise minuciosa de como a tese cartesiana da livre criação das verdades eternas foi recebida e trabalhada por Espinosa, tanto como intérprete da filosofia de Descartes quanto como filósofo, e da importância da tese da simplicidade divina nesta recepção e transformação, ver Gleizer (2023a).

(vi) “Se, como vimos, aquilo que seria o ‘conteúdo do seu pensamento’ são todas as essências e verdades, então Deus é o mesmo que essas essências e verdades”.

(vii) “Se (...) seu ato criativo [de Deus] envolve **ao menos** criar as essências e verdades como ele próprio, a essência de todas as coisas, então temos que admitir que Deus é auto causado (...)” (grifo meu).

Discutirei na parte final deste artigo a conexão entre a tese da livre criação das verdades eternas e a tese da *causa sui* afirmada em (vii) e em diversos momentos do livro. Porém, aproveito esta passagem para chamar a atenção para um grave problema que a expressão “ao menos” revela. Com efeito, se Deus é idêntico a tudo o que está envolvido no ato simples que ele é de ser/pensar/querer/criar, então ele deveria ser idêntico não apenas às essências/verdades eternas, mas também à existência das coisas temporais extensas e pensantes, pois ele igualmente as pensa, quer e cria neste ato único. Dadas as formulações utilizadas por Ethel Rocha em seu argumento, não parece haver nenhuma razão para restringir a identidade de Deus às essências eternas que a expressão “ao menos” destaca. Porém, mesmo que se formule um argumento para defender esta restrição, a mera afirmação da identidade entre a essência de Deus e as essências eternas cujo *status* de criatura é explicitamente defendido pela tese da livre criação das verdades eternas acarreta por si só uma consequência herética inaceitável para Descartes.

O que conduz Ethel Rocha a defender a tese da identidade entre Deus e tudo o que está envolvido no seu ato de pensar/querer/criar e como ela procura evitar a consequência herética que dela decorre? Pelas passagens citadas acima, fica claro que é novamente a tese da simplicidade que fornece o fio condutor da sua argumentação. Porém, ela assume sem problematizar uma distinção entre o ato de pensamento e os “conteúdos de pensamento” em Deus que exerce igualmente uma função capital na sua argumentação²¹. A aceitação dessa distinção a aproxima dos intérpretes que defendem uma leitura platônica moderada do *status* ontológico das essências eternas²², em particular da interpretação de Rozemond segundo a qual as essências eternas seriam realidades objetivas contidas na mente de Deus²³. No meu entender, é essa distinção ato/conteúdo, aliada à sua articulação com a interpretação platônica moderada, que

²¹Na realidade, as aspas colocadas por Ethel Rocha (2016) na expressão “conteúdos de pensamento”, bem como a passagem em que ela afirma que “não há, portanto, algo que seja o conteúdo exibido no que seria o intelecto de Deus quando ele pensa. Deus é idêntico a um único ato de pensar que, precisamente, do ponto de vista de Deus, consiste em um único ato/conteúdo de ser pensamento desde a eternidade” (Rocha, 2016, p.45), atestam que ela reconhece a existência de uma dificuldade. Porém, ela não a discute e acaba assumindo a interpretação platônica moderada que aponto na sequência do texto.

²²Para o reconhecimento dessa proximidade (mas não de uma identidade) interpretativa, cf. Rocha (2016), p.46, nota 17, onde Ethel Rocha remete a Schmaltz (1991) e Rozemond (2008) para defender a tese da identidade entre Deus e as verdades eternas.

²³Rozemond (2008, p. 42 – grifo meu): “*whereas Schmaltz argues that the eternal truths are identical with divine decrees, acts of the divine will, I will propose that they are the contents of such decrees, they have objective being in God’s mind. Or, to speak more intuitively, essences have objective being in God’s mind. We may, perhaps a bit crudely but conveniently, call this a moderate Platonism: the eternal truths have a form of being external to human minds as well as to the entire creation, but not external to God. This view is importantly distinct from outright Platonism - the view*

acarreta a consequência herética imanentista que Ethel Rocha extrai da tese da simplicidade divina, pois é ela que a conduz a sustentar que as essências eternas livremente criadas por Deus devem ser “conteúdos de pensamento” imanentes a Deus.

Não é possível discutir aqui em detalhes a engenhosa interpretação proposta por Rozemond (2008) para tentar oferecer uma solução ao clássico problema do *status* ontológico das essências eternas (e seu consequente *locus*), mas cabe destacar alguns pontos problemáticos que me parecem inviabilizá-la e que me parecem ser aceitos implicitamente na interpretação de Ethel Rocha. Com efeito, Rozemond (2008) defende que se possa estabelecer uma continuidade entre a mente humana e a mente divina no pensamento de Descartes, e que a teoria da ideia formulada na Terceira Meditação teria uma abrangência geral e poderia, com algumas alterações, ser aplicada também a Deus²⁴. Estas alterações dizem respeito ao fato de que Deus, sendo imutável, não pode ter modos e, portanto, suas ideias, diferentemente das nossas, não podem ser consideradas como modos do seu pensamento. Apesar disso, Rozemond (2008) procura sustentar que a noção de realidade objetiva, na medida em que este tipo de realidade não designa uma existência atual, mas apenas uma realidade dotada de um *ens diminutum*, poderia ser atribuída a Deus sem que a multiplicidade dos diversos conteúdos mentais das ideias ameace a simplicidade divina, pois entre estes diversos conteúdos, assim como entre eles e Deus, haveria apenas uma distinção de razão.

Ora, a afirmação de uma “continuidade entre a mente humana e a mente divina” não pode evidentemente implicar nenhuma univocidade. Por outro lado, já vimos o quanto a aplicação do procedimento analógico no caso da simplicidade é extremamente problemática e o quanto a distinção de razão de que nos utilizamos para representar as operações de Deus, não tendo nenhum fundamento em Deus, é desprovida de qualquer alcance ontológico e acaba por se reduzir a uma projeção antropomórfica inadequada que corre o risco de pensar Deus “à nossa imagem e semelhança”. Ora, a noção cartesiana de realidade objetiva da ideia, ainda que designe um tipo de realidade ontologicamente inferior à realidade formal, possui suficiente densidade ontológica para exigir uma causa eficiente que tenha, em última análise, ao menos tanta realidade

that essences exist separately from human minds, the creation, as well as God”. Cabe observar que na passagem grifada Rozemond parece se esquecer de que as essências/verdades eternas também são criaturas.

²⁴Cf. ROZEMOND, 2008, p.46: “if God merely knew them eternally as opposed to creating them, it would seem that they would also have to have objective being in his mind, according to Descartes’s own philosophy of mind. In the Third Meditation he argued in a perfectly general way that for ideas we can distinguish between their formal and objective reality, where objective reality derives from the object of thought having objective being in the mind: the objective reality of the thought of God derives from God existing objectively in the mind. The continuity between human and divine minds in Descartes’s thought is further confirmed by the fact that he saw his use of the term ‘idea’ as an extension from its traditional use in analysis of God’s thought to the realm of human thought. He makes this explicit in a reply to Hobbes: ‘I have used this word [idea] because it was already commonly used by philosophers to signify the forms of the perceptions of the divine mind, although we recognize no imagination in God’s mind’ (AT 7: 181)”. Cf. também a nota 14 (p.47) em que ROZEMOND (2008) reitera que Descartes apenas estende o significado de ideia da mente de Deus para a mente humana, sem negar a legitimidade de atribuir realidades objetivas ao intelecto infinito.

formal quanto ela contém de realidade objetiva²⁵. Rozemond (2008) argumenta que, assim como a mente finita pode ser a causa eficiente das realidades objetivas das suas ideias (com exceção da ideia de Deus), Deus pode ser a causa eficiente das realidades objetivas das suas ideias. Porém, ela não extrai daí a conclusão de que o reconhecimento da densidade ontológica dos conteúdos das ideias assim causadas por Deus é incompatível com a mera distinção de razão que elas teriam entre si e em relação a Deus (diferentemente do que ocorre na mente humana onde as ideias podem manter em relação a ela e entre si uma dupla distinção modal). Rozemond tampouco enfrenta a consequência herética que decorre do fato de que as essências eternas que Deus causaria como realidades objetivas em seu intelecto seriam criaturas que, segundo sua leitura, teriam apenas uma distinção de razão em relação ao criador. Por fim, não há nenhum texto em que Descartes afirme que as essências eternas são realidades objetivas em Deus e, salvo engano, tampouco há textos em que ele afirme explicitamente que há ideias em Deus²⁶. Sua tese da livre criação das essências/verdades eternas rompe com qualquer forma de exemplarismo. Isso significa que, em decorrência da simplicidade divina, de sua onipotência e de sua transcendência em relação às criaturas, a distinção “ato/conteúdo de pensamento” não pode significar a mesma coisa em nós e em Deus. Se em nossa mente finita o conteúdo pensado é um dado imanente ao ato de pensar, no espírito infinito de Deus o conteúdo pensado/decretado é criado, de modo que, como toda criatura, ele deve ser causado fora de Deus²⁷. Em suma, a interpretação platônica moderada das essências eternas como realidades objetivas em Deus é incompatível com o *status* de criatura que Descartes lhes confere.

Vejamos, por fim, como Ethel Rocha procura escapar da consequência herética da afirmação de uma identidade entre Deus e as essências eternas por ele criadas mediante o uso da noção cartesiana de causa eminente. Ela reconhece o perigo dessa consequência ao mencionar em uma nota a crítica de L. Nolan (1997) à interpretação de T. Schmaltz (1991) que, assim como Rozemond (2008), também atribui as essências à mente de

²⁵Cf. Terceira Meditação (AT IX: 33; FA t. II: 440): “por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua ideia, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem, por conseguinte, que essa ideia tire sua origem do nada”.

²⁶Como vimos na nota 24, Rozemond (2008) considera que a resposta de Descartes à objeção de Hobbes que insiste em assimilar as ideias às imagens “pintadas na fantasia corporal” forneceria uma passagem que confirmaria diretamente a legitimidade de atribuir ideias a Deus. Ora, nesta resposta Descartes está preocupado apenas em defender que não há nada de problemático em sustentar que a noção de ideia pode designar uma realidade puramente intelectual e, portanto, imaterial, pois ela foi assim comumente usada pelos filósofos para significar “as formas das concepções do entendimento divino” (*Œuvres philosophiques*, t. II: 612). Ora, o fato dele se basear neste uso tradicional para defender a pertinência do seu uso do termo “ideia” para designar uma realidade representacional imaterial não implica que, em virtude de outras razões que não decorrem da natureza imaterial de Deus, ele não seja levado a recusar a legitimidade de atribuir realidades objetivas a Deus.

²⁷Como indiquei na nota 10, que as criaturas são criadas fora de Deus é explicitamente mencionado em uma passagem da Terceira Meditação na qual Descartes está formulando sua teoria da realidade objetiva da ideia: “Além do mais, aquela [ideia] pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e **Criador universal de todas as coisas que estão fora dele**; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas” (FA t. II: 438; AT IX: 32 - grifo meu).

Deus. Nessa nota, Ethel Rocha (2016, nota 20, p.48-49) afirma que:

Parece, entretanto, possível escapar da objeção de Nolan recorrendo-se à tese também cartesiana de que Deus contém eminentemente todas as coisas: o que Deus cria ao criar sua própria essência como as essências de todas as coisas é criar-se com o poder absoluto de criar na existência todas as coisas: como veremos mais tarde neste trabalho, conter eminentemente todas as coisas pode significar apenas que a essência de Deus é o poder absoluto de criar todas as coisas. Embora Deus em um certo sentido não seja idêntico à sua criação, sua essência imaterial e infinita contém eminentemente e é a causa da existência de todas as coisas.

E nas considerações finais da seção II ela reitera:

(...) somos levados a pensar que conter/ser eminentemente todas as essências significa apenas ter o poder imenso de criar todas as coisas nele mesmo, no mundo atual e na mente finita. Se Deus contém eminentemente todas as coisas, se Deus é um único ato de pensamento/criação, então, conter eminentemente só pode significar que tudo que ele pensa (e por isso cria nele mesmo) ele pode, pelo mesmo ato, instanciar no mundo atual e/ou na mente finita” (Rocha, 2016, p.87).

Segundo essas passagens, dizer que Deus é eminentemente todas as coisas ou que ele as contém eminentemente é apenas dizer que Deus, em virtude da imensidão da sua potência, tem o poder absoluto de criar todas as coisas. Porém, dada a tese de que Deus é puro ato simples de pensar/querer/criar, parece seguir-se que sua potência absoluta não pode ser uma mera virtualidade não atualizada, mas que tudo o que ele pode criar ele efetivamente cria, de modo que as essências eternas são dotadas de uma realidade efetiva que, por hipótese, ele cria em si e como idênticas a si pelo mesmo ato simples em que ele é *causa sui*. Ora, como aplicar neste caso a noção de causa eminente? A causa eminente é uma causa eficiente que contém mais realidade ou perfeição que seu efeito, onde a expressão “mais realidade ou perfeição” não possui apenas um significado quantitativo, mas também qualitativo. Ora, qual o sentido de afirmar que Deus poderia ser a causa eminente de essências eternas que constituem a sua própria essência e com ela se identificam? Como Ethel Rocha conecta estreitamente a tese da livre criação das verdades eternas à tese da *causa sui*, isso implicaria em afirmar que Deus é causa eminente de si. Ora, Deus, sendo infinito e perfeitíssimo, não pode ter mais realidade ou perfeição que ele mesmo! Ele deveria, portanto, ser a causa formal (no sentido cartesiano de uma causa eficiente que possui tanta realidade quanto o seu efeito) das essências eternas que com ele se identificam, mas, como dito antes, isto introduziria uma comensurabilidade que aboliria a transcendência que Descartes sempre sustenta entre Deus e suas criaturas, sejam elas as essências eternas ou as existências no tempo.

Concluo, portanto, que a interpretação que atribui necessidade, imanência e identidade vinculando a essência de Deus às essências eternas que ele cria livremente não encontra respaldo nos textos de Descartes e é excluída pela sua defesa constante da transcendência divina e pela concomitante exclusão de univocidade entre a mente divina e a mente humana. A pressão em favor da necessidade, imanência e identidade que pode ser derivada da tese da simplicidade divina em outros horizontes metafísicos é sempre contrabalançada, e mesmo anulada, no caso de Descartes por sua defesa intransigente da transcendência incompreensível da potência infinita de Deus e sua recusa

de qualquer comensurabilidade entre o criador e suas criaturas. Além disso, embora a noção de causa eminente possa ser vinculada à perfeição infinita de Deus e possa ser utilizada para explicar a criação das essências eternas e das existências temporais, ela não pode, como procurei argumentar acima, ser usada para explicar a auto causação de Deus, pois Deus não pode ter mais perfeição que ele mesmo. Ora, a causa eminente é um tipo de causa eficiente no sentido estrito, único gênero de causa que Descartes reconhece em sua explicação da noção de criação. A defesa cartesiana da tese da *causa sui*, no entanto, ainda que se utilize de uma analogia com a causa eficiente para manifestar o sentido positivo que a expressão “ser por si” recebe em Deus, remete em última análise à causa formal (no sentido aristotélico desta expressão). Isso gera uma tensão em relação à terceira tese de Ethel Rocha, segundo a qual a tese de que Deus é *causa sui* é a única que pode garantir a tese da livre criação das verdades eternas. Vejamos este último ponto.

2.3 *Causa sui* e livre criação das verdades eternas

Ethel Rocha não se contenta em afirmar em seu livro que as teses cartesianas da concepção positiva da *causa sui* e da livre criação das verdades eternas possuem fundamentos comuns, uma vez que ambas repousam sobre a consideração da potência inesgotável e incompreensível de Deus e sobre a sua simplicidade (a qual exclui não apenas qualquer distinção entre pensar, querer e criar, mas também entre a essência e a existência de Deus), mas adota uma posição mais forte ao defender que a tese da *causa sui* “é o único meio disponível para Descartes garantir sua tese de que Deus livremente cria as verdades eternas, visto que estas constituem sua própria essência” (Rocha, 2016, p.67)²⁸. Evidentemente, Ethel Rocha não pretende sustentar que na cronologia do desdobramento do pensamento metafísico de Descartes a tese da *causa sui* precede a da livre criação, uma vez que é o inverso que ocorre. Sua interpretação se situa no nível da ordem das razões, isto é, na perspectiva da reconstrução argumentativa e não na ordem da gênese temporal das ideias. Porém, mesmo na perspectiva da ordem das razões a afirmação me parece excessiva e problemática. Excessiva, pois o fato de que ambas as teses possuem fundamentos comuns não parece autorizar que uma delas seja tomada como a única garantia da outra, mas apenas que ambas encontram sua garantia nesses fundamentos comuns. Problemática, pois estes mesmos fundamentos comuns são fontes de tensões entre elas. Com efeito, dos atributos da onipotência e da simplicidade podemos inferir que é por um só e mesmo ato simples que Deus é simultaneamente causa de si e criador de todas as coisas (essências eternas e existências no tempo). Porém, como assinalai acima, se Descartes jamais hesita em

²⁸Cf. também ROCHA, 2016, p.47. “O fato destas duas teses – a saber, a da livre criação das verdades eternas e a de Deus como *causa sui* – estarem, de modo relevante, conectadas sugere que a tese cartesiana de que Deus é causa de si não é simplesmente uma consequência de sua abordagem mais geral acerca da causalidade, como afirmam por exemplo Gilson (1930) e, mais tarde, Machamer e MaGuire (2009). Antes, ele é uma exigência decorrente da sua tese da livre criação: a tese da auto causação de Deus parece ser o único modo disponível para garantir a tese de que Deus cria livremente as verdades e essências que, como vimos, são idênticas a ele próprio”.

afirmar que o único gênero de causalidade envolvido na criação das essências eternas e das existências no tempo é a causa eficiente considerada no sentido estrito (pois Deus, como causa eminente e transcendente, é realmente distinto das criaturas), a evolução da elaboração da noção positiva de causa *sui* a partir da discussão desencadeada pelas Primeiras Objeções de Caterus e, sobretudo, pelos esclarecimentos fornecidos nas Respostas às Quartas Objeções formuladas por Arnauld, conduz Descartes a precisar que o tipo de causalidade envolvido na *causa sui* não é propriamente a causa eficiente, mas antes a causa formal (no sentido aristotélico) cujo sentido positivo, no entanto, se torna manifesto para nós graças a uma analogia com a causa eficiente. Graças a esta analogia, Descartes pretende mostrar como a onipotência de Deus fornece a razão positiva pela qual Deus não tem propriamente uma causa eficiente. Como ele afirma nas Quartas Respostas: “[visto] que essa potência inesgotável, ou esta imensidão de essência, é muito positiva, por isso eu disse que a razão ou a causa (*causa sive ratio*) pela qual Deus não precisa de causa é positiva”.

Não é preciso examinar aqui em detalhes a evolução da discussão e a função do uso da analogia na clarificação da positividade que deve ser conferida à noção de *causa sui*, pois basta o reconhecimento por parte de Descartes de que a causa formal nela envolvida não é propriamente uma causa eficiente para compreender a dificuldade que decorre de fazer da tese da *causa sui* a garantia da tese da livre criação das verdades eternas. Com efeito, a dificuldade consiste em entender como um só e mesmo ato causal simples pode ser a causa formal positiva da existência de Deus e a causa eficiente estrita das criaturas. É importante deixar claro que esta dificuldade não se confunde com a de entender como um único ato simples pode produzir uma multiplicidade de efeitos tão diversos quanto a existência eterna de Deus, as essências/verdades eternas e as existências no tempo, mas em entender como um só e mesmo ato absolutamente simples pode se exercer segundo dois tipos de causalidade distintos, de modo a garantir que a *causa sui* e a *causa rerum* não se digam no mesmo sentido.

O contraste a este respeito com a posição de Espinosa pode ser esclarecedor, pois, assim como Descartes, Espinosa defende que Deus é causa de si e causa das essências e das existências de todas as coisas²⁹. Porém, ao rejeitar a transcendência divina, a noção de criação e o uso da analogia, Espinosa pode sustentar de forma coerente não apenas que Deus é “causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”³⁰, mas também que “no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas”³¹. Ou seja, em Espinosa, a unicidade do ato simples pelo qual Deus é causa imanente de si e das coisas é acompanhada da univocidade da causalidade e da necessidade que vincula a ação causal de Deus a todos os seus efeitos³². Descartes, no entanto, não pode aceitar essas teses heréticas. Ao preservar a noção de criação e a transcendência divina, Descartes é obrigado a distinguir o sentido em que Deus pode ser dito causa *sui* do sentido em que ele, no mesmo ato, pode ser dito criador

²⁹Cf. EIP 25: “Deus é causa eficiente não apenas das existências das coisas, mas também de suas essências”.

³⁰Cf. EIP 18.

³¹Cf. EIP 25, escólio.

³²Cf. EIP 16.

das essências e das existências. Como *causa sui*, Deus é causa formal positiva (mas não causa eficiente) de si; como livre criador, Deus é causa eficiente (mas não causa formal) das essências eternas e das existências no tempo. Ora, essa diferença de sentido causal impede, no meu entender, que a tese da *causa sui* possa ser tomada como a garantia da tese da livre criação das verdades eternas³³.

Para concluir, eu diria que, embora Ethel Rocha assinale em duas passagens que o compromisso de Descartes com a transcendência divina distingue o seu tratamento da causalidade divina daquele que lhe é conferido por Espinosa³⁴, sua interpretação das teses da *causa sui*, da livre criação das verdades eternas e do vínculo entre elas possui uma tonalidade herética “quase espinosista”. Essa interpretação explora reais dificuldades envolvidas na concepção cartesiana da simplicidade divina. Porém, ela não me parece dar o devido peso aos efeitos hermenêuticos e argumentativos que o compromisso intransigente de Descartes com a defesa da transcendência divina, seu apego à concepção criacionista de Deus e sua recusa da univocidade exercem no bloqueio das consequências “quase espinosistas” que sua interpretação inadvertidamente acaba por lhe imputar.

Referências Bibliográficas

CARRAUD, V. *Causa sive Ratio: la Raison de la cause de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002.

DESCARTES, René. *Œuvres Philosophiques*. Traduction: Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1973. 3 t.

DESCARTES, René. *L'Entretien avec Burman*. Traduction: Jean-Marie Beysade. Paris: PUF, 1981.

³³A tensão entre os dois sentidos de causalidade envolvidos nessas duas teses também é trabalhada por Schmaltz em um interessante artigo dedicado a examinar qual seria a resposta cartesiana à questão leibniziana: por que existe o ser e não nada? Neste artigo Schmaltz (2011), defende que a causalidade formal positiva envolvida na tese da *causa sui* permite afirmar que Deus é a *ratio* (mas não a causa eficiente) da sua própria existência, enquanto a causalidade eficiente envolvida no ato de livre criação permite afirmar que Deus é a causa (mas não a *ratio*, pois a onipotência e a indiferença do ato de criação excluem que ele possa ser motivado por quaisquer razões) das criaturas. Schmaltz examina um problema particularmente importante para a discussão acerca do escopo da tese da livre criação das verdades eternas que decorre da afirmação de que Deus não é propriamente causa eficiente de si. Com efeito, se Deus é causa formal de si (ainda que esta causa seja pensada por analogia com a causa eficiente), então ele não é causa eficiente das verdades eternas acerca dele. Isso limitaria o escopo da doutrina da livre criação das verdades eternas, pois as verdades necessárias sobre Deus não seriam criaturas. Haveria, assim, uma classe de verdades eternas incriadas que teriam uma necessidade mais forte do que aquela que Deus confere livremente às verdades eternas criadas. Schmaltz apresenta algumas passagens de Descartes que podem ser interpretadas como indo nesta direção, mas reconhece que há outras que vão na direção contrária e conclui que Descartes não teria conseguido formular uma posição consistente a este respeito.

³⁴Cf. p.49 (nota 21) e p.87.

DESCARTES, René. Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. Tradução: Marcos André Gleizer. **Analytica**, Rio de Janeiro, v.16 n. 1 e 2, p. 203-219, 2012.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antonio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Edição bilíngue.

ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GLEIZER, M. A. Descartes e a livre criação das verdades eternas. In: GLEIZER, M. A. **Metafísica e Conhecimento**: ensaios sobre Descartes e Espinosa. Rio de Janeiro: Eduerj, 2014.

GLEIZER, M. A. Espinosa e a teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas. In: MARQUES, E. (org.). **Subjetividade e Natureza**. Curitiba: Kotter, 2023a.

GLEIZER, M.A. Observações sobre *Causa sui*, Infinitude e Potência em Espinosa e Descartes. In: GONÇALVES, M.; ASMUTH, C. (org.): **Deus e Natureza**: o infinito na filosofia. Curitiba: Kotter, 2023b.

ROCHA, Ethel Menezes. **Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes**. Curitiba: Kotter, 2016.

ROZEMOND, M. *Descartes's Ontology of the Eternal Truths*. In: HOFFMAN, P., OWEN, D.; YAFF, G. (eds): **Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy**: essays in honor of Vere Chappell. Toronto: Broadview Press, 2008.

SCHMALTZ, T. *Causa sui and Created Truth in Descartes*. In: WIPPEL, J (ed.). **The Ultimate Why Question: Why is there anything at all rather than nothing whatsoever?** Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2011.

O *status* incriado das verdades eternas segundo Malebranche ¹

Fellipe Pinheiro de Oliveira²
CEFET-RJ

3.1 Introdução

As verdades eternas constituem um tema de grande interesse no século XVII que diz respeito a discussões de caráter metafísico e epistemológico acerca da questão da fundamentação da possibilidade do conhecimento universal. O debate mencionado, que remonta a tradições filosóficas da antiguidade, envolve, **grosso modo**, uma disputa entre concepções que negam a universalidade do conhecimento e outras que a defendem³.

¹A primeira e mais importante nota desse artigo é a da expressão da minha imensa admiração pelo trabalho e pela pessoa de Ethel Menezes Rocha. Filósofa num sentido preciso da palavra, encantou-me desde a minha juventude pela agudeza de pensamento, rigor argumentativo e dedicação cuidadosa à formação de seus alunos. Ethel ensinou a mim e a mais de uma geração de estudantes, professores e pesquisadores a estudar/fazer filosofia. Celebro sua existência e agradeço todo o aprendizado dedicando-lhe esse texto cujo tema gira em torno de uma sabida inquietação intelectual sobre a qual diversas vezes divergimos.

²O presente artigo foi elaborado no período de licença para estudos de pós-doutorado concedido pelo CEFET-RJ e realizado no *Centre d'Histoire des philosophies modernes de la Sorbonne* (HIPHIMO) na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

³Entre os que defendem, Emanuela Scribano (2013) trata de duas concepções opostas de acesso às verdades universais no campo das teorias do conhecimento de inspiração platônica, a saber, o inatismo e a participação (imediata) na verdade incriada. Segundo a autora, essa oposição teórica sobre o acesso às verdades é explorada por uma longa tradição da qual faz parte santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, I, q.84, arts. 3 e 5), que distingue o inatismo platônico da concepção defendida por Agostinho, a saber, a visão em Deus das razões eternas. A diferença fundamental entre essas concepções é que o inatismo compreenderia que as verdades podem ser encontradas no espírito finito e a visão em

Relativamente a esse ponto, a noção de eternidade da verdade parece já conter em si uma posição, qual seja, o reconhecimento da viabilidade do conhecimento universal. Fundado em verdades que, por sua eternidade, seriam imutáveis e, enquanto tal, servir-lhe-iam de alicerce último, o conhecimento seria garantido como certo, estável e não sujeito aos sabores das transformações.

Herdeiro de uma história filosófica rica na capacidade de interrogação e de produção de explicações acerca desse problema, o século XVII europeu apresenta uma novidade: o aparecimento de uma querela⁴ a respeito das verdades eternas que opõe, de um lado, a tese da livre criação divina dessas verdades e, de outro, a tese tradicional da não criação delas. Como é amplamente sabido, Descartes é responsável pela proposição da concepção de que Deus cria livremente tudo, inclusive as verdades eternas⁵. Entre outras, sua motivação pode ser interpretada como sendo a de reservar à potência divina a absoluta independência que lhe cabe: Deus não poderia estar sujeito a nada, nem mesmo a verdades eternas que serviriam de guias orientadores para a criação; não há nada que Deus não possa.

A tese cartesiana anteriormente citada inaugura, como já indicado em nota, uma série de desacordos entre seus sucessores. O dissenso que nos interessa aqui é o desenvolvido por Malebranche, a partir do qual pretendemos examinar a interpretação do filósofo sobre o tema das verdades eternas, a conciliação entre a independência divina e a imutabilidade das verdades e seu lugar garantidor da univocidade do conhecimento.

3.2 Verdades eternas e Deus

Como anteriormente mencionado, o pano de fundo da temática das verdades eternas é, em termos gerais, a ancoragem do conhecimento verdadeiro em algo que garanta sua validade universal. Ora, se é admissível que tais verdades existam, questões sobre onde elas estão, qual é o seu lugar, bem como qual é a sua natureza e que acesso se pode ter a elas impõem-se como forma de completar uma explicação que seja satisfatória na pretensão de fundar a referida universalidade. A história da filosofia formulou diferentes respostas a essas perguntas e interessa-nos aqui, inicialmente, considerar uma tradição que remete a, pelo menos, santo Agostinho e que toma as verdades eternas como imutáveis e incriadas porque constitutivas da própria natureza divina. A concepção agostiniana de que as verdades eternas encontram-se em Deus e são como

Deus, ao contrário, localizá-la-ia fora do espírito finito. Como veremos ao longo do texto, Malebranche, em diálogo com essa tradição, adota a tese da visão em Deus como justificativa da possibilidade do conhecimento verdadeiro, posicionando-se contra o inatismo defendido por Descartes.

⁴Cf. o artigo de RODIS-LEWIS (1985). Nele, a autora propõe um estudo-inventário acerca das polémicas em torno da tese da livre criação das verdades eternas entre os discípulos do cartesianismo, que se estende até o século XVIII. São apresentadas décadas de debates que opuseram pensadores como Malebranche, Leibniz, Foucher, Desgabets, Regis, Huet, entre outros, que mostram, segundo a autora, como a tese cartesiana não foi nem abandonada, nem esquecida por seus sucessores.

⁵“(…) as verdades matemáticas, as quais vós nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele, assim como todo o resto das criaturas. Efetivamente, é falar de Deus como de um Júpiter ou Saturno, e assujeitá-lo ao Estiges e aos Destinos, dizer que essas verdades são independentes dele” (a Mersenne, 15 de abril de 1630: AT I: 145 – tradução de minha responsabilidade).

modelos gerais⁶ para tudo o que é, pode ser entendida como uma alternativa teórica que responde as questões anteriormente citadas. Ao afirmar que as verdades constituem a natureza perfeita de Deus e defender que lá elas são vistas pelos humanos, o Bispo de Hipona pretende esclarecer que é a perfeição divina que sustenta o caráter universal das verdades. A partir dessa teoria, o filósofo não apenas assevera a existência delas, mas também a disponibilidade de essas verdades serem conhecidas pelos seres humanos em função da participação intelectual deles na racionalidade, ou na luz divina que os ilumina. Nas *Confissões* (livro XII, capítulo XXV, §35), Agostinho, em torno do tema da consonância universal da verdade, expõe em linhas gerais a teoria que acabamos de sintetizar:

Se ambos vemos que é verdade o que tu dizes, e se ambos vemos que é verdade o que eu digo, onde, pergunto eu, o vemos nós? Nem eu, sem dúvida, o vejo em ti, nem tu em mim, mas vemo-lo ambos na imutável Verdade que está acima das nossas inteligências. Não discutindo nós da própria luz do Senhor nosso Deus, por que razão havemos de disputar sobre o pensamento dos outros, ao qual não podemos contemplar como se contempla a Verdade imutável? (Agostinho, 1973, p.277; BA, XIV, 402).

Segundo nossa leitura, no trecho destacado localizam-se tanto os elementos fundacionistas quanto a referência à teoria da iluminação divina. A verdade imutável não se acha nos intelectos particulares dos humanos, nem pode neles ser fundamentada, mas está numa racionalidade superior, que as excede, e que é a luz divina disponível para a contemplação. Aqui, em outra passagem encontrada no *De libero arbitrio* (II, XII, 33), o texto agostiniano parece deixar mais clara a teoria da iluminação divina quando descreve o modo pelo qual os humanos são esclarecidos da verdade imutável e suscita a compreensão de que ela não pode pertencer ao domínio humano:

(...) Consequentemente, de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não as poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se ela e oferece-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar a realidade invariavelmente verdadeira. É ela semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo. Ora, a respeito de algo que pertence assim universalmente a todos os que raciocinam e compreendem, poder-se-ia dizer que pertence como própria à natureza particular de alguém? (Agostinho, 2014, p.78; BA, VI, 278).

Por fim, também no *De libero arbitrio* (II, XIII, 37), Agostinho identifica claramente a verdade a Deus: “eis que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo (...) a própria Verdade que se fez homem (...)” (Agostinho, 2014, p.81; BA, VI, 286)⁷. A teoria agostiniana parece perfazer, portanto, o caminho explicativo de uma teoria do conhecimento universal que conta com uma

⁶Na obra *A cidade de Deus*, livro XI, cap. 10 encontramos uma passagem que corrobora a tese do exemplarismo divino de santo Agostinho: “Deus nada fez sem disso se aperceber (...). Mas se tudo fez conscientemente, Ele não fez, evidentemente, senão o que já antes tinha conhecido. Daí ocorrer ao nosso espírito algo de maravilhoso mas realmente verdadeiro: para nós este Mundo não poderia ser conhecido se não existisse – mas para Deus, se não fosse conhecido, não poderia existir” (BA, XXXV, 68).

⁷Cf. *De libero arbitrio* (II, XV, 39): Agostinho, 2014, p.83; BA, VI, 290.

noção de verdade eterna e incriada, identificada com a natureza divina e da qual os humanos participam à medida que têm sua própria racionalidade esclarecida pela luz divina dessas verdades. Como mencionado anteriormente, é a perfeição divina que garante o *status* eterno e imutável de determinadas verdades à medida que elas são constitutivas da sabedoria de Deus, que, por sua suma perfeição, age segundo ela.

Essa tradicional concepção agostiniana conduz à seguinte interrogação teológica (com implicação filosófica): como é possível compatibilizar a onipotência e a independência divinas com a tese de que Deus age segundo as verdades incriadas constantes de sua sabedoria? Seria Deus limitado, constrangido na sua onipotência por essas verdades eternas, isto é, o Deus todo-poderoso não poderia tudo? Ele está submetido, é dependente dessas verdades, que seriam regras gerais da ação divina? Consoante com nossa interpretação, a fim de resguardar a onipotência e a independência de Deus frente ao quadro de problemas consecutivos da tese tradicional da imutabilidade das verdades eternas, Descartes propõe a tese alternativa da livre criação divina delas. Essa tese defende que as verdades são estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele⁸, ao contrário do que pensa a tradição que remonta a santo Agostinho. Conforme Descartes, não admitir que Deus seja inteiramente livre e potente para criar, inclusive o sistema de verdades em vigor (que, nessa perspectiva, poderia ser outro), é tomá-lo como um Júpiter ou Saturno, ou seja, uma entidade que, apesar de poderosa, estaria sujeita a determinações externas a si mesmo.

É nesse contexto teórico que se insere a concepção de Malebranche sobre as verdades eternas. Em torno desse tema, a filosofia malebranchista apresenta um dos seus grandes afastamentos com relação ao pensamento cartesiano. Desde a publicação de *De la recherche de la vérité*, em 1674, até a maturação de suas obras posteriores, o oratoriano realiza uma objeção à tese cartesiana em debate. E o faz mobilizando certa releitura da referência agostiniana que o permite construir uma argumentação própria com intenções de refutar Descartes. Além do exame da posição de Malebranche, pretendemos avançar nesse texto a hipótese de que a motivação de sua crítica à tese cartesiana é a manutenção da garantia da possibilidade do conhecimento seguro e universal e da univocidade das ciências. Como veremos em seguida, esses são aspectos que, segundo o autor da *Recherche*, não podem ser assegurados em um plano no qual Deus pudesse livremente não criar as verdades tais quais elas são.

3.3 A defesa da existência de uma razão universal

No *Esclarecimento VIII*, é com as seguintes palavras que Malebranche responde a uma objeção segundo a qual a vontade livre de Deus, seja ela qual for, sobrepor-se-ia a qualquer verdade ou ordem:

Então, tudo está do avesso. Não há mais ciência, mais moral, mais provas incontestáveis da religião. Essa consequência é clara para aquele que segue passo-a-passo esse falso princípio de que Deus produz a ordem e a verdade por uma vontade inteiramente livre (OC III: 84-85)⁹.

⁸Cf. cartas a Mersenne: 15 de abril de 1630: AT I: 135-147; 06 de maio de 1630: AT I: 148-150; 27 de maio de 1630: AT I: 151-154. Sextas Respostas, §6 e §8: AT IX: 232-234 e AT IX: 235-236.

O oratoriano parece tomar a tese em discussão como contraditória com uma ontologia e uma epistemologia que permitam qualquer conhecimento universal não apenas da ordem do ser, mas das regras da moral e das verdades da religião. A livre criação da ordem e das verdades é figurada como incompatível com a permanência necessária que o ordenamento da realidade deve ter para que seja possível algum conhecimento desse tipo. Se Deus pode(ria) fazer tudo diferentemente do que é, significa que, do ponto de vista metafísico, não há nenhuma garantia de que as coisas sejam como são de modo necessário. E tudo podendo ser de outra maneira implica um relativismo por ele visto como insuperável.

Esse argumento encontra-se melhor desenvolvido no *Esclarecimento X*, no qual podemos identificar duas etapas, a saber, a defesa da existência de uma razão universal; e uma demonstração do caráter independente e incriado dessa razão. Nessa seção, abordaremos a primeira delas, que podemos denominar de argumento da objetividade do conhecimento. Inicialmente, Malebranche defende que o que caracteriza a humanidade frente aos outros animais é a capacidade de conhecer a verdade¹⁰, isto é, de ter acesso a um domínio objetivo no qual as ideias e suas relações de igualdade ou diferença¹¹ são universal e necessariamente determinadas: “não há quem não convenha que todos os homens são capazes de conhecer a verdade” e que há uma concordância entre os filósofos de que “o homem participa de uma certa razão a qual ele não determina” (OC III: 129). Essas compreensões de partida confluem para a elaboração de uma afirmação da objetividade do conhecimento como algo que é independente da experiência particular e deve situar-se, ou estar baseada, numa instância necessária e imutável que explica sua universalidade. Dito de outra maneira, o raciocínio malebranchista sustenta que o fato de termos acesso a verdades que se impõem a nós, independentemente de nossas singularidades, conduz a uma interrogação sobre sua fonte, que será identificada com a existência de um domínio, que ele concebe como a **Razão universal**. É nessa esfera que estão fundadas essas verdades e é lá que temos acesso a elas. O argumento malebranchista nessa passagem pode ser, segundo nossa leitura, reconstruído da seguinte maneira: nós constatamos verdades – para seguir o exemplo de Malebranche, nós constatamos “por exemplo, que 2 vezes 2 fazem 4 e que é necessário preferir seu amigo a seu cachorro” (OC III: 129). Para além disso, nós constatamos que outras pessoas também têm acesso e compartilham das mesmas verdades constatadas por nós, pois “não há homem no mundo que não o possa ver tão bem quanto eu” (OC III: 129). Em seguida, nós compreendemos que essas verdades não dependem de nós e nem dos outros, pois elas não respondem às particularidades das pessoas, não são devidas a nenhuma forma singular de proceder: “ora, eu não vejo essas verdades nos espíritos dos outros, como os outros não as veem no meu” (OC III: 129). E, por fim, somos levados a conceber

⁹As citações da obra de Malebranche serão referenciadas pela sigla OC, seguida pelo número do tomo em algarismos romanos e o número da página em algarismos arábicos de acordo com a edição padrão das *Ouvres complètes de Malebranche* publicadas sob a direção de ROBINET, A. Paris: Vrin-CNRS, 1958-1974. As traduções das passagens são de minha responsabilidade, salvo indicação em nota de rodapé.

¹⁰Cf. *Esclarecimento X*: OC III: 129.

¹¹Malebranche define a verdade como uma relação de igualdade ou de desigualdade entre ideias. Cf. *Esclarecimento X*: OC III: 136.

que essas verdades fazem parte de uma esfera, de um modo de relacionar e de encadear conteúdos, isto é, de uma razão, que deve ser universal: “é necessário, então, que haja uma Razão universal que ilumine a mim e a todas as inteligências que existem” (OC III: 129). Em resumo, se as verdades que constatamos são as mesmas alcançadas por outrem independentemente de nós e deles, então há forçosamente um modo de razoar, de concatenar as coisas que é em si mesmo necessário e universal¹². Eis a explicação, segundo Malebranche e com embasamento agostiniano, para o fato de que possa haver um acordo acerca das verdades entre os humanos, pois, como ele diz, “se a razão que eu consulto não fosse a mesma que responde aos chineses, é evidente que eu não poderia estar tão seguro quanto estou de que os chineses veem as mesmas verdades que eu vejo” (OC III: 129).

3.4 O caráter independente e incriado da razão universal

A segunda etapa da argumentação consiste num esclarecimento acerca dessa razão universal da qual os humanos participam. Trata-se de algo que é imutável e necessário (algo de estável e de permanente em si e por si mesmo), como o argumento da objetividade do conhecimento foi capaz de apontar: “a razão que todos os espíritos consultam é uma Razão imutável e necessária” (OC III: 130). Porém, além disso, é também algo infinito. Por essa noção de infinitude é compreendido que a razão universal da qual se fala abrange uma cifra de tal maneira ilimitada e irrestrita de objetos inteligíveis, que não cessam de se desdobrar e apontar novas configurações e possibilidades, que o espírito humano não pode esgotar. Segundo Malebranche, com exceção de Deus, não há nenhum ser que possa abarcar essa razão e sua infinidade de relações: “o espírito [humano] vê claramente o infinito nessa soberana Razão, ainda que ele não o compreenda” (OC III: 131) em função de sua própria limitação e finitude.

Ora, a caracterização da razão universal como infinita e inesgotável leva a uma conclusão fundamental para seu esclarecimento: ela é eterna e incriada. Como o oratoriano pode chegar a essa conclusão? De acordo com nossa leitura, é o aspecto da infinitude que demarca a razão universal de que se vem falando (lugar da objetividade do conhecimento) como a própria razão divina. Antes de sua designação como infinita, seria admissível concebê-la como um sistema de conexão das coisas criado por

¹²É pertinente ressaltar que nesse contexto de defesa da objetividade do conhecimento, Malebranche convoca precisamente santo Agostinho na estrutura argumentativa e na alusão a uma passagem das *Confissões* na qual justamente o tema em questão está sendo desenvolvido. A passagem completa em que o oratoriano retoma Agostinho é a seguinte: “ora, eu não vejo essas verdades nos espíritos dos outros, como os outros não as veem no meu. É necessário, então, que haja uma Razão universal que ilumine a mim e a todas as inteligências que existem” (OC III: 129). O trecho original de Agostinho é o seguinte: “Se ambos vemos que é verdade o que tu dizes, e se ambos vemos que é verdade o que eu digo, onde, pergunto eu, o vemos nós? Nem eu, sem dúvida, o vejo em ti, nem tu em mim, mas vemo-lo ambos na imutável Verdade que está acima das nossas inteligências. Não discutindo nós da própria luz do Senhor nosso Deus, por que razão havemos de disputar sobre o pensamento dos outros, ao qual não podemos contemplar como se contempla a Verdade imutável?” (*Confissões* XII, XXV, 35: Agostinho, 1973, p.277, BA XIV, 402). Apresentamos a passagem de Agostinho no início do texto como um dos fundamentos de sua compreensão das verdades eternas.

Deus que é imutável e necessário na sua coerência interna. Mas a infinitude conduz inevitavelmente à consideração de que essa razão é tal qual a divina, pois, nas palavras do filósofo, “há apenas o ser universal e infinito que encerra em si mesmo uma razão universal e infinita” (OC III: 131). Como, segundo Malebranche, o que caracteriza as criaturas é que elas são seres particulares e finitos, então é preciso concluir que a razão universal e infinita da qual os humanos participam quando alcançam as verdades a que têm acesso não é criada: “todas as criaturas são seres particulares; a razão universal não é, então, criada. Todas as criaturas não são infinitas; a razão infinita não é, então, uma criatura” (OC III: 131).

Em síntese, com o argumento da infinitude da razão, o autor da *Recherche* situa a razão universal em Deus ao estabelecer uma equivalência entre o modo de razoar que fora apontado pelo argumento da objetividade do conhecimento e a razão divina¹³. Devido à sua infinitude, a razão universal é equiparada e reconhecida como aquela que somente um ser como Deus encerra. E, assim sendo, os atributos da imutabilidade e da necessidade nela reconhecidos desde o princípio pela experiência de verdades como as da matemática, por exemplo, ganham outras significações, a saber, a eternidade e a independência. Não se trata, como aventado anteriormente, de um sistema particular de conexões com uma coerência interna, mas da própria estrutura basilar de uma lógica de articulação das coisas; o princípio a partir do qual é possível que haja qualquer realidade organizada; uma sabedoria – para usar o vocabulário malebranchista – que consiste no parâmetro de estabelecimento daquilo que é: “a razão que nós consultamos não é somente universal e infinita; ela é ainda necessária e independente, e nós a concebemos num certo sentido mais independente que o próprio Deus” (OC III: 131).

A razão universal é incriada, isto é, é eterna e sua eternidade dota-a, necessariamente, de independência com relação a qualquer poder da vontade. A razão universal é concebida por Malebranche como ponto de partida e não como resultado da onipotência divina. E é essa a conformação fundamental da concepção do oratoriano sobre o *status* incriado das verdades eternas. Uma vez especificada a existência da razão universal que nos ilumina, é preciso concluir que as verdades (relações entre as ideias) que a compõem devem ser eternas, imutáveis e incriadas. Apenas isso pode sustentar que haja um conhecimento objetivo, a saber, encontrar-se numa ordem de concatenamento das coisas que seja imutável, necessária e independente. Poder não seguir essa ordem, revogá-la, estabelecer outro sistema de elos significa, segundo Malebranche, romper

¹³É interessante destacar um aspecto estilístico que parece corroborar com a interpretação proposta por nós de que a qualificação da razão como infinita, ou seja, como a razão divina, leva sua compreensão para o patamar do absoluto, coisa que antes não era evidente. Malebranche, às vezes, opta por grafar o termo razão com letra minúscula quando se refere, de modo geral, ao sistema coerente de concatenação das ideias no qual as verdades alcançadas pelos humanos estão baseadas. Entretanto, quando ele faz menção à qualificação dessa razão como aquela que é equivalente a Deus, o termo é grafado com letra maiúscula, tal como em “a razão que todos os espíritos consultam é uma Razão imutável e necessária” (OC III: 130); ou em “é evidente que essa mesma Razão é infinita” (OC III: 130); assim como em “se é verdade que a Razão da qual todos os homens participam é universal, se é verdade que ela é infinita, se é verdade que ela é imutável e necessária, é certo que ela não é diferente da do próprio Deus” (OC III: 131). Encontramos a mesma marcação em “a razão do homem é sujeita a erro, mas (...) não se deve imaginar que a Razão que o homem consulta seja corrompida (...)” (OC III: 189).

com a possibilidade de um conhecimento universal. É isso que significa a ciência do avesso diante da hipótese cartesiana de que Deus cria livremente as verdades eternas presente no *Esclarecimento VIII* citado anteriormente. E reforçado no *Esclarecimento X*:

se as verdades e as leis eternas dependessem de Deus, se elas tivessem sido estabelecidas por uma vontade livre do Criador, de forma mais direta, se a Razão que nós consultamos não fosse necessária e independente, parece-me evidente que não haveria mais ciência verdadeira e que bem seria possível enganar-se se se assegurasse que a aritmética ou a geometria dos chineses é semelhante à nossa (OC III: 132).

3.5 Contra a tese da livre criação das verdades eternas

Contudo, é mesmo incompatível com o conhecimento universal que Deus seja o criador das verdades eternas? Parece legítimo conceder que a onipotência divina possa criá-las como universal e necessariamente válidas de modo irrevogável. Essa questão tem por função duas coisas, a primeira é formular o que pode ser lido como contra objeções cartesianas ao argumento do relativismo; e a segunda, é destacar a possível insuficiência dos argumentos apresentados até agora para a refutação da tese de Descartes – já que, supostamente, Deus poderia criar verdades necessárias e imutáveis¹⁴.

Numa espécie de réplica, no entanto, Malebranche observa que a necessidade exigida pela validade perene e universal das verdades eternas é incompatível com a indiferença de uma vontade criadora que é livre de qualquer orientação: “eu não posso conceber a necessidade na indiferença, eu não posso conceder juntas duas coisas tão opostas” (OC III: 132). Segundo o oratoriano, há uma incompatibilidade entre liberdade e necessidade que inviabiliza que as verdades possam ser livremente criadas e, ao mesmo tempo, eternas e imutáveis¹⁵. Não há nenhuma garantia de que a livre criação divina das verdades, baseada única e exclusivamente na sua onipotência e excluída qualquer condicionante (tal como uma ordem ou sabedoria guias), termine por estabelecer um sistema perenemente estável. Como Deus pode tudo indiferentemente, é plausível conceber que as verdades poderiam ser outras, ou mesmo que ele possa simplesmente voltar atrás, alterar a forma da conexão das coisas, bem como estruturá-la diferentemente dependendo do tempo, do lugar, das pessoas etc. Como o próprio autor questiona: “vê-se claramente que Deus não possa cessar de querer aquilo que ele quis por uma vontade inteiramente livre e indiferente?” (OC III: 132). Sua perspectiva é a de reforçar a problemática que se concentra na relação entre uma noção de liberdade divina concebida

¹⁴ “[A maior parte dos homens] imagina que as leis eternas e as verdades imutáveis são estabelecidas como tais por uma vontade livre de Deus, e é isso que fez o Sr. Descartes pensar que Deus pudesse fazer com que 2 vezes 4 não fossem 8 e que os três ângulos de um triângulo não fossem iguais a dois retos, pois **não há ordem, diz ele, nem lei, nem razão de bondade e de verdade que não dependa de Deus**; e que é ele **que de toda a eternidade ordenou e estabeleceu como soberano legislador as verdades eternas**”* (*Ecl. VIII: OC III*: 85-86). *Malebranche cita Descartes nessa passagem em itálico. Cf.: Sextas Respostas, art. 8 (AT IX: 235-236).

¹⁵ Essa posição de Malebranche que assinala a incompatibilidade entre a livre criação e a eternidade das verdades ressoa a compreensão de santo Agostinho de que é contraditória a noção de criatura eterna. Cf. *A Cidade de Deus*, livro XII, cap. 16 (BA, XXXV, 198): “(...) para que não digamos haver alguma [criatura] coeterna ao Criador, o que a fé e a sã razão condenam”.

como absolutamente indiferente e as exigências de perpetuidade das verdades eternas¹⁶. Não há nenhuma evidência de que as coisas se acordem dessa maneira.

Todavia, o oratoriano oferece ainda um segundo argumento contrário à tese cartesiana. Supondo a viabilidade do estabelecimento, por Deus, de um sistema de conexão de verdades imutáveis e necessárias, ele questiona onde nós humanos podemos ter acesso a um tal decreto. A questão, parece-nos aqui, é sobre qual é o indício de que esse decreto seja indispensável para a existência de verdades eternas; sobre qual é a evidência de que ele exista. Segundo nossa interpretação, Malebranche aponta para o que seria um raciocínio espúrio dos cartesianos, que, dada a experiência da imutabilidade pertencente às verdades e leis eternas, deduziriam que ela resulta do referido decreto. Numa clara petição de princípio, os cartesianos tomá-lo-iam como condição para as verdades eternas sem antes terem atestado sua existência, segundo o filósofo: “eles veem claramente esse decreto, pois eles aprenderam dele que a imutabilidade é assegurada às verdades e às leis eternas; mas onde eles o veem?” (OC III: 132). Esse decreto é da ordem da ficção do espírito derivada de um raciocínio falacioso, conclui Malebranche¹⁷. “é uma imaginação sem fundamento” (OC III: 133). E isso seria assim, pois – à parte a ausência de representação desse decreto – a interrogação sobre a causa das verdades eternas não decorre naturalmente delas. Mas, ao contrário, elas exibem por si mesmas sua perenidade e imutabilidade. Verdades como as da matemática são percebidas desde sempre de acordo com sua necessidade absoluta e uma questão sobre sua causa, ou sobre a determinação delas como verdadeiras, não se coloca diante da evidência que elas portam. A não ser “que se desvie a vista de sua luz” (OC III: 133), ou seja, que se ignore que é por sua natureza mesma que as verdades eternas são imutáveis e inde-

¹⁶De acordo com Marion (1996, p.198) e Moïsuc (2020, p.71-72), no *Esclarecimento X*, Malebranche volta sua crítica para a formulação da tese cartesiana da livre criação das verdades eternas elaborada nas Sextas Respostas. Segundo eles, trata-se de uma enunciação mais fraca da teoria cartesiana, se comparada com aquela presente nas cartas a Mersenne de 1630, pois não envolve o embasamento teológico lá presente. Para nós, Marion sugere, a partir desse apontamento, que Malebranche desenvolve os termos de sua crítica por desconhecimento do referido alicerce teológico, como se de posse dele, ele pudesse enfim concordar com Descartes. Entretanto, Moïsuc (2020, p.73), aponta que Malebranche não compartilha da concepção cartesiana sobre a indistinção das faculdades de Deus. Na realidade, não apenas ele distingue entendimento e vontade, como procura mostrar que a vontade onipotente de Deus é apenas executora dos desígnios que são constituídos pela infinita sabedoria divina, contra a qual Deus não pode agir (Cf. OC XVI: 87). Dessa forma, consideramos que o oratoriano estabelece uma crítica à tese da livre criação das verdades eternas em si que passa: 1) pela recusa da compatibilidade entre indiferença e necessidade (Deus não cria sem razão); 2) pela discussão de que a referida tese está baseada na noção de decreto divino, o que Malebranche reputa como uma ficção fruto da imaginação; e 3) pela defesa de que somos esclarecidos por Deus por meio da manifestação de uma razão universal – tal como se verá ao longo da discussão.

¹⁷Segundo Marion (1996, p.199-200), a livre criação das verdades eternas não pode ser representada por um conceito porque ela é condição de possibilidade para qualquer conceito. Contudo, esse aspecto não é um problema para Descartes porque está de acordo com sua perspectiva, nas cartas de 1630, de que a criação das verdades eternas não pode ser compreendida conceitualmente em função da incompreensibilidade da onipotência divina. Para Malebranche, isso significa que um tal decreto é inacessível aos humanos, isto é, não se pode ter nenhum conhecimento sobre ele (ele é irrepresentável, incognoscível). E, como o oratoriano não admite nenhum conhecimento sem representação, ele toma-o como uma ficção (uma imaginação, como diz Malebranche no *Esclarecimento X*) que não tem razão de ser.

pendentes. Segundo Malebranche, portanto, não apenas o referido decreto divino não encontra nenhuma demonstração de sua existência, sendo resultado de um argumento inválido, como, em realidade, as verdades indicam por si mesmas seu caráter eterno e imutável.

É importante ressaltar que o argumento da ficção do decreto divino engloba uma referência à tese malebranchista da visão das ideias em Deus. Quando o filósofo interpela sobre onde o decreto divino é visto, ele sugere que para os cartesianos isso ocorreria por meio de uma modificação de sua alma – uma clara referência ao inatismo cartesiano. Logo em seguida, Malebranche faz referência ao raciocínio espúrio mencionado anteriormente. Essa estratégia, na nossa leitura, teria por função mostrar que, por uma operação da mente constituiu-se um argumento ilegítimo: “dirão eles que este decreto é uma modificação de sua alma? Eles veem claramente esse decreto, pois eles aprenderam dele que a imutabilidade é assegurada às verdades e às leis eternas” (OC III: 132). Trata-se aqui de apontar que as operações mentais não são fonte de conhecimento, não é na interioridade da alma (ou na particularidade das pessoas) que as verdades podem ser vistas, como discutido anteriormente. A partir disso, ele conclui que apenas em Deus (e não por uma modificação do espírito) um tal decreto poderia ser visto: “certamente, se eles não o veem em Deus, eles não o veem, pois, esse decreto não pode estar senão em Deus, e não se o pode ver senão onde ele está. Os filósofos não podem, então, se assegurar de nada se eles não consultam Deus, e se Deus não os responde” (OC III: 132-133). Há nessa conclusão uma clara indicação da tese de que as coisas são necessariamente vistas em Deus, pois apenas Deus pode nos esclarecer/iluminar pela manifestação de uma sabedoria/razão imutável e necessária¹⁸. O suposto decreto de criação das verdades eternas, se existir, deve ser visto em Deus, assim como qualquer coisa pode exclusivamente ser vista nele. De acordo com Marion (1996, p.199-200), por exemplo, todo conhecimento é representativo e é necessariamente percebido na natureza divina segundo Malebranche, o que significa dizer que Deus é o *locus* e o fundamento de qualquer representação possível. Diante disso, é legítimo pensar que, ao reenviar os cartesianos à essa doutrina – rejeitando o inatismo como fundamento do conhecimento¹⁹ – Malebranche pretende, mais uma vez, confrontá-los com a perspectiva de racionalidade universal que vai contra a noção de criação das verdades.

O que está em cena na alusão à tese da visão das ideias em Deus é a teoria da iluminação divina²⁰. De inspiração agostiniana, essa teoria compreende que é Deus que nos ilumina, nos esclarece o espírito, dando a nós uma visão clara, imediata, das ideias constantes da razão universal – não havendo outra via possível. Se é na natureza divina que se vê tudo, inclusive a imutabilidade da verdade, então, esta última

¹⁸Cf.: *Rech.* III: OC I: 437-447; *Ecl.* VIII: OC III: 85; *Ecl.* X: OC III: 127, 128; *Ecl.* XIII: OC III: 189-190.

¹⁹A elaboração dessa rejeição encontra-se desenvolvida em *Rech.* III, II, capítulos 3 e 4: OC I: 422-432.

²⁰Cf.: “não há, senão Deus, quem nos ilumine e ele não nos ilumina senão pela manifestação de uma razão ou de uma sabedoria imutável e necessária” (OC III: 128); “é Deus que nos ilumina” (OC III: 127); “não há senão a sabedoria universal que ilumina [os humanos]” (OC III: 85).

existe desde sempre, é eterna, é incriada e a pergunta sobre sua causa não se coloca, relegando a noção de decreto à mera imaginação. Em síntese, segundo nossa leitura, Malebranche trata da doutrina da visão em Deus com o objetivo de ressaltar a teoria da iluminação divina, que implica que todo e qualquer conhecimento advém do acesso que a alma humana tem à sabedoria eterna e imutável de Deus. Somos esclarecidos por essa sabedoria eterna e não por um sistema coerente de verdades criadas para o qual não há sequer um indício de sua existência. Em outras palavras, a tese da visão em Deus (admissão da doutrina da iluminação) justifica a percepção da imutabilidade das verdades: o que explica tal imutabilidade, tal necessidade, da verdade deve encontrar-se em algo que seja minimamente necessário e imutável quanto as verdades que vemos. Então, trata-se de uma razão, ou de uma sabedoria imutável e necessária, que é (ou está), em última instância, (n)o próprio Deus. Torna-se, assim, mais claro o sentido em que a razão universal onde se encontram as verdades é identificada com Deus e o modo pelo qual o conhecimento humano dela participa: “vê-se apenas na sabedoria de Deus as verdades eternas, imutáveis, necessárias” (OC III: 133).

A conclusão malebranchista sobre o caráter ficcional do referido decreto divino é a de que a imutabilidade das verdades percebidas pelos humanos é tal que, para assegurá-la (ou explicá-la), inventa-se um suposto decreto divino que as torna eternas e imutáveis. Ele diz:

Assim, o decreto da imutabilidade dessas verdades é uma ficção do espírito, que, supondo que ele não vê na sabedoria de Deus o que ele nela percebe, e sabendo que Deus é a causa de todas as coisas, crê-se obrigado a imaginar um decreto para assegurar a imutabilidade às verdades que ele não pode se impedir de reconhecer como imutáveis (OC III: 133).

Malebranche recorre, pois, à força do que podemos chamar de argumento da objetividade do conhecimento²¹ para completar sua acusação de que a tese cartesiana em questão é fantasiosa. Segundo ele, Descartes, impedido de recusar a evidência da imutabilidade das verdades (percebidas na sabedoria eterna e imutável de Deus²²), apela para a quimera do decreto divino. Para nós, esse procedimento seria uma forma de compatibilizar a inegável necessidade das verdades com uma perspectiva sobre a independência e onipotência divinas que tende a figurar a ação criadora de Deus como absolutamente independente e adversa ou inconciliável com qualquer tipo de determinação.

²¹Trata-se do argumento malebranchista discutido inicialmente de que a objetividade do conhecimento humano aponta para a existência de uma razão universal que opera segundo verdades eternas e imutáveis onde essa mesma objetividade se assenta.

²²O caráter direto da percepção das verdades na sabedoria eterna de Deus dá sentido ao argumento desenvolvido por Malebranche no *Esclarecimento X* (OC III: 134-136) de que a ordem e as leis gerais (constantes da razão universal) que regem todas as coisas, inclusive a moral, estão desde sempre presentes para o intelecto humano, como uma espécie de parâmetro, ou princípio regulador, a partir do qual, por exemplo, se estabelece a diferença entre as boas e as más ações. É porque há uma ordem imutável “tal que o próprio Deus não pode querer o contrário do que essa ordem prescreve, pois Deus não pode querer a desordem” (OC III: 135) e que é intimamente presente ao pensamento dos humanos que se pode julgar os pagãos, por exemplo. Numa comparação, Malebranche admite o caráter natural desses princípios como prova da necessidade deles: “isso prova invencivelmente que há uma ordem imutável e necessária, e que todo espírito possui um conhecimento dessa ordem que é tanto mais claro quanto mais ele estiver unido à razão universal” (OC III: 136).

Entretanto, como vimos, a perspectiva de uma razão universal eterna e imutável (identificada com Deus) é o que emerge como sustentáculo das verdades que constatamos como perenes na filosofia de Malebranche. Em Deus encontra-se o fundamento de toda representação possível e por ele somos esclarecidos em função da natureza eterna e imutável de sua sabedoria, que é, portanto, incriada.

Compreendemos aqui que o autor da *Recherche* acusa Descartes de, mesmo admitindo a imutabilidade das verdades, pender para um outro modelo explicativo (o do decreto) em função do peso que ele dá à independência de Deus e à consequente indiferença de sua liberdade. Em seguida, buscamos apresentar um argumento do oratoriano que visa a caracterizar em que tipo de suporte apoiar-se-ia essa compreensão de liberdade.

No *Esclarecimento VIII*, como crítica à ideia da livre criação das verdades eternas, Malebranche evoca certo movimento de antropomorfização de Deus. Partir-se-ia, equivocadamente, de uma visada das próprias propensões humanas como métrica para julgar o poder e a vontade divinas. Nesse sentido, a onipotência é interpretada pela ótica do desregramento absoluto. Similar ao que um humano pecador projeta para si como liberdade integral do exercício do poder de agir sem considerar qualquer princípio, baseado exclusivamente na sua vontade. Dessa forma, “eles frequentemente fariam um Deus injusto, cruel, pecador a fim de torná-lo soberanamente poderoso” (OC III: 86); “para fazê-lo tão poderoso quanto o pecador deseja ser, dão-lhe o poder absoluto de agir contra toda ordem, de deixar o pecado impune e de condenar a penas eternas pessoas, por mais justas e inocentes que elas pudessem ser” (OC III: 87). As inclinações humanas (finitas, imperfeitas, pecadoras), tomadas como paradigma do poder divino, imaginam Deus como um mero tirano, daqueles sem qualquer limite, ignorante de qualquer consequência: poder absoluto e indiscriminado sem qualquer sabedoria. Malebranche, assim, recusa a ausência de ordem como compreensão da liberdade e da independência divinas.

3.6 Consubstancialidade e coeternidade: independência de Deus e necessidade intrínseca das verdades eternas

É fundamental, nessa altura, discutir a relação entre independência divina e a necessidade intrínseca às verdades eternas, que vem sendo apontada nesse texto como a tensão metafísica que opõe a tese da criação à da eternidade das verdades. Como vimos, Malebranche afirma, no contexto de defesa da existência de uma razão universal, necessária e infinita, que ela é também independente. Mais que isso, ele diz que “nós concebemo-la, num certo sentido, mais independente que o próprio Deus” (OC III: 131). A insinuação contida no trecho mencionado resume o problema metafísico em voga: como compatibilizar a absoluta independência e onipotência de Deus com uma sabedoria universal que parece submetê-lo a suas condições internas absolutamente necessárias? O oratoriano provavelmente tem clareza dessa noção de assujeitamento divino quando sugere que a razão universal pode ser compreendida como mais independente que Deus; que vemos nela “a ordem que o próprio Deus é obrigado a seguir”

(OC III: 133); que “o Deus que adoramos não pode fazer aquilo que nos parece evidentemente contrário à ordem” (OC III: 191); que “Deus não pode submeter o mais nobre ao menos nobre, pois a Ordem não o permite” (OC XII: 220). Enfim, que “é tudo subverter, pretender que Deus esteja acima da Razão e que não haja outra regra em seus desígnios além de sua pura vontade” (OC XII: 220).

A resposta cartesiana a esse problema, como apontamos, prima pela salvaguarda da onipotência divina ao subordinar as verdades à vontade (inteiramente) livre de Deus. Contudo, o que é uma proposta de solução do conflito mencionado acaba apenas por escolher um dos lados da antinomia e legar as verdades ao resultado de uma vontade indiferente desprovida de razão, suprimindo delas sua necessidade absoluta. Como já dito, a noção de liberdade que preza a ausência integral de critérios, sentido, orientação, sabedoria-guia é compreendida por Malebranche como um equívoco que é fruto da projeção imprópria do humano sobre Deus. Porque “nos parece uma espécie de servidão submeter-nos à Razão, uma espécie de impotência não poder fazer aquilo que ela proíbe” (OC XII: 220), nós tendemos a considerar que Deus todo-poderoso pode agir contra a razão universal, pois “nós tememos torná-lo impotente em virtude de fazer dele sábio” (OC XII: 220).

Todavia, do ponto de vista absoluto, essa dicotomia entre independência e racionalidade não existe, de acordo com o pensamento malebranchista. Deus é sua própria sabedoria, dá a si mesmo e de si mesmo a razão e ordem de tudo o que é, pois ele “é para si mesmo sua própria luz, ele descobre na sua própria substância as essências de todos os seres e todas as suas modalidades possíveis (...)” (OC XII: 188). Deus “não pode nada fazer, nem nada querer sem conhecimento” (OC III: 85). Deus não cria a partir de uma liberdade cega, “pois Deus não é indiferente em seus desígnios” (OC XII: 215). Deus não age sem razão: “sua sabedoria proíbe-o de tomar, dentre todos os desígnios possíveis, aquele que não é o mais sábio” (OC XII: 215). Seguindo essa crítica, o oratoriano propõe o que ele entende como uma autêntica compatibilização das posições mencionadas e que são aparentemente contraditórias: a independência de Deus coaduna-se com a existência da razão universal em função da consubstancialidade e da coeternidade presente entre eles – noção essa que já se anuncia a partir da caracterização da razão universal como razão de Deus. Em uma palavra, ele defende que o amálgama razão - sabedoria universal - verdades eternas - ordem que delimita a potência divina é Deus mesmo, sua própria natureza divina. E, por isso, ele não desafia sua absoluta independência, já que é perfeitamente plausível defender que aquele que se submete a seus próprios princípios, acorda-se a suas próprias regras, age livremente:

Deus é para si mesmo sua sabedoria. **A Razão soberana lhe é coeterna e consubstancial.** Ele ama-a necessariamente; **e ainda que ele seja obrigado a segui-la, ele permanece independente.** Tudo o que Deus quer é sábio e razoável, não que Deus esteja acima da Razão, não que aquilo que ele quer seja justo precisamente e unicamente porque ele o quer, mas porque ele não pode desmentir-se a si mesmo, nada querer que não seja conforme sua lei, a Ordem imutável e necessária das perfeições divinas (OC XII: 220 - grifos nossos).

Nesse contexto, a consubstancialidade entre a razão universal e Deus significa que entre eles não há nem distinção de natureza, nem hierarquia que permita, propriamente

falando, estabelecer qualquer assujeitamento da independência divina. A sabedoria-guia embutida nessa racionalidade, que é tratada na perspectiva humana como uma espécie de limitação da onipotência, ao constituir ela mesma a substância divina, expressa-se como manifestação inexorável do seu ser, que, além de absolutamente poderoso e independente, é também necessariamente racional. E a coeternidade²³, também atribuída a Deus e à razão soberana, diz respeito ao caráter eterno e imutável da sabedoria divina. Como consequência da consubstancialidade a Deus, a razão universal é, assim como ele, eterna, imutável e incriada. Não poderia ser de outra forma uma vez que nada em Deus é finito, ou limitado. Desse modo, nos parece, Malebranche pretende reforçar a natureza incriada das verdades eternas ao atribuir-lhes a marca da eternidade da substância de Deus: “é bem necessário que a Ordem imutável, que nós vemos em parte, seja a lei do próprio Deus, escrita na sua substância em caracteres eternos e divinos” (OC XII: 221).

A fim de ampliar a compreensão de como a consubstancialidade entre Deus e a razão universal opera, encontramos no texto malebranchista mais um argumento que favorece seu esclarecimento. Trata-se da defesa realizada pelo oratoriano de que as verdades eternas respondem, em última instância, às perfeições divinas. De acordo com o filósofo (OC III: 136), Deus contém em si, de maneira inteligível, as perfeições de tudo o que é ou pode vir a ser e, por meio dessas perfeições inteligíveis, ele conhece a essência de todas as coisas. Na nossa interpretação, isso significa que a substância divina encerra em si mesma perfeições que se exprimem inteligivelmente como modelos de sua ação. Assim sendo, é pertinente concluir, como o faz Malebranche, que esses arquétipos são necessários e imutáveis à medida que são perfeições de Deus, ou seja, a própria natureza divina, o que podemos ilustrar com a seguinte passagem: “(...) as perfeições que estão em Deus, as quais nos representam aquilo que está fora de Deus, são absolutamente necessárias e imutáveis” (OC III: 136). Contudo, o oratoriano ainda sustenta que são essas perfeições modelares em Deus que são o objeto imediato do espírito humano e o fundamento da verdade, visto que esta não é nada além das relações de igualdade ou de desigualdade entre essas ideias/perfeições de Deus: “(...) apenas é verdadeiro que 2 vezes 2 são 4 (...) porque há uma relação de igualdade entre 2 vezes 2 e 4 (...)” (OC III: 136). São as ideias inteligíveis que, por base, nos dão acesso ao conhecimento da verdade. E a verdade passa a ser, dessa forma, compreendida como a conexão adequada entre as perfeições divinas, ou ideias inteligíveis, que, por serem a substância de Deus, são desde sempre e inalteravelmente o que são: reais, do ponto de vista ontológico, e verdadeiras, do ponto de vista epistêmico. Nas palavras do oratoriano vemos que “as verdades são imutáveis e necessárias tanto quanto as ideias. Desde sempre foi verdadeiro que 2 vezes 2 são 4, e é impossível que isso se torne falso” (OC III: 136). Nesse sentido, não há, portanto, espaço para supor que as verdades possam ser criadas porque elas exibem apenas as relações de igualdade das

²³ “há uma ordem, uma lei, uma razão soberana que Deus ama necessariamente, que lhe é coeterna e segundo a qual é necessário que ele aja, supondo que ele queira agir. Pois, Deus é indiferente com relação ao que ele faz externamente, mas ele não é indiferente, ainda que perfeitamente livre, com relação à maneira pela qual ele o faz, ele age sempre da maneira a mais sábia e a mais perfeita que se possa, ele segue sempre a ordem imutável e necessária” (OC III: 86).

próprias perfeições divinas enquanto essas são modelos inteligíveis da realidade. Esse consiste, pois, em um argumento elucidativo da noção de consubstancialidade entre a razão universal e Deus à medida que é capaz de revelar que as relações inteligíveis em termos de verdade entre os arquétipos da realidade – a partir dos quais Deus vê a essência de todas as coisas – estão já encerradas na própria natureza divina como suas perfeições. Verdade, inteligibilidade e fundamento essencial da realidade conformam a própria substância de Deus e constituem a razão soberana de sua sabedoria, que é necessariamente universal porque princípio (instaurador e regulador) de tudo.

Em síntese, as verdades a que os humanos têm acesso são eternas, imutáveis, universais e incriadas porque as ideias que as embasam (que se constituem como modelos divinos para a criação) são perfeições inteligíveis em Deus (consubstanciais e ele, portanto) a partir das quais ele conhece as essências de todas as coisas. Como as verdades não são senão as relações de igualdade ou de desigualdade entre essas ideias, Malebranche conclui que elas não podem ter sido criadas, visto que elas respondem, em última instância, às perfeições divinas, isto é, à própria natureza de Deus.

A razão soberana, universal, que é a sabedoria de Deus consiste, assim, em sentido largo, na lei, na regra absoluta, nas verdades imutáveis e necessárias que regulam e fundamentam tudo aquilo que é e que pode vir a ser. Toda a criação divina provém e está em acordo com essa racionalidade que é, ela mesma, o modo de operar próprio da natureza divina. Quando Malebranche afirma que Deus não é livre para ignorar a ordem imutável, ele apenas afirma que Deus não pode ir contra si mesmo, uma vez que a razão dessa ordem é uma necessidade do seu próprio ser. Deus não pode deixar de ser quem é (o que seria, inclusive, contraditório) e, portanto, não age sem sabedoria. A noção de uma liberdade indiferente, nesse aspecto, deixa de fazer sentido porque implicaria que Deus poderia agir de modo não divino, isto é, ignorando regras racionais que configuram sua própria natureza: “pois, Deus não podendo agir sem conhecimento e apesar de si, ele fez o mundo segundo sua sabedoria (...)” (OC III: 141).

Em suma, por meio das noções de consubstancialidade e de coeternidade, o filósofo descreve a razão universal e as verdades que a compõem como o próprio Deus. E isso o permite defender que a existência de verdades eternas e universais, que delimitam a ação divina, são compatíveis com sua plena independência uma vez que Deus ser limitado por sua própria natureza não é contraditório com sua liberdade e onipotência. Ao contrário, é, absolutamente falando, a própria manifestação delas. A liberdade de Deus encontra-se em seguir sua própria natureza e não em fazer displicentemente tudo o que pode. Como alega Malebranche em resposta ao livro I, n.4 das *Réflexions* de Arnauld, “se há alguma coisa que torne Deus, por assim dizer, impotente, ou que o impeça de fazer aquilo que ele quer, isso não pode ser nada de distinto de si” (OC VIII: 655).

Na nossa leitura, liberdade e racionalidade universal são compatíveis em Deus, pois seus atributos, dada sua infinitude e perfeição, não podem ser encarados isoladamente. A perfeição divina não se coaduna com uma ação cega, fruto exclusivo de um poder ilimitado. É preciso que haja entre os atributos divinos, mediados pela perfeição, uma proporção harmoniosa, considerando que o desequilíbrio é uma falta – e em Deus nada falta e nada é falho. É nesse espírito que compreendemos a concepção malebranchista

de que “nem tudo é digno de [Deus]. Suas vias devem portar o caráter de seus atributos, tal como sua obra (...) mais que isso, é necessário que suas vias glorifiquem-no por meio da divindade delas” (OC XII: 214). E a divindade das vias de Deus exprime-se pela simplicidade, generalidade e racionalidade que caracterizam sua perfeição.

Tendo isso considerado, podemos dizer que os elementos para o projeto de compatibilização entre a independência divina e a existência de verdades eternas e imutáveis são encaminhados e articulados pelo autor numa teoria metafisicamente ousada cuja relevância é a tentativa de superação de uma noção de onipotência como o único, ou o mais essencial, atributo de Deus. A teoria malebranchista em tela, em acordo com uma ideia de Le Moine (1936, p.65), concilia – sem caricaturas – a onipotência divina com a necessidade absoluta das verdades eternas ao mostrar que, nesse caso, Deus conserva sua independência à medida que não obedece senão a si mesmo. E as verdades mantêm sua necessidade absoluta já que não estão submetidas a uma vontade indiferente, mas são resultado da perfeição divina, que não poderia ser distinta do que é, fazendo com que as verdades não possam ser diferentes do que são.

3.7 Considerações finais: a univocidade do conhecimento entre Deus e os humanos, uma defesa radical da universalidade do conhecimento

Antes de encaminharmos para a conclusão desse texto, faz-se necessário apontar uma consequência relevante da perspectiva global de Malebranche sobre as verdades eternas, a saber, a univocidade do conhecimento de Deus e dos humanos. Como foi visto ao longo da argumentação, de acordo com o oratoriano, é Deus que nos ilumina pela manifestação da sua sabedoria, que é eterna, imutável e necessária em função da consubstancialidade e da coeternidade entre eles: “nós não vemos coisa alguma, senão pelo conhecimento natural que nós temos de Deus (...)” (OC I: 443). Isso significa que por meio de si mesmo, da expressão da sua substância, Deus nos dá acesso à razão universal, ou às verdades eternas que fundamentam todas as coisas. Nessa perspectiva, o conhecimento verdadeiro a que os humanos têm acesso exprime, então, a sabedoria e a verdade absolutas, isto é, aquelas de Deus: o que Deus vê de eterno e imutável na razão universal é o que os humanos veem.

É dessa maneira que se traduz o caráter necessário e universal da razão da qual participamos através da visão das ideias em Deus: o conhecimento é, em último grau, um conhecimento do absoluto, uma visão de Deus (não de sua essência, mas enquanto representação, ou modelo, inteligível do real²⁴). Numa referência a santo Agostinho, Malebranche diz:

²⁴ “Quando vós contemplais a extensão inteligível, não vedes senão ainda o arquétipo do mundo material em que habitamos e o de uma infinidade de outras possibilidades. Pela verdade, vós vedes, então, a substância divina, pois não há senão ela que seja visível ou que possa esclarecer o espírito. Mas vós não a vedes nela mesma, ou segundo o que ela é. Vós não a vedes senão segundo a relação que ela tem com as coisas materiais, senão enquanto ela é participável por elas, ou que ela é representativa delas”. (EM, II, 2: OC XII: 51).

A verdade é incriada, imutável, imensa, eterna, acima de todas as coisas. Ela é verdadeira por si mesma. Ela não toma sua perfeição de coisa alguma (...). Não há nada que possa ter todas essas perfeições além de Deus. Então, a verdade é Deus. Nós vemos essas verdades imutáveis e eternas. Então, nós vemos Deus (OC I: 444).

Mesmo apresentando, em seguida, uma reformulação do argumento ao afirmar que propriamente falando não há uma identificação entre a verdade e Deus – mas apenas que nós o vemos via verdades eternas que dependem das ideias e essas últimas são Deus (já que são perfeições divinas, como visto anteriormente) – o espírito do raciocínio mantém-se o mesmo. Desse modo, reforçamos, é legítimo afirmar que o conhecimento que alcançamos é fundado no absoluto, já que a verdade que percebemos está em Deus, o que significa que ela é o próprio Deus, de alguma maneira. E isso garante sua univocidade. Em mais uma ilustração, citamos o texto das *Entretiens sur la métaphysique* VIII, 11: “sim, estou certo de que Deus vê precisamente a mesma coisa que eu vejo, a mesma verdade, a mesma relação que percebo agora entre 2 e 2, e 4” (OC XII: 188)²⁵.

Diferentemente, Descartes, mesmo que aceite que Deus guia-se por uma sabedoria eterna e perfeita, recusa explicitamente que os humanos tenham acesso a essa racionalidade absoluta que é a divina. Deus é incompreensível em função de sua infinitude, segundo ele; e se as verdades a que temos acesso via nossa racionalidade são compreensíveis apenas por isso, então elas ocupam um lugar inferior ao da potência divina, não podendo constituir a própria substância de Deus: “(...) eles deveriam julgar, ao contrário, visto que Deus é uma causa cuja potência ultrapassa os limites do entendimento humano, e que a necessidade dessas verdades não excede nosso conhecimento, que elas são algo de menor e de sujeito a esta potência incompreensível”²⁶ (a Mersenne, 06 de maio de 1630: AT I: 149-150). E esse pode ser visto como um dos temas principais da defesa cartesiana da livre criação das verdades: para nós humanos há um sistema criado a partir da vontade de Deus, que não é uma reprodução da sabedoria divina, e que se encontra disponível para nosso uso, e que poderia ter sido criado livremente de maneira diferente. A Mersenne, em 27 de maio de 1630, Descartes diz:

Vós perguntais também: quem necessitou Deus a criar essas verdades? E eu digo que ele foi tão livre de fazer com que não fosse verdadeiro que todas as linhas traçadas do centro à circunferência fossem iguais quanto de não criar o Mundo. E é certo que essas verdades não são mais necessariamente conjugadas à sua essência que as outras criaturas (AT I: 152)²⁷.

Não pretendemos aqui desenvolver o corolário teórico resultante da perspectiva malebranchista mencionada. Nosso intento é o de destacar o que vislumbramos nela como uma severa defesa da objetividade do conhecimento na filosofia de Malebranche, sobretudo diante do que acabamos de sublinhar na perspectiva cartesiana. A fim de

²⁵Desenvolvimentos sobre o tema da univocidade do conhecimento entre Deus e os humanos podem ser encontrados em Marion (1996, 197-205); Bardout (1999, 153-168) e Moreau (1998). Este último, por exemplo, procura mostrar que a referida univocidade guarda as devidas diferenças entre um modo infinito de conhecer as verdades que é apenas acessível a Deus e um modo, ainda que eternamente verdadeiro, que é limitado (como um recorte) pertencente aos humanos.

²⁶Tradução de Marcos André Gleizer: DESCARTES. Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. *Analytica*. Rio de Janeiro, v.16, n.1-2, p.203-219, 2012.

²⁷*Ibid*.

formulá-la, o autor da *Recherche* recorre a concepções metafísicas radicais e, consequentemente, polêmicas, capazes de dar a dimensão de uma argumentação que vai às raízes em favor de uma posição filosófica importante. Esse ressaltado retoma, e justifica de certa forma, as preocupações do oratoriano com o “*renversement des sciences*”, que é por ele considerada inerente à tese da livre criação das verdades eternas (princípio de toda a discussão).

Por fim, certa cautela metafísica cartesiana, que resguarda a incompreensibilidade de Deus e destaca o lugar limitado do conhecimento humano, é interpretada por Malebranche como sombra de relativismo e risco de ceticismo. Esses, por sua vez, precisam ser afastados em nome de uma epistemologia fundada na possibilidade e na garantia de acesso a um conhecimento universalmente válido. É esse o exercício filosófico que vislumbramos no esforço do oratoriano em defender o *status* incriado das verdades eternas. Consubstanciais e coeternas a Deus, elas constituem, em sua filosofia, o sustentáculo universal de qualquer inteligibilidade possível. São a salvaguarda da necessidade absoluta do conhecimento verdadeiro e a fonte que ilumina a racionalidade humana, conferindo fiabilidade à objetividade da ciência por nós produzida – que não poderia ser outra, mesmo que pela vontade onipotente, livre e independente de Deus.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *Bibliothèque Augustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1933-2025. 85 v.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

AGOSTINHO. **O livre arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2014.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2013. Edição bilingue.

BARDOUT, J-C; CARRAUD, V.; MOREAU, D. (orgs.). *Nouvelles recherches sur la recherche de la vérité: actes du colloque international à l'occasion du troisième centenaire de la mort de Malebranche*. Paris: Vrin, 2020.

BARDOUT, J-C. *Malebranche et la métaphysique*. Paris: PUF, 1999.

BLONDEL, Maurice. *L'anti-cartésianisme de Malebranche*. *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXIII, n.1, p.1-26, 1916.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

DESCARTES, René. Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. Tradução: Marcos André Gleizer. **Analytica**, Rio de Janeiro, v.16, n.1-2, p.203-219, 2012.

GASPARRI, Giuliano. *La création des vérités éternelles dans la postérité de Descartes. Revue Philosophique*, n.3, p. 323-336, 2007.

JOLY, Henri. *Malebranche*. Paris: Félix Alcan, 1901.

LE MOINE, A. *Des vérités éternelles selon Malebranche*. Marseille: Imprimerie Ant GED, 1936.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Oeuvres Complètes de Malebranche*. Paris: Vrin, 1958-70.

MARION, J-L. *Création des vérités éternelles. Principe de raison: Spinoza, Malebranche, Leibniz*. In: MARION, J-L. *Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur Dieu*. Paris: PUF, 1996. p. 183-219.

ROBINET, André. *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*. Paris, Vrin, 1965

MOISUC, Cristian. *Saint Augustin contre Descartes: l'augustinisme de Malebranche et les vérités éternelles*. In: BARDOUT, J-C; CARRAUD, V.; MOREAU, D. (Orgs.). *Nouvelles recherches sur la recherche de la vérité: actes du colloque international à l'occasion du troisième centenaire de la mort de Malebranche*. Paris: Vrin, 2020.

MOREAU, Denis. *Vérités et «rapport(s) entre les idées»: remarques sur l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu chez Malebranche*. *Revue de l'enseignement philosophique*, p. 7-19, 1998.

ROCHA, Ethel Menezes. *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kotter, 2016.

RODIS-LEWIS, G. *Polémiques sur la création du possible et sur l'impossible dans l'école cartésienne*. In: RODIS-LEWIS, G. *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*. VRIN, 1985. p.139-157.

SCRIBANO, Emanuela. *Malebranche entre Descartes et saint Augustin*. In: KOLESNIK-ANTOINE, D. (org.). *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: ENS Éditions, 2013. *Publicação digital: Open Edition Books*, DOI:10.4000/books.enseditions.8823. Disponível em: <https://books.openedition.org/enseditions/8858>. Acesso em: 05 nov. 2024.

TAMBRUN, Brigitte. *Nouvelles perspectives sur Malebranche: les vérités éternelles face à la menaces antitrinitaire*. *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, t. 93, p. 23-55, 2018/1.

O círculo cartesiano a partir da leitura da Primeira Meditação proposta por Ethel Rocha¹

João Vitor Volk Ferreira Pinto
Mestrando PPGLM/UFRJ

4.1 INTRODUÇÃO

A filosofia cartesiana tem um problema amplamente discutido pelos interessados nas obras de Descartes: o círculo cartesiano que surge a partir de uma concepção padrão costumeiramente denominada “interpretação tradicional” da dúvida cartesiana. Tal problema, surge da aparente dependência mútua entre dois elementos: por um lado, Descartes precisa da existência de um Deus veraz para garantir que as ideias claras e distintas sejam verdadeiras e superar a dúvida imposta pela hipótese do gênio maligno²; por outro lado, a própria prova da existência de um Deus veraz depende da verdade das ideias claras e distintas. Diante disso, muitos intérpretes buscaram apresentar uma abordagem interpretativa que evitasse ou solucionasse o problema. Dentre as tentativas, busco ressaltar aquela proposta por Ethel Rocha. A leitura desenvolvida por ela é rigorosa com o texto cartesiano e, ao mesmo tempo, inovadora, pois apresenta uma

¹Em agradecimento e admiração à professora Ethel Menezes Rocha, por ser um exemplo constante de clareza filosófica e inspiração acadêmica. Sou grato por ter sido acolhido durante a graduação e orientado desde então com generosidade, rigor e cuidado, elementos que foram decisivos para o aprimoramento do meu desenvolvimento acadêmico. Meu texto é um exercício de leitura e de escrita a partir do artigo publicado pela professora Ethel em 2023. Para mim, reproduzir o conteúdo deste artigo é uma forma de tentar acompanhar o pensamento filosófico rigoroso de Ethel que, junto a todos os nossos estudos sobre Descartes, é um aprendizado necessário. A reprodução que proponho incorpora outras referências a fim de contextualizar os argumentos apresentados.

²No presente texto, utilizarei o termo “gênio maligno” sem distingui-lo de “deus enganador”.

interpretação que tem sido fundamental para reavaliar questões sobre a metafísica de Descartes. Seu trabalho não apenas ilumina aspectos centrais da filosofia cartesiana (como o argumento do *Cogito*, os passos da dúvida hiperbólica ou a teoria das ideias cartesianas), mas também desafia leituras tradicionalmente estabelecidas, incentivando novas perspectivas sobre um dos pensadores mais influentes da modernidade. Com isso em mente, o principal propósito do presente texto é descrever a proposta interpretativa de Rocha sobre a dúvida cartesiana a fim de destacar a sua solidez enquanto uma alternativa para evitar o círculo cartesiano. Para isso, metodologicamente, seguirei os mesmos passos dados por Rocha (2023): primeiramente, contextualizarei a interpretação tradicional. Em seguida, descreverei duas leituras que buscam solucionar o círculo cartesiano à luz dos argumentos de Rocha presentes no seu texto “Breves Observações Sobre Deus Enganador e Ideia Clara e Distinta” (2023). Após isso, apresentarei os argumentos que sustentam a interpretação proposta por Rocha a fim de demonstrar em que sentido ela supera o círculo cartesiano.

4.2 UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO SOBRE O CÍRCULO CARTESIANO

A forma tradicional de interpretar a dúvida cartesiana é principalmente caracterizada, para os fins do presente texto, pela compreensão de que, ao fim da Primeira Meditação da obra *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Descartes não estaria apenas lançando dúvida sobre os conhecimentos oriundos dos sentidos, mas também estaria duvidando das ideias claras e distintas através da hipótese do gênio maligno, instaurando ao fim da Primeira Meditação um estado total de descrença quanto à possibilidade obtenção de conhecimento. Essa leitura se baseia na progressão peculiar da radicalização da dúvida cartesiana: após o argumento do sonho, toda origem dos dados sensíveis é posta como incerta, não havendo critérios para distinguir o verdadeiro do falso quando tratando da percepção sensível, tornando todas as ideias que dependem de dados sensíveis dubitáveis. Entretanto, mesmo lançando dúvida sobre todo conhecimento que tem origem nos sentidos ou pelos sentidos, a dúvida ainda continua a ser desenvolvida: após o argumento do pintor, Descartes reconhece que existiriam aspectos simples e universais que participariam da composição de certas ideias e que escapam da dúvida do argumento do sonho, e, conseqüentemente, são independentes de toda e qualquer sensibilidade. Nesse sentido, talvez a Física, a Astronomia e a Medicina, por tratarem de conhecimentos compostos, seriam duvidosas, enquanto a Aritmética e a Geometria, por tratarem de coisas muito simples e muito gerais, conteriam nelas algo de certo e fora de dúvida.

Razão pela qual, partindo disso, não seria talvez incorreto concluir que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras disciplinas que dependem da consideração das coisas compostas são, na verdade, duvidosas, ao passo que a Aritmética, a Geometria e outras desse modo que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, pouco se preocupando com que estejam ou não na natureza das coisas contém algo certo e fora de dúvida. Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados. E não parece possível que verdades tão manifestas incorram na suspeita de falsidade ou de incerteza (Descartes, 2004, p. 27).

No trecho acima da Primeira Meditação, é possível compreender o porquê de a leitura tradicional apontar que as matemáticas conteriam verdades mais fundamentais que escapariam à dúvida dos sentidos. Essa interpretação compreende que ciências matemáticas, como a Aritmética e a Geometria, se fundamentariam em ideias claras e distintas por tratarem de aspectos simples e gerais que independem da atualidade das coisas para que expressem relações verdadeiras, como a soma de dois e três resultar em cinco ou que o quadrado não tem mais que quatro lados. O conceito de matemática em jogo, de acordo com a leitura tradicional, é o cartesiano, que é composto por ideias claras e distintas de naturezas verdadeiras e imutáveis. Por isso, essa interpretação entende que, quando Descartes afirma, na citação acima, que “não parece possível que verdades tão manifestas incorram na suspeita de falsidade ou de incerteza”, ele estaria se referindo às ideias claras e distintas, porque estas seriam ideias tão evidentes que, quando percebidas pela mente, elas a impelem fortemente a acreditar nas suas verdades.

Entretanto, fixa em minha mente, tenho uma certa velha opinião de que há um Deus, que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo. Mas, de onde sei que ele não tenha feito que não haja de todo terra alguma, céu algum, coisa extensa alguma, figura alguma, grandeza alguma, lugar algum e que não obstante eu sinta todas essas coisas e que, no entanto, todas elas não me pareçam existir diferentemente de como me aparecem agora? Mais: do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca de coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar ainda mais fácil? (Descartes, 2004, p. 29).

A hipótese do gênio maligno surge, nessa leitura, como uma razão para duvidar das ideias claras e distintas devido à sua atuação sistemática sobre elas, estabelecendo ao fim da Primeira Meditação um estado de completa incerteza sobre a possibilidade de se obter conhecimento verdadeiro. Assim, através da dúvida hiperbólica, Descartes teria construído um cenário cético que seria o ponto de partida na demonstração da possibilidade de se obter conhecimento utilizando somente a razão pura, evidenciando o primeiro conhecimento claro e distinto na Segunda Meditação através do argumento do *Cogito* e, em seguida, na Terceira Meditação, demonstrando a garantia de que toda ideia clara e distinta é verdadeira através da prova da existência de Deus, superando a hipótese do gênio maligno.

Isto, entretanto, instaura um problema amplamente conhecido e que os intérpretes tradicionais têm de enfrentar, o problema do círculo cartesiano. Primeiro, a hipótese do gênio maligno estabelece que até mesmo as ideias claras e distintas, as quais não podem ser duvidadas de maneira racional, podem estar erradas por conta da influência desse ser sumamente poderoso. Em seguida, o sujeito meditador percebe que pelo menos

uma ideia clara e distinta tem de ser verdadeira, a saber, a de que existe enquanto substância pensante. A partir disso, mesmo sem poder confiar plenamente na verdade das ideias claras e distintas, Descartes descreve o raciocínio do sujeito meditador de tal maneira que a prova da existência de Deus, presente na Terceira Meditação, depende da ideia clara e distinta referente ao princípio de causalidade, a saber, de que não existe efeito sem causa³, porque um ser finito e imperfeito somente poderia ter a ideia de um ser infinito e perfeito se esta tivesse sido causada nele por tal ser, tal como “a marca de um artista impressa em sua obra”⁴. Em outras palavras, a circularidade da argumentação cartesiana consiste em notar que a prova da existência de Deus, ao mesmo tempo, depende da veracidade das ideias claras e distintas e elimina as razões para duvidar delas. Tendo isso em mente, vários estudiosos do cartesianismo buscaram apresentar interpretações desse momento da obra das *Meditações* a fim de defender a não circularidade da argumentação cartesiana. Rocha aponta e examina duas leituras que considera mais interessantes⁵ em seu texto “Breves Observações Sobre Deus Enganador e Ideia Clara e Distinta” (2023) a fim de reconhecer dificuldades com que tais leituras tradicionais precisam lidar se quiserem sustentar que, apesar de ser o caso de a hipótese do gênio maligno ter como alvo as ideias claras e distintas, não há circularidade na argumentação da prova da existência de Deus.

A primeira proposta comentada por Rocha no texto citado é a de Beyssade (1979). Ela consiste em defender que a hipótese do gênio maligno põe em xeque a racionalidade humana como fonte de conhecimento, tornando a verdade das ideias claras e distintas incerta apesar de elas serem indubitáveis, sendo papel da prova da existência de Deus trazer uma certeza divina a elas, que se acrescenta à inclinação racional própria das ideias claras e distintas. A diferença entre a relação do sujeito meditador com as ideias claras e distintas na Primeira e na Terceira Meditação, de acordo com essa leitura, é que na Primeira Meditação o meditador é persuadido pelas ideias dessa natureza, mas ainda não conhece a verdade delas porque a influência do gênio maligno torna dubitável a regra segundo a qual toda ideia clara e distinta é verdadeira, enquanto na Terceira Meditação a dúvida metafísica sobre essas ideias é superada, fazendo com que o meditador passe a **conhecer** a verdade das ideias claras e distintas. Sendo assim,

³“Agora, é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito. Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E como esta poderia dá-la, se não a possuísse também? De onde se segue, porém, não ser possível que algo resulte do nada e nem também que o mais perfeito, isto é, o que tem em si mais realidade resulte do menos perfeito” (Descartes, 2004, p. 81).

⁴“E não é seguramente surpreendente que, ao me criar, Deus me tenha imposto essa ideia, como se fosse a marca do artífice impressa em sua obra. E não é preciso que a marca seja algo diverso da própria obra. Mas, só por me haver criado, deve-se acreditar, e muito, que me tenha feito de algum modo à sua imagem e semelhança e que eu percebesse essa semelhança, na qual está contida a ideia de Deus, pela mesma faculdade por que me apercebo a mim mesmo, isto é, que, ao voltar a ponta da mente para mim mesmo, não entenda apenas que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outra coisa” (Descartes, p.103, 2004).

⁵Porque ambas recorrem a atualidade das percepções das ideias claras e distintas. “as duas estratégias a serem aqui consideradas recorrem à atualidade das percepções, o que se justifica pelo texto mesmo das *Meditações* em que Descartes recorre à hipótese de um Deus enganador utilizando termos como ‘agora’ e ‘a cada vez’ ” (Rocha, 2023, p. 102).

de acordo com a interpretação proposta por Beyssade, a argumentação não é circular porque a prova da existência de Deus parte da persuasão do sujeito acerca das ideias claras e distintas e não da verdade delas.

Como apontado por Rocha, a leitura da dúvida proposta por Beyssade pressupõe a distinção entre convencer-se e conhecer para distinguir a relação do sujeito com as ideias claras e distintas na Primeira e na Terceira Meditação. Isto, entretanto, parece que gera um problema no que diz respeito à própria natureza da ideia clara e distinta, de impor ao sujeito que as percebe uma adesão racional irresistível. O questionamento desenvolvido por Rocha parte da compreensão de que essa adesão especial das ideias claras e distintas decorre da ausência de razões para duvidar delas e que, se este fosse o caso, a hipótese do gênio maligno instauraria um estado de incerteza que impossibilitaria tal adesão. Em outras palavras, qual seria a razão filosófica (e não psicológica) que explica a persuasão do sujeito dessas ideias quando existe uma razão para duvidar (a possível influência do gênio maligno) das ideias claras e distintas?

Restaria, portanto, sem simplesmente apontar para uma reação psicológica, explicar por que diante de uma ideia clara e distinta o sujeito racional se tornaria incapaz de considerar uma razão efetivamente existente para duvidar de sua verdade. Isto é, teria que filosoficamente explicar por que quando diante de uma ideia clara e distinta o sujeito fica persuadido de sua verdade se, segundo essa mesma interpretação, haveria uma razão, a hipótese de um Deus enganador, para duvidar da verdade das ideias claras e distintas no momento mesmo em que são percebidas. Para que evitar o círculo na fundamentação metafísica cartesiana é necessário que o ponto de partida da prova da existência de Deus seja reconhecido como verdadeiro e, nesse sentido, é necessário que o sujeito esteja realmente persuadido da verdade da ideia e não apenas “quase persuadido. Mas como explicar essa persuasão diante da possibilidade racional de que Deus pode enganar quanto à verdade dessa ideia atualmente percebida? (Rocha, 2023, 104).

A segunda proposta comentada por Rocha, no texto já citado, é a de Carriero (2008), que consiste em defender que a hipótese do gênio maligno abalaria a permanência da verdade das ideias claras e distintas porque atuaria de tal maneira a tornar incertas aquelas que não estão imediatamente presentes na mente, fazendo com que a prova da existência de Deus garantisse a universalidade das ideias claras e distintas como critério de verdade. A diferença entre a relação do sujeito meditador com as ideias claras e distintas na Primeira e na Terceira Meditação, de acordo com essa leitura, é que na Primeira Meditação o gênio maligno dá razão para duvidar das ideias claras e distintas que resultam da reflexão do sujeito sobre sua própria natureza, mas não da noção de que as ideias claras e distintas são verdadeiras. Segundo essa leitura, o sujeito meditador duvida se a sua natureza enquanto substância pensante é capaz de conhecer as estruturas reais que compõem a realidade. Ou seja, o sujeito meditador não duvida das ideias claras e distintas, ele reconhece a verdade delas sempre que imediatamente percebidas, mas ele duvida se as ideias claras e distintas, mesmo quando indubitavelmente percebidas como verdadeiras, apresentam a mente estruturas reais. Assim sendo, a hipótese do gênio maligno instaura um estado de dúvida metafísica no sujeito meditador, que causa incerteza quanto suas próprias faculdades para o conhecimento. Em outras palavras, ele instaura dúvida sobre se a percepção clara e distinta, mesmo que irresistivelmente considerada verdadeira, realmente condiz com alguma realidade.

Na Terceira Meditação a prova da existência de Deus garantiria o caráter permanente do critério de verdade ao sujeito meditador, superando a dúvida estabelecida pela hipótese do gênio maligno e garantindo que sendo sempre o caso que, se uma ideia é percebida clara e distintamente, ela é verdadeira e condiz com alguma realidade. A prova de Deus veraz, de acordo com essa leitura, providencia ao sujeito meditador a generalização da crença de que toda ideia clara e distinta é verdadeira, assumindo um papel mais fundamental e abrangente sobre a verdade das ideias claras e distintas se comparado ao que possuía sobre a influência da hipótese do gênio maligno. Nesse sentido, a prova da existência de Deus garante a estabilidade da verdade das ideias claras e distintas ao sujeito meditador, porque ela supera a razão para duvidar das suas próprias faculdades cognitivas, tornando seguro o assentimento a verdade de ideias claras e distintas que não são imediatamente percebidas e o reconhecimento de que elas apresentam realidades a mente. Assim, a superação da hipótese do gênio maligno através da prova da existência de Deus marca a passagem do sujeito meditador do convencimento racional sobre verdade das ideias claras e distintas para o reconhecimento do ser verdade das ideias claras e distintas.

Sendo assim, de acordo com a interpretação proposta por Carriero, a argumentação cartesiana não é circular porque a hipótese do gênio maligno não lança dúvida sobre todas as ideias claras e distintas, mas apenas aquelas que não são imediatamente percebidas pelo sujeito meditador, sendo necessário uma reflexão por parte do sujeito para seu reconhecimento, como é o caso da existência de Deus e, portanto, da estabilidade e generalidade do critério de verdade. Isto é, não há círculo porque o sujeito meditador reconhece, no início da prova da existência de Deus, que algumas das ideias claras e distintas são verdadeiras, estas que não foram postas a dúvida na Primeira Meditação.

Como bem apontado por Rocha, a leitura da dúvida proposta por Carriero parece desconsiderar o caráter absoluto da influência do suposto gênio maligno, demarcado pelos termos “agora” ou “cada vez”⁶, determinando que tal entidade atuaria toda vez que se percebe clara e distintamente. Assim, o questionamento desenvolvido por Rocha parte por apontar falta de clareza na relação entre o que é dito no texto cartesiano e nas afirmações de Carriero, isto é, apontar que é preciso explicar como o texto cartesiano harmoniza com a interpretação proposta.

Restaria, portanto, a essa leitura, parece, explicar como acomodar o texto cartesiano, que expressamente parece recusar a cognição da verdade da ideia clara e distinta mesmo quando atualmente percebida, à essa tese de que a dúvida não se refere à verdade das ideias claras e distintas e ao reconhecimento dessa verdade, mas sim à confiabilidade na natureza cognoscente do sujeito que percebe, o que garantiria a estabilidade do critério da clareza e distinção (Rocha, 2023, p. 106).

4.3 SOBRE A DÚVIDA CARTESIANA A PARTIR DE ETHEL ROCHA

Uma vez apresentado o problema do círculo cartesiano e as possíveis dificuldades de duas grandes interpretações que buscam superá-lo, descreverei leitura proposta por Ro-

⁶“Todas elas não me parecem existir diferentemente de como me aparecem **agora?**” e “não estaria eu mesmo de igual maneira errando, **cada vez** que adiciono dois a três (...)” (Descartes, 2004, p. 29).

cha sobre a Primeira Meditação. Sabendo disso, diferentemente daqueles que buscam salvar a leitura tradicional, Rocha nega em sua interpretação que a função da hipótese do gênio maligno seja a de dar razões para se duvidar das ideias claras e distintas, ressignificando em sua proposta diversas teses do cartesianismo. Se para uma interpretação tradicional o propósito da obra das *Meditações* é provar a infalibilidade da razão, para Rocha é desenvolver um sistema metafísico fundamentado na razão pura e dar exemplos de conhecimentos que não são obtidos dos ou pelos sentidos⁷, tais como o conhecimento da própria existência enquanto substância pensante, da existência do Deus veraz e da união corpo e alma. Assim, com elegância e robustez, essa leitura da dúvida cartesiana não só evita a circularidade da argumentação cartesiana, mas também promove a tese cartesiana da livre criação das verdades eternas, tese que compreende que existem verdades criadas livremente por Deus. Para compreender a interpretação proposta por Rocha com a adequada profundidade e detalhe, o leitor pode recorrer às produções “Observações sobre a Dúvida Cartesiana” (2010), “Conhecimento Matemático na Primeira Meditação de Descartes” (2019) e ao livro *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes* (2016). Todavia, apesar dessa indicação, desbravarei a tentativa de apresentar uma prévia da leitura e, para isso, examinarei algumas das evidências que apontam para a interpretação proposta por Rocha.

(...) posso afirmar, cá entre nós, que essas seis meditações contém todo o fundamento de minha Física. Mas, por favor não diga às pessoas, pois isso tornaria mais difícil sua aprovação por parte daqueles que defendem Aristóteles. Tenho esperança de que insensivelmente os leitores se acostumarão com meus princípios e reconhecerão sua verdade antes de notarem que eles destroem os princípios de Aristóteles (AT III: 298 apud Rocha, p. 65, 2019).

A interpretação proposta por Rocha tem como ponto de partida reconhecer que, em diversos momentos, Descartes afirma que o seu objetivo na obra das *Meditações* é ruir os princípios aristotélicos de que todo conhecimento tem origem nos sentidos ou pelos sentidos. Isso pode ser percebido no trecho acima da carta direcionada ao editor da obra das *Meditações*, Mersenne, mas também dentro da própria obra, como quando afirma na Sinopse da Primeira Meditação “deixar-nos livres de todos os preconceitos, por aplinar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos” (Descartes, 2004, p. 19) ou quando afirma na Primeira Meditação “dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões” (Descartes, 2004, p. 23) se referindo ao princípio de que todo conhecimento tem origem nos sentidos ou pelos sentidos. A partir disso, percebe-se que o seguimento da dúvida cartesiana recorre aos estágios do processo de abstração, culminando não na hipótese do gênio maligno, mas no argumento do sonho, porque é nesse momento que os dados sensíveis obtidos pelos sentidos se tornam duvidosos. Se a hipótese do gênio maligno for analisada sob a ótica da tradição tomista-aristotélica, percebe-se prontamente que a origem de todos os dados sensíveis já estava posta em dúvida antes mesmo desta hipótese ter surgido, afinal, se a abstração for feita a partir de dados falsos, o seu resultado também o será.

⁷ “É preciso admitir que o objetivo geral das *Meditações* seria não o de provar a infalibilidade da razão, mas apresentar um modelo epistêmico alternativo ao modelo de inspiração aristotélica, mostrando esse ser o modelo que melhor se justifica do ponto de vista de seres racionais” (Rocha, 2010, p. 9).

O argumento do sonho instaura uma dúvida sobre os dados sensíveis porque as percepções da vigília e do sonho não se distinguem pela percepção sensível. Embora em um dos casos a percepção seja consequência de objetos fabricados pelo sujeito, as representações geradas a partir de dados oníricos são idênticas àquelas formuladas a partir da vigília, generalizando a dúvida trazida pelo argumento da loucura (individual e particular) sobre a percepção sensível. Mesmo se fosse o caso que fosse possível confiar na percepção onírica, isto é, nos dados fabricados pelo sujeito, o argumento do pintor ressalta a possibilidade de as composições da imaginação serem arbitrárias. Não havendo critério na percepção sensível para distinguir a arbitrariedade da necessidade nas composições imagéticas da imaginação, as experiências em sonho tornam-se absolutamente questionáveis: por um lado, por conta do argumento do sonho, os dados sensíveis são enganosos e não são causados por objetos reais, por outro, por conta do argumento do pintor, a imaginação compõe imagens de forma arbitrária e, portanto, pode gerar composições falsas.

Nesse momento do seguimento dos passos da dúvida da Primeira Meditação, os dados sensíveis já estão postos em dúvida, sendo o passo seguinte a introdução da hipótese do gênio maligno. Dois motivos que, aparentemente, podem apontar para a interpretação tradicional são: primeiro, a continuidade do desenvolvimento da dúvida. Afinal, Descartes não introduziria a hipótese do gênio maligno sem algum propósito. Segundo, a distinção das ciências em compostas e simples, pondo a aritmética e a geometria como exemplos de conhecimento independentes da materialidade. Entretanto, Rocha apresenta razões para se interpretar o papel da hipótese do gênio maligno ainda no contexto do sistema tomista-aristotélico, não sendo o caso que a incerteza instaurada por ele se aplique às ideias claras e distintas. Segundo essa interpretação, a hipótese do gênio maligno surge com o propósito de lançar dúvida sobre as operações puramente intelectuais, mesmo que, dados os passos anteriores da dúvida cartesiana, elas já sejam consideradas incertas por dependerem dos sentidos. Ainda que se admita que a hipótese do gênio maligno tenha como alvo a razão, é a razão enquanto concebida dentro dos moldes do sistema de conhecimento tomista-aristotélico e não o cartesiano, isto é, uma razão dependente de um modelo de conhecimento abstrativo, não uma razão pura.

(...) ao introduzir a hipótese do Deus enganador e relacioná-la às ideias puramente intelectuais – as ideias resultantes das operações matemáticas e as ideias universais, Descartes sem nomear está tratando da legitimidade da etapa final da produção do inteligível, segundo a tradição aristotélica. Em outras palavras, a hipótese do Deus enganador consistiria em uma explicitação da suposta produção do inteligível pela operação abstrativa e das operações matemáticas, ambas as operações puramente mentais, mas dependentes dos sentidos (Rocha, p.19, 2010).

A matemática concebida pelo modelo abstrativo de conhecimento se diferencia das ciências naturais (como a física e a astronomia) porque a primeira trata dos conhecimentos relativos à forma quantitativa, enquanto as segundas dos conhecimentos concernentes aos universais. Ambas, as ciências naturais e as matemáticas, lidam com conhecimentos de natureza imaterial, porque, de acordo com a tradição tomista-aristotélica, o conhecimento é intelectual e necessário. É nesse sentido que um leitor de Descartes pode vir a se enganar, principalmente se ele for alguém que endossa um modelo em que

o conhecimento é obtido por um processo abstrativo: ao pensar que os conhecimentos originários de operações puramente intelectuais não dependem da matéria para serem inteligidos, mas para se realizarem no mundo material⁸, escapariam da dúvida tal qual estaria formulada neste momento da obra. O que não é o caso porque a matemática do modelo abstrativo é conhecida a partir da abstração da forma quantitativa das coisas sensíveis, enquanto o conhecimento das ciências naturais (de um modo geral) é obtido a partir da abstração dos universais dos objetos materiais. Por isso, apesar de ambos os tipos de conhecimento serem resultado de operações puramente intelectuais, ainda assim dependem dos sentidos para serem conhecidos.

Se isso é correto, então, o recurso à hipótese do Deus enganador que se refere ao conhecimento matemático não se refere, como quer a leitura tradicional a um conhecimento que independe dos sentidos, produzido pela razão e que resulta em ideias claras e distintas, mas sim a um conhecimento cujo objeto resulta de um processo específico de abstração da matéria (Rocha, 2019, p.76).

Dado que, no momento da introdução da hipótese do gênio maligno, os dados sensíveis já recaíram sobre a dúvida cartesiana e a matemática concebida por um modelo abstrativo depende dos sentidos para ser conhecida, percebe-se que o papel da hipótese do gênio maligno não é apresentar uma nova razão para duvidar, mas corrigir um engano que o leitor pode vir a ter. A saber, o de considerar que os objetos matemáticos, isto é, as ideias obtidas por operações puramente intelectuais, não foram postos em dúvida através do argumento do sonho ou do pintor. Por conta disso que, ao introduzir essa diferenciação entre as matemáticas e as ciências naturais, Descartes faz o uso do termo “talvez”: para indicar uma hesitação sobre as afirmações concernentes a essa separação e apontar que ela não seria endossada pelo modelo metafísico cartesiano.

Ao compreender que o papel do gênio maligno não é o de lançar dúvida sobre as ideias claras e distintas, mas o de enfatizar a natureza das ideias que estão sendo consideradas incertas, Rocha apresenta uma solução engenhosa para o círculo cartesiano. Se as ideias claras e distintas não são postas em dúvida na Primeira Meditação, então a possível circularidade da prova do Deus veraz não ocorre, porque ela não parte de ideias dubitáveis para provar a veracidade dessas próprias, mas parte de ideias claras e distintas para demonstrar uma estrutura legítima do uso da razão⁹. Entretanto, não abordo a compreensão do papel da prova da existência de Deus segundo Rocha porque

⁸“Há, pois, entre os especuláveis, alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser, porque não podem ser senão da matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria no que se refere ao ser e ao inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. Há, ainda, alguns que, apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem no que se refere ao inteligido, porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática” (*SBT*, q. 5, a.1, r. *apud* Rocha, p. 72, 2019).

⁹“A estrutura da prova da existência de Deus consiste em mais um exemplo (ao lado do argumento do *Cogito*) do funcionamento legítimo da razão, isto é, aquele que opera independentemente dos sentidos, que seria assim legitimado e contrastado com o funcionamento corrompido, dependente dos sentidos e por isso dubitável, envolvido no modelo aristotélico e posto em questão na Primeira Meditação” (Rocha, 2016, p. 148)

foge ao escopo do presente texto, que é analisar em que sentido o papel do gênio maligno na dúvida cartesiana, presente na Primeira Meditação, se relaciona com o círculo cartesiano em leituras tradicionais e examinar de que maneira uma das consequências da interpretação apresentada por Rocha evita tal problema.

Descartes, portanto, teria introduzido a hipótese do Deus enganador para chamar a atenção do leitor para o fato de que a concepção de razão dubitável é aquela cuja operação, embora puramente intelectual, depende dos sentidos e mostrar, no decorrer das *Meditações*, que a concepção de razão que escapa às razões de duvidar é aquela cuja operação cognitiva não recorre aos sentidos (Rocha, 2016, p.99).

4.4 CONCLUSÃO

O presente texto apresenta de que forma a leitura da Primeira Meditação proposta por Ethel Rocha se constitui como um possível caminho interpretativo para evitar o problema do círculo cartesiano. Para isso, em um primeiro momento, realizei uma análise da interpretação tradicional a fim de demonstrar como o problema do círculo cartesiano pode ser percebido a partir dessa leitura. Em seguida, recupero, a partir de Rocha (2023), duas interpretações que buscam evitar o problema do círculo cartesiano sem que se altere o papel do gênio maligno da dúvida cartesiana tradicionalmente concebida, isto é, que ele torna as ideias claras e distintas dubitáveis e que Descartes põe à prova, também, o seu próprio sistema metafísico-epistemológico a partir da dúvida hiperbólica. A partir disso, descrevo a leitura proposta por Rocha a fim de demonstrar de que maneira a ressignificação da hipótese do gênio maligno evita o problema do círculo cartesiano.

Referências Bibliográficas

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. Edição bilíngue, latim-português.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

ROCHA, Ethel Menezes. Breves observações sobre Deus enganador e ideia clara e distinta. *Prometheus Journal of Philosophy*, v. 15, n. 42, ago. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/19582>. Acesso: 20 mar. 2025.

ROCHA, Ethel Menezes. Conhecimento Matemático na Primeira Meditação de Descartes. In: Edgar Marques, Ethel Menezes Rocha, Lia Levy, Luiz Carlos Pereira, Marcos André Gleizer (org.). **Caminhos da razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2019.

ROCHA, Ethel Menezes. **Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes**. Curitiba: Kotter, 2016.

ROCHA, Ethel Menezes. Observações sobre a dúvida cartesiana. **O que nos faz pensar**, v. 19 n. 28 p.7-24, dez. 2010. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fl.puc-rio.br/oqnf/article/view/309>. Acesso: 20 mar. 2025.

Nota sobre a dúvida do sonho na Primeira Meditação¹

Lia Levy
UFRGS

Eu e Ethel Menezes Rocha somos amigas. Grandes amigas. Mas somos também, e talvez sobretudo, interlocutoras no âmbito de um grupo de pesquisa bastante ativo e estimulante intelectualmente, o Seminário Filosofia da Linguagem, criado e animado por Raul Landim Filho e Guido Antônio de Almeida. Fomos formadas nesse grupo ao qual temos hoje a honra de integrar, já se vão bem algumas décadas. Ao longo desse tempo, cultivamos – cada qual à sua maneira – leituras distintas da obra cartesiana. Leituras que, no entanto, jamais cessaram de dialogar entre si e com os demais membros deste círculo, no qual rigor acadêmico e amizade se entrelaçam como fios da mesma trama. Desse contexto intelectual, veio-me o projeto, até agora não realizado, de escrevermos juntas um comentário às *Meditações* de Descartes, confrontando nossas interpretações para mapear convergências, divergências e os argumentos que as sustentam. Caso eu tivesse conseguido levar a cabo esse projeto, seria, a meu ver, a mais justa homenagem que eu poderia lhe fazer, visto que sua interpretação é tão bem fundamentada e sistematizada, que um único artigo não bastaria para discutir suas ideias com a devida profundidade. Por enquanto, espero que este breve texto sirva, não como objeção a seus argumentos, mas como um convite provocativo para continuarmos nosso debate. Parabéns, Ethel! Você merece esta celebração e muito mais! Obrigada por esses anos de amizade e pelas divertidas e férteis discussões filosóficas que mantemos há tantos anos...

5.1 Introdução

Ethel Rocha, em seu engenhoso livro *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes* (2016)², interpreta as teses centrais do cartesianismo tendo como fio

¹Este texto apresenta resultados de uma pesquisa financiada pelo CNPq, a quem agradeço o apoio. Agradeço ainda a diligência dos revisores, que corrigiram as falhas existentes na primeira versão deste texto.

²Conferir os desdobramentos e as sequências de seus argumentos publicados em 2018, 2023 e 2025.

condutor a inaudita tese da livre criação das verdades eternas, extraindo leituras não ortodoxas das *Meditações*, com argumentação cogente e amplo suporte textual. Sua tese é a de que a ciência, cujas bases Descartes pretende estabelecer, pertence ao âmbito delimitado do intelecto humano e que, portanto, a validade da ciência que propõe, bem como o modelo de racionalidade que a sustenta, não é absoluta como seria o caso de uma ciência que se pretendesse tal qual a divina. Disso não se seguiria a adoção de uma posição relativista por parte de Descartes, não apenas porque tal restrição de escopo se aplica a todo ser humano, mas também — o que é ainda mais surpreendente — porque o objetivo do novo modelo de racionalidade é, antes, prático do que teórico. As certezas metafísicas e morais dele decorrentes são instrumentais para a sobrevivência de seres finitos e temporais em um mundo criado e “abandonado” por Deus.

Se a defesa de que o modelo de racionalidade cartesiano não adota o conceito de verdade absoluta, tomado como correspondência com as coisas tal como Deus as criou, encontra companhia na leitura de Frankfurt (1970)³, a tese positiva defendida pela autora não encontra precedentes, sendo extremamente original. Ela sustenta que é suficiente para o modelo de certeza proposto que a certeza seja bem fundada. A heterodoxia das conclusões, bem justificadas, estimula a leitura em vez de desanimar o leitor, o que me instigou a iniciar esse debate, abordando apenas uma das partes de sua argumentação.

Uma das etapas de sua análise consiste em interpretar a aplicação do método da dúvida nas *Meditações*, e na Primeira Meditação em particular, como tendo por escopo unicamente uma forma geral do modelo de racionalidade de matriz aristotélica que vigia na filosofia escolástica do século XVII⁴ e cuja legitimidade se apoiaria, entre outras razões, na origem sensível dos seus dados. O novo modelo de racionalidade baseado na regra da clareza e da distinção e inteiramente desvinculado de origens sensíveis começaria a ser construído, nesse combate, na Segunda Meditação, com a emergência do paradigma de certeza expresso pelo argumento conhecido como *Cogito*. Segundo a autora, este novo modelo de racionalidade não faria parte do escopo do método da dúvida na Primeira Meditação, nem em nenhuma outra passagem das *Meditações Metafísicas* ou das *Objções e Respostas* que as acompanham.

Embora eu ainda tenha algumas dificuldades com essa última, sem dúvida a mais original, pretendo aqui me concentrar na afirmação de que os argumentos da Primeira Meditação têm por alvo as crenças de interlocutores familiarizados com a psicologia

³ Ainda que dele se afaste ao não admitir, como decorrência de sua interpretação, a tese de que o filósofo defenderia uma concepção coerentista da verdade (Frankfurt, 1970).

⁴ Cf. ROCHA (2016, p. 103–120). Nesse sentido, sua leitura converge com interpretações de Gilson (1967), Rozemond (1996), Secada (2000), Carriero (2009), entre outros. Por outro lado, algumas abordagens sustentam que os argumentos da Primeira Meditação têm como alvo: (1) o ceticismo renascentista (Curley, 1987; Popkin 2003; Eva 2002); ou (2) a própria concepção cartesiana de racionalidade tal como apresentada nas *Regras para Direção do Espírito* (Gueroult, 1953). Uma terceira perspectiva propõe que Descartes dirigia seus argumentos a leitores iletrados – como Poliandro, personagem de *A Busca a Verdade* (AT X: 485–532) – dotados de bom senso, mas cujas crenças se formaram na infância por meio da percepção sensível e do ensino tradicional. Essa interpretação é defendida por Frankfurt (1970) e Wilson (1978), e encontra respaldo tanto na centralidade de Poliandro na obra citada quanto na *Entrevista com Burman* (AT IX: 14), onde Descartes afirma que as crenças submetidas à dúvida metodológica se referem ao conhecimento visual e ao aprendido por audição (“ouvir-dizer”).

e epistemologia escolásticas de matriz aristotélica⁵. Sobre esse ponto, como a própria autora reconhece, parece surgir uma dificuldade para a sua leitura, visto que considera, tal como Carrierio (2009), que a hipótese metodológica adotada por Descartes de que estamos sonhando é suficiente para evidenciar a dubitabilidade da crença de que toda ciência deve ter origem sensível⁶, o que parece acarretar a **inutilidade** argumentativa das duas versões da dúvida metafísica com as quais se encerra a Primeira Meditação: uma baseada na hipótese de um Deus Enganador, e a outra na hipótese de um Gênio Maligno.

Com efeito, se aceitamos que (a) as duas primeiras razões para duvidar dos sentidos — o erro ocasional e a hipótese do sonho — bastam para pôr em dúvida o valor cognitivo do modelo de conhecimento em análise, e que (b) a ruína dos fundamentos abala todo o edifício, então não seria necessário questionar o uso da razão ou de outras faculdades cognitivas que estendem o conhecimento dos objetos sensíveis aos não sensíveis⁷. A este problema, a autora responde que a função da hipótese do Deus Enganador é a de “explicitar o uso corrompido da razão (dependente dos sentidos) que será mais tarde (...) comparado ao uso correto da razão que é indubitável e independente dos sentidos” (Rocha, 2016, p. 119).

É sobre esse ponto que pretendo contribuir, oferecendo uma resposta complementar à interpretação de Ethel Rocha, ainda que com duas divergências pontuais. Proponho trazer ao debate a teoria dos sentidos internos, conforme desenvolvida na tradição aristotélica, para esclarecer em que medida a referência ao sonho e à imaginação no argumento cartesiano remete a essa teoria — e não à experiência onírica comum ou à concepção pré-reflexiva de sonhos.

Com isso, espero demonstrar que não é necessário concluir, como faz a autora, que: “Descartes precisa (...) dar um passo além [da referência ao sonho] e mostrar por que o fato de ser fabricada por mim, isto é, pela minha imaginação, tornaria uma imagem dubitável” (Rocha, 2016, p. 112). Isso porque, no interior dessas teorias, os conteúdos oníricos são – e devem ser – considerados, assim veremos, como enganosos. Além disso, e também em divergência com a análise da autora sobre a dúvida do

⁵Sobre a legitimidade, do ponto de vista cartesiano, de se proceder a um certo grau de generalização dessas posições, ver Rozemond (1996, p. 25).

⁶Para uma posição diferente, que parte da mesma suposição acerca dos interlocutores visados na Primeira Meditação, ver Rozemond (1996). Sua interpretação converge com a que defendo neste texto, a saber que a crença na confiabilidade do conhecimento sensível **simples** não é afetada pela dúvida gerada pela hipótese do sonho, sendo este o escopo da dúvida metafísica. No entanto, a autora não correlaciona a relação entre simples e composto com a relação entre sentidos externos e sentidos internos, própria às epistemologias de matriz aristotélica

⁷A interpretação de Carrierio (2009), embora partindo da mesma hipótese e tentando também explicar a dúvida do sonho neste quadro, não vê a introdução do caso dos sonhos como relevando de um argumento acabado, mas apenas como um esboço. Nesse sentido, ele não se propõe analisá-lo: “*Although this passage is usually taken to provide a skeptical argument, it must be admitted, I think, that what we get is more in the line of a suggestive sketch than a worked-out argument*” (p. 40). Ele concorda com Etienne Gilson, para quem “a Primeira Meditação não é mais uma teoria a ser compreendida, é um exercício a ser praticado” (*apud* Carrierio, 2009, p. 434, n. 18). De sua parte, Rozemond (1996) não enfrenta a mesma dificuldade porque defende que objetivo cartesiano nesta Meditação não se completa com a dúvida do sonho.

sonho, proponho que a introdução dessa hipótese é suficiente apenas para questionar “a produção, pela imaginação, de imagens sensíveis” (*idem*), a qual, como a própria autora afirma, constitui uma “etapa essencial do conhecimento segundo a tradição de inspiração aristotélica” (*idem*).

Para tanto, proponho que Descartes visa evidenciar, com a hipótese do sonho, a fragilidade epistêmica das epistemologias de matriz aristotélica enquanto estas supõem a confiabilidade da faculdade responsável pela imagem sensível (*phantasma*), sem a qual não é possível pensar e sem a qual o intelecto não pode se referir às coisas individuais existentes. Assim, é precisamente esse conceito de imaginação que ele mobiliza nas passagens subsequentes à formulação da hipótese do sonho – e anteriores à introdução da dúvida metafísica –, as quais, nesse sentido, não se baseiam em analogias injustificadas. Ao contrário, revelam uma compreensão precisa, por parte do filósofo, do modo como a imaginação era concebida nas teorias escolásticas em questão, particularmente na versão suareziana.

Para este filósofo jesuíta, a imaginação (*phantasia*) é a única faculdade do sentido interno, sendo responsável por todas as funções complementares que são necessárias para dar conta da complexidade da experiência sensível⁸. Essas operações já haviam sido analisadas por Aristóteles nos livros II e III de *Sobre a Alma*. No entanto, suas concepções foram reformuladas ao longo da história da recepção do aristotelismo e, a partir de Avicena⁹, deram origem à teoria dos sentidos internos — enquanto tal ausente em Aristóteles, embora inspirada em sua obra.

O problema aqui examinado diz respeito particularmente ao modo como duas dessas funções são concebidas: a unificação das qualidades sensíveis recebidas pelos sentidos externos na formação das imagens sensíveis (*phantasmata*) que servem de base segura para as operações abstrativas e judicativas, e a composição de imagens fictícias, das quais as oníricas são um caso particular e não são, por natureza, confiáveis. A identidade nominal desses dois tipos de imagem (*phantasma*), suscitada por suas relações com a faculdade da imaginação, manifesta, embora não constitua, uma dificuldade nessas teorias. E a teoria suareziana sobre o modo como essas operações complementares são realizadas acentua essa dificuldade ao atribuir a uma única faculdade, a imaginação, todas as funções reconhecidas por essa tradição e que eram atribuídas, por diferentes razões, a sentidos internos distintos.

Sob essa hipótese, a referência aos sonhos no exame da confiabilidade da crença examinada por Descartes na Primeira Meditação não se apoia em uma compreensão pré-teórica dos sonhos, nem em uma suposta experiência que acreditamos ter ao dormir, mas na concepção suareziana dos sonhos. Não seria, portanto, necessário dar um passo além da suposição de que estamos sonhando para a afirmação de que estamos imaginando. Em consequência, os argumentos que se seguem a essa suposição — e que antecedem a introdução da dúvida metafísica — visam explorar suas implicações para as teorias de matriz aristotélico-tomista em geral, e para a teoria de Francisco Suárez, em particular, buscando determinar se, e em que medida, algo se revela duvidoso à luz da hipótese de

⁸Em seus comentários ao *Sobre a Alma* de Aristóteles, (doravante *Comm. De an*), III, disp. 8.

⁹Cf. AVICENA, *Al-Najat* II. 6, 3, p. 30-31 e 7, p. 38-40 (edição e trad. de F. Rahman, 1952).

que estamos sonhando.

Proponho a seguir uma releitura do argumento do sonho na Primeira Meditação, à luz das teorias escolástica dos sentidos internos. O resultado dessa análise deverá mostrar que a dúvida do sonho, por incidir exclusivamente sobre as funções que essas teorias atribuem aos sentidos internos, é insuficiente para estabelecer por definitivo a falibilidade da crença tomada aqui como princípio das epistemologias de matriz aristotélica¹⁰. Isso porque ela não é suficiente para colocar em dúvida a crença na veracidade dos elementos dos quais a imaginação depende para operar, a saber, os chamados sensíveis próprios (como cores e sons) e sensíveis comuns (como extensão, figura e quantidade)¹¹. Enquanto pressupostas pela operação da imaginação — ilusória ou não —, tais propriedades sensíveis permanecem como fundamentos epistêmicos cuja confiabilidade não é posta em questão. Nesse contexto, a referência às cores nessas passagens não deve ser entendida de modo analógico, mas literal, devendo ser tomada como coisas “simples e universais” (AT IX: 15), a quais “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo” não podem ser pensadas como sendo diferentes do que são¹².

Para tanto, o argumento será desenvolvido em três etapas principais. Na primeira, procuro delimitar com precisão o escopo da dúvida cartesiana quanto à confiabilidade das percepções sensíveis, examinando os refinamentos progressivos da crença sob exame na Primeira Meditação, à luz das epistemologias de matriz aristotélico-tomista. Em seguida, proponho uma releitura do argumento do sonho a partir da teoria dos sentidos internos, tal como elaborada por Aristóteles e reformulada por Avicena, Tomás de Aquino e, sobretudo, Francisco Suárez, com ênfase nas implicações epistemológicas da concepção suareziana da imaginação. Por fim, avalio como essa interpretação permite compreender de modo mais preciso os efeitos da dúvida do sonho, indicando tanto seu alcance quanto seus limites metodológicos no contexto da estratégia cartesiana.

Antes de prosseguir, devo fazer uma ressalva metodológica sobre as análises a serem apresentadas. Trata-se uma contribuição preliminar, deliberadamente restrita à análise de passagens específicas das *Meditações*, com o intuito de esboçar uma hipótese interpretativa cuja fundamentação completa dependerá de desenvolvimentos posteriores. No mesmo sentido, as referências a teorias de matriz aristotélica serão feitas sem o exame detalhado das obras envolvidas. Assumo o risco de cometer importantes erros exegéticos na expectativa de que a hipótese geral aqui delineada possa gerar um debate cujo resultado seja seu aperfeiçoamento posterior.

¹⁰Na versão da Primeira Meditação: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos” (AT IX: 14); na versão da Sexta Meditação: “...que não havia nenhuma ideia em meu espírito que não tivesse antes passado pelos meus sentidos” (AT IX: 60).

¹¹Conferir a introdução desses conceitos em Aristóteles, *Sobre a Alma* (doravante DA), II, 6, 418a 17; nos comentários de Tomás de Aquino a esta obra de Aristóteles (doravante Sent. De an), II, 13, l. 15-54; e comentários de Francisco Suárez, Comm. De an, II, disp. 6, q. 1. Cabe ressaltar aqui o caso da extensão em geral, também mencionado por Descartes, não parece se deixar interpretar como pertencendo à mesma lista de sensíveis comuns.

¹²Assim como outros intérpretes de Descartes, Rocha (2016, 2019 e 2025) segue uma leitura divergente desta defendida aqui, particularmente no que se refere à relação entre as coisas “simples e universais” e o conhecimento matemático.

5.2 Ajuste da crença sob exame aos parâmetros das epistemologias de matriz aristotélico- tomista

O objetivo desta seção é acompanhar o progressivo refinamento da crença à qual será aplicado o método da dúvida na Primeira Meditação, de modo a transformá-la, passo a passo, numa formulação cada vez mais precisa de um princípio que possa ser reconhecido por interlocutores formados em alguma das filosofias escolásticas tardias de matriz aristotélica. Até a introdução do caso dos sonhos como razão de duvidar, esse refinamento é realizado sem que Descartes o anuncie diretamente. Por isso, é preciso explicitá-lo a partir dos exemplos e das formulações parciais disponíveis. E a dúvida metódica funciona, nesse momento, como um crivo que permite identificar as determinações conceituais que devem ser acrescentadas à crença para que sua articulação teórica corresponda efetivamente às especificações da epistemologia que supomos ser do interlocutor visado.

Para os propósitos desta análise, tomo como pertinente à dúvida do sonho na Primeira Meditação uma passagem mais extensa do que habitualmente se considera. Ela se inicia logo após o término daquilo que comumente se reconhece como a primeira fase da aplicação do método da dúvida - o reconhecimento do erro ocasional dos sentidos - e se conclui imediatamente antes da introdução da dúvida metafísica. Desse modo, a célebre referência à loucura, incluída nessa passagem, não será interpretada como um momento argumentativo autônomo em relação ao argumento dos sonhos, mas como uma evocação das conexões conceituais tradicionalmente estabelecidas entre ambos os fenômenos, desempenhando, portanto, uma função diversa da usualmente reconhecida¹³.

Essa extensa passagem comporta três momentos próprios à aplicação do método da dúvida tal como apresentado por Descartes nas *Meditações*: (a) a delimitação do escopo sobre cuja confiabilidade deve recair a razão de duvidar (AT IX: 14); (b) a introdução da razão de duvidar, que implica a explicitação do sentido segundo o qual sua aceitação acarreta a negação da confiabilidade daquilo que se encontra no escopo previamente definido, o que propriamente gera a dúvida (AT IX: 15); (c) o exame dos resultados da aceitação da razão de duvidar no que concerne à extensão do escopo cuja confiabilidade foi comprometida (AT IX: 15-16). A análise que se segue contempla apenas os dois primeiros momentos, e aponta para a plausibilidade de se considerar a introdução do conceito de imaginação imediatamente após Descartes afirmar “Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos...”.

1. A argumentação cartesiana inicia-se pela definição do escopo da dúvida do sonho,

¹³A interpretação aqui defendida compreende a referência à loucura como um dispositivo metodológico para delimitar o escopo sobre o qual deve incidir a dúvida dos sonhos mediante a consideração de casos-limite das condições epistêmicas em análise. Este procedimento fundamenta-se no princípio de que uma crença efetivamente confiável deve preservar sua confiabilidade em todas as gradações de circunstâncias, incluindo as mais extremas. O uso deste dispositivo metodológico constituirá o fundamento das reformulações subsequentes da crença inicial, conforme mostrarei mais adiante. Sobre uma breve apresentação das concepções de sonho ao longo da história da filosofia, cf. C. DREISBACH (2000).

apresentada por meio de exemplos e por contraste com condições nas quais ocorrem os erros ocasionais dos sentidos. Essa estratégia metodológica exige que se considere os exemplos como paradigmáticos para uma redução progressiva do escopo a ser considerado¹⁴, cujo resultado pode ser formulado assim:

V1 Tudo que recebi nesta vida como mais certo e seguro eu o recebi dos sentidos e pelos sentidos, quando estes operaram sobre objetos suficientemente sensíveis da minha vizinhança imediata e sobre o meu próprio corpo¹⁵.

Esta primeira condição visa assegurar a confiabilidade das percepções sensíveis no que concerne às condições reais - isto é, objetivas - de percepção: a posição relativa do percipiente no espaço em relação às coisas percebidas e o grau das propriedades sensíveis nesses objetos¹⁶. Encontramos o reconhecimento dessas condições tanto sob a pena de Descartes, ao descrever o que considera a resposta de um interlocutor iletrado¹⁷, quanto em textos da tradição examinada¹⁸.

2. Mas a indubitabilidade desta versão da crença pressupõe que as percepções a que se refere ocorram em condições ótimas relativamente ao corpo do percipiente. Descartes introduz esta condição mediante referência aos casos de seres humanos cujos órgãos e capacidades cognitivas encontram-se comprometidos por alguma enfermidade, sendo a loucura o caso extremo. Esta referência à loucura e sua associação aos casos de pessoas acometidas de doenças que prejudicam o bom funcionamento de suas potências cognitivas sensíveis tem precedentes tanto em Platão, no *Teeteto* (157e -160c), quanto em Aristóteles em *Sobre os Sonhos* III, 461a¹⁹, tendo sido, esta última, retomada por

¹⁴Segue a citação com as passagens relevantes grifadas: “Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às **coisas pouco sensíveis e muito distantes**, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que **eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza..** E como poderia eu negar que **estas mãos e este corpo sejam meus?**” Observa-se nesta citação, como mencionado anteriormente, a passagem do reconhecimento de que as circunstâncias nas quais é possível, até esse momento, confiar nos sentidos, são graduais à formulação de uma situação extrema, quando o objeto sensível é o próprio corpo. Não há nenhuma razão que justifique essa redução de escopo que não seja de natureza metodológica.

¹⁵Para uma defesa mais detalhada dessa posição, ver Frankfurt (1970 - cap. 4). Dou aqui sequência a esta proposta de Frankfurt aplicando-a à dúvida do sonho. Sobre a pertinência de se atribuir esta crença, tomada sem especificações adicionais, como representativa da posição escolástica de matriz aristotélica, apoio-me na formulação que ela recebe na Sexta Meditação: “... *je me persuadais aisément que je n'avais aucune idée dans mon esprit, qui n'eût passé auparavant par mes sens.*” (AT IX: 60), na tradução francesa e, na versão original latina: “...*facile mihi persuadebam nullam plane me habere in intellectu, quam non prius habuissem in sensu*” (AT VII: 75). Para uma formulação bastante semelhante, cf. Tomás de Aquino, Questões disputadas sobre a verdade (q. 2, a. 3, arg. 19).

¹⁶Na medida em que se pressupõe que as teorias escolástico-aristotélicas estão sendo tomadas como alvo, seria possível incluir também as condições do meio em que a percepção ocorre, uma vez que essa dimensão influi diretamente na qualidade da percepção sensível.

¹⁷Ver A Busca da Verdade, AT X: 510.

¹⁸Aristóteles, DA, III, 3, 428b5-30; Tomás de Aquino, Sent. De an, III, 6, l. 665; Francisco Suárez, Comm. De an, III, disp. 8.

¹⁹Cf. também o comentário de Tomás de Aquino à Metafísica de Aristóteles, l. 14, 693-699, onde, como bem observou Markos Klemz em sua revisão deste texto, os casos da loucura e de pessoas com defeitos sensoriais são mencionados em conjunto no debate contra as teses de Demócrito, as quais

F. Suarez em seu comentário ao *Sobre a Alma* de Aristóteles (Comm. De an, III. disp. 8, q. 2, 9)²⁰.

Observa-se aqui a ocorrência da primeira menção à imaginação como fonte de ilusões, e a afirmação implícita de que estas são consideradas pelo percipiente adoecido como percepções sensíveis genuínas - ou seja, como apreensão do que realmente ocorre. A condição introduzida concerne, pois, às circunstâncias sob as quais o percipiente é capaz de discriminar corretamente seus estados mentais, distinguindo as ilusões imaginativas das apreensões sensíveis, aqui supostas como verdadeiras. Para adequar a crença examinada, ela deve, pois, receber uma nova reformulação:

V2 Tudo que recebi nesta vida como mais certo e seguro eu o recebi dos sentidos e pelos sentidos quando me encontrava saudável relativamente ao funcionamento ótimo das minhas capacidades cognitivas sensíveis, e quando estas operaram sobre objetos suficientemente sensíveis presentes na minha vizinhança imediata e sobre o meu próprio corpo.

3. Descartes apresenta em seguida uma circunstância ordinária e intermitente cuja ocorrência compromete a credibilidade da formulação anterior: o hábito de dormir e sonhar. Mais esta condição deve ser, pois, incorporada à reformulação da crença a ser examinada:

V3 Tudo que recebi nesta vida como mais certo e seguro eu o recebi dos sentidos e pelos sentidos quando me encontrava em vigília e saudável relativamente ao funcionamento ótimo das minhas capacidades cognitivas sensíveis, e quando estas operaram sobre objetos suficientemente sensíveis da minha vizinhança imediata e sobre o meu próprio corpo.

Cabe aqui observar que a transição cartesiana da loucura/doenças para o sonho reflete a hierarquia aristotélica de falhas cognitivas assimilada pela escolástica: todas são circunstâncias em que se rompe o vínculo entre aparência sensível e realidade²¹. Assim, até esta etapa, um leitor dessa tradição aceitaria tal progressão como corolário de seus princípios – não como objeção, mas como aplicação consequente de sua epistemologia²².

Aristóteles considera como acarretando uma espécie de ceticismo extremo. Sobre o impacto da teoria aristotélica dos sonhos nos séculos XVI e XVII, cf. GIACOMOTTO-CHARRA (2008).

²⁰Cf. ainda *Sobre os Sonhos*, 458b25-29, onde Aristóteles não apenas aproxima o caso dos sonhos ao caso em que somos enganados na vigília quando estamos doentes, mas inclui na mesma explicação o fato de percebermos o sol como sendo uma pequena esfera, mesmo que estejamos saudáveis e saibamos que ele é, na realidade, muito maior do que o que percebemos. A mesma comparação ocorre em DA 458b3-5.

²¹Sobre isso, cf. nota precedente.

²²A tese de que o *phantasma* constitui uma condição necessária para o conhecimento intelectual das coisas individuais encontra fundamento na tradição aristotélico-tomista. Aristóteles estabelece que “se o entender é um tipo de imaginação ou não existe sem ela, então nem sequer o entender poderá existir sem o corpo” (DA I, 1, 403a3-10) e ainda que “não há pensamento sem *phantasmata*” (DA III, 3, 427b16), visto que “os objetos inteligíveis existem nas formas sensíveis (*phantasmata*)” (DA III, 8, 432a3-10). No mesmo sentido, ainda que em um contexto filosófico distinto, Tomás de Aquino subscreve essa doutrina, afirmando, em seu comentário ao *Sobre a Alma*, que a natureza do *phantasma* é ser “um movimento gerado pela ação da percepção sensorial em atividade, servindo como base material para o intelecto operar sobre as coisas individuais” (Sent. De an, III, l. 6). E adota a mesma tese na *Suma Teológica*: “no estado presente da vida, o intelecto não pode entender nada realmente a menos que se volte para os *phantasmata*, inclusive para o conhecimento já adquirido de coisas particulares” (I, q. 84, a. 7).

Aceitaria também a afirmação, tácita no texto cartesiano, de que, **enquanto dura a doença ou o sono**, somos enganados pelo que nos aparece nessas condições. O reconhecimento deste engano, por parte do interlocutor, supõe que, em sua filosofia, o que nos aparece em sonhos não são apenas aparências, mas envolvem algum tipo de adesão propriamente sensível quanto à veracidade dos conteúdos oníricos, que é distinta da ação judicativa do intelecto²³.

4. Os conteúdos oníricos são então caracterizados como compostos de imagens **qualitativamente indistinguíveis** daquelas que nos aparecem em vigília, mas que, por ocorrer em sonhos, são compatíveis com sua falsidade²⁴. Mais uma vez, o interlocutor escolástico não teria nenhuma objeção a essa caracterização dos conteúdos oníricos. Primeiramente, porque adota a tese de que os sonhos, assim como as imagens fictícias e as alucinações, são compostos por elementos qualitativamente indistinguíveis dos conteúdos sensíveis apreendidos na vigília e armazenados na imaginação²⁵. Mas também porque, segundo Suárez, tanto as imagens formadas na vigília quanto aquelas que ocorrem nos sonhos resultam de uma só e mesma faculdade, a imaginação²⁶. Esse movimento pode ser desencadeado tanto pelas alterações nos sentidos externos provocadas por objetos sensíveis, quanto pelos resíduos de percepções passadas que afloram durante o sono. Assim, os sonhos são experimentados de modo vívido, à semelhança dos *phantasmata* sensíveis, embora deles se distingam pela causa — e, por conseguinte, pela relação que mantêm com a verdade.

Ora, este é o ponto nevrálgico da minha leitura e precisarei desenvolvê-lo um pouco mais. No entanto, a próxima etapa do argumento cartesiano fornece indícios importantes, que devem ser levados em consideração para que a exposição do meu argumento seja mais completa.

Francisco Suárez desenvolve esta teoria defendendo que “o intelecto não recebe espécies a não ser que a fantasia esteja operando ativamente” (Comm. De an, II, disp. 9 q. 2) e que “a abstração intelectual lida com as condições individuais representadas pelo ato da fantasia” (*idem*, q. 3). Para Suárez, existe “uma conexão necessária entre a sensação, a imaginação (*phantasmata*) e o intelecto” (*idem*, q. 2, a. 13), sendo o *phantasma* “a única função mediadora necessária” para que o intelecto conheça “o objeto singular material” (*idem*, q. 8, § 1).

²³Segundo a interpretação de Frede (1995, p. 293) da passagem DA 458b10: “*Though Aristotle grants that we have opinions in dreams (458b10), he attributes dreams exclusively to the aisthētikōn, ‘in so far as it is phantastikōn’ (459a8)*”.

²⁴“Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo...” (AT IX: 14). Cf. ainda, entre outras passagens, DA III, 3 428a11–16 e 429a4–8; Sent. De an, III, 6, 58–85; Comm. De an, III, disp. 8 q. 1, 4.

²⁵No Livro II, disp. 8, 1 de seu comentário ao *De Anima*, Suárez inicia distinguindo a *phantasia* da *imaginatio*, definindo a primeira como o “...sentido interior capaz de conocer incluso todos los sensibles externos, en ausencia de ellos” e também como “...aquella facultad que conserva las especies de las cosas percibidas por los sentidos en ausencia de estas, y conoce abstractivamente por medio de dichas especies”. Em seguida, porém, a identifica à segunda: a “*imaginación (imaginatio) es casi lo mismo que fantasia, sólo añade la capacidad de combinar los sensibles y fingir los imposibles*”. Cf. SOUTH (2001, p. 148): “*Indeed, the phantasm is restricted to the contents of sensory experience, and even its creative aspects is limited by its prior sensory cognitions*”.

²⁶Cf. Comm. De an, II, disp. 8 q. 1. Para uma explicação detalhada das razões teóricas que motivaram Suárez a proceder a essa redução dos sentidos internos a uma só faculdade, ver SOUTH (2001) e HEIDER (2017).

Nesta etapa encerra-se o procedimento de ajuste do enunciado da crença examinada em relação às teorias de matriz aristotélico-escolásticas e Descartes passa à introdução da razão para duvidar.

5. Seu exame, através de exemplos, chama a atenção para características fenomenológicas supostamente distintivas da experiência sensível em relação aos sonhos, na medida em que satisfazem as condições estabelecidas em V3. Elas deveriam funcionar como critérios que permitissem ao percipiente, recorrendo apenas à sua potência cognitiva sensível, discriminar corretamente percepções sensíveis e imagens oníricas. Essa passagem, portanto, retoma, detalhando-a, a condição introduzida no passo 2 acima.

Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo **este papel**; que **esta cabeça que eu mexo** não está dormente; que é com **desígnio e propósito deliberado** que estendo **esta mão** e que **a sinto**: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso (CP, 1973, p. 94 - grifos meus).

Podemos identificar nestes exemplos um conjunto de propriedades que supostamente caracteriza, aos olhos do interlocutor e de Descartes, a experiência sensível em sua complexidade. Trata-se de uma apreensão consciente, marcada temporalmente como ocorrendo no tempo presente, clara e distinta²⁷, de uma unidade (“este papel”, “esta cabeça”, “esta mão”) que envolve qualidades sensíveis próprias aos órgãos sensíveis (no caso, a visão e a propriocepção) e a apreensão de sensíveis por acidente (“este papel”, “esta cabeça”, “esta mão”) bem como a identificação desse conteúdo como sendo uma percepção propriamente sensível na medida em que ocorre em vigília (“não é com olhos **adormecidos**, “esta cabeça... **não está dormente**”). Os dois outros exemplos permitem incluir ainda a percepção consciente de um movimento do corpo próprio como sendo voluntário (“esta cabeça que **eu mexo**”) e em vigília e, por fim, a percepção consciente e em vigília do fim visado pelo movimento voluntário (“é **com desígnio e propósito deliberado** que...”).

A etapa seguinte do argumento consiste em afirmar que todas as características supostas na etapa anterior como sendo exclusivas das aparências sensíveis em vigília também podem ser encontradas nas aparências oníricas enquanto dormimos²⁸. Ou mais precisamente: reconhecemos no **presente que recordamos** ter sido iludidos por experiências oníricas de aparência similar.

Nesse sentido, o argumento de Descartes supõe mais do que a mera indistinguidade qualitativa entre conteúdos oníricos e conteúdos perceptivos. Ele supõe a

²⁷A ocorrência de tais termos nesse contexto não pode ser interpretada como designando os conceitos propriamente cartesianos de clareza e distinção, sob pena de envolver os argumentos das *Meditações* em uma série de dificuldades. Isso porque ideias sensíveis, como as que estão em questão nessa passagem, são consideradas por Descartes, na Terceira Meditação, como de tal forma obscuras e confusas que podem ser ditas “materialmente falsas”.

²⁸“Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo”.

semelhança qualitativa entre o que podemos chamar de **experiência** onírica²⁹ e a experiência sensível, e mesmo em certos casos, a indistinguibilidade qualitativa entre elas. Ora, ambas as suposições são compatíveis com as epistemologias de matriz aristotélico-escolástica, mesmo que não sejam explicitamente formuladas.

5.3 A concepção suareziana do sonho

Suárez não trata especificamente do caso dos sonhos, mas segue Aristóteles e sua recepção tomista ao incluí-lo entre os casos explicados por condições impróprias para que a imaginação (*phantasia*) opere de modo confiável. Nesse sentido, sua reformulação do conceito de imaginação tem consequências significativas para a explicação do fenômeno dos sonhos.

Aristóteles é claro em afirmar que **nenhuma** percepção sensível ocorre durante o sono, o que implica que as condições sob as quais se considera conteúdos sensíveis como epistemicamente confiáveis **não estão dadas**. Ainda assim, ele reconhece que, quando sonhamos, tomamos o que nos aparece como sendo real. Sua explicação para o modo como os sonhos são formados justifica a semelhança (e mesmo a indistinguibilidade) das qualidades fenomenológicas dos conteúdos oníricos em relação às percepções sensíveis em vigília, mesmo que os processos corporais envolvidos nestas duas condições sejam distintos. As aparências que se nos apresentam quando dormindo são consideradas como o resultado de circunstâncias fisiológicas que, quando dormimos, invertem o sentido da cadeia que articula as diferentes etapas de processamento, por assim dizer, da experiência sensível.

Essa cadeia parte (i) da afecção perfectiva causada em nossos órgãos sensíveis por algum objeto sensível que nos permite receber, em sua presença, suas qualidades sensíveis desacompanhadas de sua materialidade; seguida (ii) da recepção e unificação dessas qualidades na potência sensível comum (chamada posteriormente de senso comum); e, por fim, (iii) no armazenamento da imagem sensível (enquanto unidade das qualidades sensíveis apreendidas) na imaginação. A tese de que a confiabilidade inerente dos sentidos externos é preservada na unidade ou imagem sensível (*phantasma*), que nos permite pensar em um objeto mesmo em sua ausência, e nas operações abstrativas e judicativas do intelecto, na medida em que operam sobre o *phantasma* depende tanto de que o sentido dessa cadeia de condições seja preservado, quanto a concepção da imaginação como um movimento gerado, seja pelo movimento dos sentidos externos enquanto são afetados por um objeto, seja pelos elementos residuais desses mesmos movimentos, cuja função é reprodutiva e não produtiva.

²⁹Sobre a recusa de que experiências efetivas possam ocorrer durante o sono, em razão de tal afirmação carecer de significado, ver Malcolm (1956). Não pretendo enfrentar as objeções deste autor, visto que estou interpretando os argumentos da Primeira Meditação em geral, e do sonho em particular, como voltados para um modelo de teoria que considera que os sonhos podem, em alguma medida, ser considerados falsos e, nesse sentido, constituem uma certa forma de experiência (a esse respeito, cf. nota 20 acima). De todo modo, adianto que a estrutura do argumento cartesiano nesta etapa – que contrapõe experiência sensível presente à **recordação** do que nos aparece nos sonhos – parece-me conter uma chave importante para responder à objeção de Malcolm.

No entanto, durante os sonhos e demais circunstâncias de tipo alucinatório, onde tomamos injustificadamente o que nos aparece como sendo real, o sentido dessa cadeia é invertido. E é por essa razão que o que nos aparece nessas circunstâncias seja falível por natureza, mesmo que seu conteúdo seja um composto dos mesmos tipos de qualidades e imagens sensíveis e demais dimensões que constituem a experiência sensível em vigília. Isso porque a condição que assegura a confiabilidade do *phantasma* é sua origem nos sentidos externos, que operam apenas na presença das coisas e apreendem suas qualidades e quantidades na exata medida em que são naturalmente dispostos para serem, direta ou indiretamente, modificados por elas. No âmbito desta teoria, portanto, não é necessário nenhum argumento adicional para considerar que essas aparências são enganosas.

Essa inversão é explicada, tanto causal quanto intencionalmente, pela adoção da tese segundo a qual o órgão corporal central responsável pelas percepções conserva movimentos residuais previamente produzidos por objetos externos nos órgãos sensoriais que nele desembocam. Esses movimentos, sob as condições fisiológicas próprias do sono, podem pôr em movimento a imaginação, que permanece ativa enquanto os sentidos externos e o senso comum se encontram suspensos. Com isso, ela conserva durante o sono a mesma capacidade que exerce na vigília, produzindo movimentos no senso comum, de construir imagens fictícias, como o são as oníricas.

Cabe observar, todavia, que essa explicação, aqui apenas esboçada, atribui às teorias de matriz aristotélicas duas teses importantes que, a meu ver, tornam mais robusta a diferença de valor epistêmico entre as imagens sensíveis, sobre as quais se voltam o intelecto, e as imagens oníricas. A primeira delas consiste na distinção entre senso comum e imaginação como potências sensíveis distintas e independentes. A segunda atribui ao senso comum enquanto raiz de todos os sentidos externos, e não à imaginação, as operações que transcendem cada sentido tomado isoladamente, operando como a instância que confere unidade, coerência e inteligibilidade à experiência sensível como um todo³⁰. À imaginação cabe a responsabilidade de armazenar impressões sensoriais, bem como de reproduzir, voluntariamente ou não, essas impressões, o que nos permite ter uma experiência sensível rica, coerente e temporalmente estendida das coisas mesmo na ausência do objeto. Sem essa capacidade, o conhecimento seria limitado a atos momentâneos de percepção. Como cabe ao senso comum monitorar e articular as informações sensíveis recebidas durante a vigília, e uma vez que esse monitoramento se encontra suspenso no sono — ainda que a imaginação o altere para produzir as aparências oníricas —, essa potência sensível comum torna-se incapaz de exercer sua função reguladora sobre as imagens sensíveis.

Essas duas teses não serão, porém, preservadas pela recepção escolástica tardia do aristotelismo, em particular por F. Suarez. No que concerne à questão que estou analisando, são feitos movimentos conceituais relevantes para enfraquecer a distinção entre senso comum e fantasia e reforçar, assim, a semelhança entre a experiência sensível e a experiência onírica. E é o resultado desse processo que é visado por Descartes na dúvida do sonho.

³⁰DA II, 1, 413b12–24; III, 1, 424a17–22. Sent. Sigo aqui a interpretação de Gregoric (2007).

As considerações aristotélicas sobre a potência cognitiva sensível no *De Anima* foram consideradas obscuras e insuficientes por Suárez em seu comentário a essa obra. Em especial, este autor referia-se justamente às explicações das operações sensíveis complementares ao funcionamento dos sentidos externos. Ele propõe uma versão alternativa da teoria dos sentidos internos que toma por base a recepção latina do *De Anima* de Avicena³¹, em especial por Tomás de Aquino.

Segundo Avicena, as operações complementares da percepção sensível envolvem cinco faculdades distintas que abarcam as múltiplas dimensões e camadas da experiência sensível: o senso comum, a imaginação reprodutiva, a estimativa/cogitativa, a memória e a imaginação compositiva. Com exceção desta última, as quatro primeiras faculdades são organizadas segundo dois princípios estruturantes. O primeiro princípio estabelece uma divisão baseada nos objetos apreendidos: de um lado, o par senso comum-imaginação, que opera com os sensíveis próprios, comuns e por acidente; de outro, o par estimativa/cogitativa-memória, que lida com as intenções apreendidas sensivelmente. O segundo princípio introduz uma distinção funcional dentro desses pares, diferenciando os atos de apreensão dos atos de retenção/reprodução. Esse critério funcional reorganiza as faculdades em novos pares: senso comum-estimativa/cogitativa (responsáveis pela apreensão) e imaginação-memória (encarregadas da retenção/reprodução).

Do ponto de vista epistemológico aqui em questão, o aspecto mais significativo da teoria aviceniana reside na separação das duas funções atribuídas à imaginação, conferindo-lhes valores epistêmicos distintos e designando-as a faculdades diferentes. Essa distinção permite a Avicena atenuar a semelhança qualitativa entre a experiência sensível e as experiências oníricas ou ficcionais, tornando sua teoria consideravelmente menos vulnerável às objeções céticas derivadas da dúvida do sonho.

Embora ausente da letra e do espírito da teoria aristotélica da percepção sensível, a recepção dessa obra é a tal ponto relevante que ultrapassa as fronteiras do aristotelismo árabe e é em grande parte preservada por Tomás de Aquino³². Com efeito, este último vai adotar a teoria de Avicena, mas excluindo a imaginação compositiva por considerar que a função a ela atribuída poderia ser realizada pela mesma faculdade responsável pela imaginação reprodutiva. Essa exclusão gera uma tensão no interior de uma mesma faculdade, que passa a ser concebida, simultaneamente, como capaz de sintetizar percepções provenientes dos sentidos externos para formar imagens fictícias (incluindo as oníricas), mas privada dessa capacidade no que diz respeito às imagens sensíveis compostas pelos dados sensoriais recebidos e organizados pelo senso comum. À imaginação é reservada assim uma dupla função, ambas resultantes de atividades cujo escopo é constituído de um só e mesmo tipo (os *phantasmata*): uma de reprodução e outra de produção. Enquanto esta última não desempenha qualquer função para o nosso conhecimento, a primeira desempenha um papel cognitivo crucial na apreensão de objetos sensíveis, pois são os substratos necessários para o intelecto. Esse movimento conceitual aproxima a experiência onírica da experiência sensível, tanto mais que sua concepção dos sonhos é compatível com a possibilidade de sonhos místicos produzidos

³¹Avicena, Al-Najat II. Sobre essa teoria, cf. ATTIE FILHO (2000); sobre a história dessa doutrina nas tradições árabes, hebraicas e latinas, ver WOLFSON (1935).

³²STh I, a.78, q. 3 e 4.

diretamente por Deus³³.

Mas é certamente com Suárez que o problema das relações de similitude entre percepção e sonho se agrava. Sem tratar detidamente dos sonhos, o filósofo defende a redução de todas as faculdades do sentido interno a uma única: a imaginação³⁴. Como explica D. Heider (2017), o jesuíta espanhol Suárez argumenta, contra Tomás de Aquino, que as alegadas potências realmente distintas (sentido comum, imaginação, fantasia, estimativa e memória) podem ser entendidas como atos distintos de uma só e mesma faculdade. Assim como o intelecto é uma só potência com diferentes modos de operação (especulativo, prático, etc.), o mesmo se aplicaria aos sentidos internos. Seu argumento é de que os sentidos não devem ser multiplicados se uma mesma potência puder realizar mais de uma operação, distinguindo-se apenas quando uma potência for incapaz de exercer a operação da outra. Para fundamentar sua tese, Suárez emprega uma estratégia argumentativa que se inicia com a recusa da validade dos critérios utilizados por outros autores para multiplicar os sentidos internos e prossegue delegando todas as funções cognitivas complexas ao intelecto, enfatizando o papel da alma como causa eficiente e a sua própria concepção do objeto do intelecto³⁵.

Contra a teoria de Tomás de Aquino, Suárez articula dois argumentos decisivos. O primeiro contesta o princípio da distinção baseada na presença/ausência do objeto na cognição sensitiva. Enquanto Aquino diferenciava potências receptivas (senso comum, potência estimativa) de potências armazenamento (fantasia, memória) segundo a presença ou ausência do objeto cognoscível, Suárez sustenta que uma potência capaz de apreender um objeto em sua ausência (o que chama de conhecimento abstrativo) necessariamente já deve tê-lo percebido em sua presença (o que chama de conhecimento intuitivo)³⁶. Se a experiência original produz um *phantasma*, não há justificativa para que a imagem subsequente se distinga qualitativamente da original. Consequentemente, a mesma potência deve ser capaz tanto de receber quanto de armazenar os *phantasmata*. Se o senso comum e a imaginação operam na presença do objeto, uma potência que conhece na ausência também deve poder fazê-lo na presença, tornando supérfluas as distinções entre senso comum/imaginação e estimativa/memória.

O segundo argumento ataca o princípio de distinção entre os pares estimativa/cogitativa-memória e senso comum-imaginação, negando a existência de espécies não-sensíveis. Tais espécies eram postuladas desde Avicena para explicar a percepção de intenções (como a hostilidade do lobo percebida pela ovelha) não captadas pelos sentidos externos. Suárez considera essas espécies simultaneamente redundantes e impossíveis³⁷. A ovelha apreende a intenção hostil do lobo mediante a mesma espécie que representa suas qualidades sensíveis (cor, forma). Para Suárez, as intenções

³³Sobre o tratamento que Tomás de Aquino confere aos sonhos, cf. GORIS (2012).

³⁴Agradeço a Markos Klemz por ter me chamado a atenção para a passagem em que Descartes, na parte final da Segunda Meditação, identifica senso comum e imaginação: "... acreditei conhecê-la por meio dos sentidos exteriores, ou ao menos por meio do senso comum, como o chamam, isto é, por meio do poder imaginativo..." (AT IX: 25). Essa passagem parece-me uma forte evidência textual de que Descartes, ao menos nesta passagem, tem em mente a filosofia de Suárez.

³⁵Cf. SOUTH, 2001.

³⁶Comm. De an, disp. 8, q. 1, 17.

³⁷*Idem*, disp. 6, q. 2, 15.

(perigo, utilidade) constituem simplesmente “modos enraizados nas espécies sensíveis”, não entidades ontologicamente distintas³⁸

Suárez também transfere exclusivamente ao intelecto as funções “quase-intelectuais” que Aquino atribuía à *vis cogitativa*, incluindo o raciocínio sobre particulares, o julgamento, a apreensão do indivíduo como instância específica e a sensação incidental. Ele argumenta que este suposto sentido interno, chamado por Tomás de Aquino de “razão particular” (*ratio particulares*)³⁹, não obstante sua proximidade com intelecto por existir apenas em animais cujas almas são racionais, que não pode ser responsável por operações cognitivas que “excedem os limites de qualquer potência material” e, portanto, da própria sensibilidade⁴⁰. Em sua teoria, o sentido interno, que virtualmente engloba as funções estimativas, tem seu escopo definido exclusivamente por operações que envolvem exclusivamente espécies sensíveis.

No que se refere ao que Aristóteles chamava de sensíveis por acidente (como a visão **deste papel** ou **desta mão**), o jesuíta concede que são apreendidos confusamente pelos sentidos externos, mas defende que qualquer conhecimento mais aperfeiçoado é realizado exclusivamente pelo intelecto; nenhuma cognição intermediária se faz necessária ou possível para o sentido interno. A capacidade de derivar uma cognição mais perfeita do sujeito mediante elaboração discursiva de seus acidentes constitui prerrogativa intelectual, não sensitiva. Analogamente, as funções complexas da memória e da reminiscência, como a recordação envolvida no silogismo, são consideradas por Suárez “obra do intelecto”, embora o sentido acompanhe essa operação⁴¹. A memória, em sua acepção mais própria, é intelectual e “muito mais perfeita do que na parte sensitiva”⁴².

Por essas razões, conclui que o sentido interno é “real e formalmente uma só potência”, e a diversidade terminológica empregada para descrevê-lo (senso comum, imaginação, estimativa, memória) reflete apenas uma “diversidade imposta pela razão” em função dos diferentes atos que produz ou de conceitualizações inadequadas⁴³.

Embora seja possível considerar que essas alterações oferecem motivos melhores para a confiabilidade de nossas experiências sensíveis e dos conhecimentos que formamos a partir delas, elas resultam, porém, na aproximação do modo como vivenciamos tais experiências com o modo como vivenciamos nossos sonhos, inclusive os sonhos lúcidos. Com efeito, Suarez aceita a tese aristotélica de que, quando dormimos, os sentidos externos estão inativos e, por consequência, são incapazes de assegurar a presença dos objetos que nos aparecem nessa condição.

³⁸ *Idem*, disp. 6, q. 1, 8.. Dessa forma, nem a potência estimativa nem a memória necessitam ser diferenciadas da imaginação, pois esta pode apreender tanto os sensíveis quanto seus modos intrínsecos.

³⁹ Essa denominação encontra-se na resposta à q. 13 das Questões Disputadas sobre a Alma, sobre a quinta condição: “[há] certas intenções que o sentido não apreende, como o nocivo e o útil, e outras semelhantes. O homem chega a conhecê-las investigando e percorrendo; já os outros animais o fazem mediante certo instinto natural (...) no homem a virtude cogitativa, que reúne as intenções particulares, o que lhe vale a denominação de razão particular e de intelecto passivo (... *in omni autem vis cogitativa quae est collativa intentionum particularium unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus*).

⁴⁰ *Ibid.* Sobre isso cf. HEIDER (2017).

⁴¹ *Comm. De an*, disp. 8, q. 1, 2.

⁴² *Idem*, disp. 9, q. 10, 5.

⁴³ *Idem*, disp. 8, q. 1, 24.

Além disso, ele altera profundamente o modo como o sentido interno faz a mediação entre as potências sensível e inteligível. Por um lado, ele reduz drasticamente as funções discriminativas e de juízo reconhecidas tradicionalmente aos sentidos internos, reservando-as exclusivamente ao intelecto. Por outro lado, destitui o *phantasma* de qualquer função em relação à operação abstrativa do intelecto, reduzindo-o meramente à condição de ocasião para a atualização dessa potência superior. Essa dupla redução produz uma alteração fundamental no funcionamento da imaginação, que passa a operar de modo quase instintivo e automático⁴⁴. Uma vez que, na teoria suareziana, a imaginação constitui a única faculdade responsável por todas as dimensões da experiência sensível – tanto na presença quanto na ausência do objeto, abarcando o armazenamento, a reprodução e a produção de *phantasmata* –, surgem sérias dificuldades epistêmicas.

Isso porque essa concepção torna indisponível qualquer critério externo à percepção sensível, mas que ainda seja de responsabilidade de alguma potência sensível, que possa distinguir o sono da vigília. A distinção de razão proposta por Suárez entre os diversos atos de uma única potência revela-se também insuficiente para assegurar diferenças formais intrínsecas entre eles, permitindo identificar, como faz Descartes, todas as qualidades da experiência sensível e da **experiência** onírica. Consequentemente, sua teoria não consegue estabelecer critérios seguros para distinguir o sono da vigília.

5.4 Retomando a análise do restante da primeira parte da dúvida o sonho

Essa interpretação permite vislumbrar o que autoriza Descartes a supor que, para as epistemologias concebidas a partir dessa matriz, uma experiência sensível, tomada abstratamente, ou seja, sem a comparação com as outras experiências feita pelo senso comum e sem a avaliação feita pelo intelecto, pode ser considerada fenomenologicamente semelhante ao que ocorre nos sonhos. De onde a conclusão da passagem do texto cartesiano (CP, 1973, p. 94):

Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.

O trecho final é particularmente significativo para esclarecer a relação entre as duas afirmações apresentadas. A lembrança do engano no sonho é aqui, sem dúvida, empregada para introduzir uma razão para duvidar da veracidade das experiências sensíveis que acabam de ser ilustradas na frase anterior. Sua função é mostrar a possibilidade de que tais experiências possam ser oníricas, não obstante a nossa percepção de que ocorram em vigília. Ou seja, de que a consciência **atual** (vale dizer, presente)⁴⁵ de uma

⁴⁴Cf. SOUTH (2001).

⁴⁵Não pretendo, com o uso deste termo, introduzir o debate sobre a concepção cartesiana do tempo, mas apenas indicar que, da perspectiva analisada, as percepções sensíveis só ocorrem no presente e enquanto dura a presença do objeto percebido.

imagem sensível não é razão suficiente para **ter certeza** de que é efetivamente uma experiência sensível e, por isso, veraz. Todavia, a referência ao sonho como lembrança, isto é, como envolvendo uma marcação temporal no passado, contrasta com a marcação presente dos exemplos de experiência sensível. Penso que este contraste aporta considerações relevantes para a compreensão do argumento, fazendo eco ao critério oferecido por Descartes na Sexta Meditação, que supõe o funcionamento confiável da memória na integração dos nossos pensamentos em vigília. Mas deixo de lado aqui essas considerações. Mais importante para efeitos da defesa da minha hipótese são as conclusões que Descartes defende que podem ser extraídas dessa lembrança.

Duas são essas conclusões, que devem ser bem distinguidas. A primeira é categórica (“vejo tão **manifestamente...**”) e serve como condição da segunda que, ao contrário, é, como já foi bem identificado, hesitante (“**quase** capaz de me persuadir”). A primeira, se tomada absolutamente, traz sérios problemas para Descartes, pois ele mesmo irá oferecer um índice que explica e autoriza a distinção que efetivamente fazemos entre estarmos acordados e estarmos dormindo. No âmbito da interpretação aqui defendida, esses problemas não se colocam, visto que o autor está considerando, neste contexto, única e exclusivamente teorias que, como as aristotélico-tomistas, oferecem critérios de natureza sensível. Por isso, acredito, a segunda conclusão é hesitante, se aceitarmos que a introdução da palavra “quase” acima opera como uma restrição de validade da conclusão. Esta poderia então ser reformulada assim: a ausência de marcas assaz certas me autorizam a concluir que posso estar dormindo quando penso que estou acordado, à condição de considerar que as marcas consideradas são as únicas disponíveis.

5.5 Conclusão

Os dois primeiros momentos da aplicação do método da dúvida assim interpretados legitimam a passagem da dúvida gerada pela introdução do caso dos sonhos (**posso estar dormindo quando penso agora que estou acordado**) para a adoção metodológica da suposição de que estamos enganados, senão continuamente, ao menos a cada vez que acreditamos estar tendo uma experiência sensível em vigília (**Suponhamos, pois, que estamos sonhando**).

Se a análise que ofereci é correta, então essa suposição implica considerar **todas** as imagens sensíveis que nos aparecem como tendo sua origem na imaginação quando esta opera livremente sem a intervenção dos sentidos externos e do senso comum. **Por essa razão**, a suposição implica a falsidade de todas as experiências pelas quais os objetos nos aparecem. Ou, nas palavras de Descartes, que “todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são tais como os vemos” (CP, 1973, p. 94).

Outra vantagem exegética dessa interpretação consiste em explicar os dois movimentos feitos por Descartes quando supõe que todas as nossas percepções sensíveis são ilusões da imaginação. Com efeito, tanto a analogia com o pintor quanto as considerações sobre o caráter necessariamente composto dessas ilusões podem ser explica-

das a partir do modo como as teorias acima referidas explicam o funcionamento das operações realizadas pela imaginação. Em todos os casos considerados, independentemente do modo como a concebem em relação a outras faculdades sensíveis não externas, ela sempre é pensada como dependente dos dados qualitativos fornecidos pelos sentidos externos. Nesse sentido, a suposição de que não nos é possível determinar com certeza em cada circunstância perceptual se estamos dormindo ou acordados, não implica a falibilidade desses componentes das ilusões imaginativas. E seria por essa razão que a lista das coisas mais simples e universais a partir das quais todas as ilusões são compostas inclui a cor, exemplo paradigmático dos sensíveis próprios⁴⁶, bem como o número, a figura e a grandeza, que são considerados, nessas teorias, sensíveis comuns mediatamente apreendidos pelos sentidos externos⁴⁷. As crenças baseadas na confiabilidade destes dados, bem como as que afirmam a existência do mundo corpóreo deverão constituir, por essas razões, ao menos parte do escopo sobre o qual deverá incidir a próxima e última razão de duvidar, a chamada dúvida metafísica.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's De anima*. Tradução: Robert Pasnau. Londres: Yale University Press, 1965.

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Metaphysics of Aristotle*. Tradução: John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery Company, 1961.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Edição dos Regentes de Estudos das Províncias Dominicanas na Espanha. Madri: BAC, 2001. v. 1.

AQUINO, Tomás de. **Questões disputadas sobre a alma**. É Realizações Editora, 2017.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução: Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. (Obras completas - Biblioteca de Autores Clássicos).

ARISTÓTELES. *On Sleep and dreams*. 2. ed. Tradução: David Gallop. Oxford: Oxbow Books, 2015.

ATTIE FILHO, M. **Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)**. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2000.

⁴⁶A ausência de referência à cor ou a algum outro sensível próprio na lista que enuncia as coisas mais simples e universais não constitui propriamente uma objeção à sua inclusão, pois, como observou Rozemond (1996, p. 38): “...nothing in the argument of the Painter Analogy that precedes the list justifies their absence”.

⁴⁷Embora nessas teorias os sensíveis comuns não possuam o mesmo valor epistêmico dos sensíveis próprios, permanecendo sujeitos a erros em condições específicas, o aspecto relevante aqui é que sua confiabilidade não é comprometida pela hipótese do sonho. Isso ocorre porque os sensíveis comuns constituem, tal como os sensíveis próprios, precisamente os elementos com os quais a imaginação opera em seus processos cognitivos.

AVICENA. *Avicenna's psychology: an english translation of Kitab Al-Najat, Book II, Chapter VI with historico-philosophical notes and textual improvements on the Cairo edition*. Tradução: Rahman. Londres: Oxford University Press, 1952.

CARRIERO, J. P. *Between two worlds: a reading of Descartes Meditations*. Princeton/ Oxford: Princeton University Press, 2009. E-book.

CURLEY, E. M. *Descartes against the skeptics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

DESCARTES, René. *Descartes*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

DREISBACH, Carlos. *Dreams in the history of philosophy*. *Dreaming*, v. 10, n. 1, p. 31-41, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1023/A:1009451707067>.

EVA, L. A. A. Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno. *CADERNOS DE HISTÓRIA E FILOSOFIA DA CIÊNCIA*, v. 12, n. 1-2, p. 285-313, 2002.

FRANKFURT, H. G. *Demons, dreamers, and madmen: the defense of reason in Descartes's "Meditations"*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

FREDE, Dorothea. *The cognitive role of phantasia in Aristotle*. In: NUSSBAUM, Martha C.; RORTY, Amélie O. (org.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 1-23. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0016>.

GIACOMOTTO-CHARRA, V. *Parler en philosophe, parler en médecin? L'organisation des discours savants sur le sommeil au XVIe siècle*. *Camenae*, v. 5, 2008.

GILSON, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 3.ed., Paris: Vrin, 1967.

GORIS, H. *Thomas Aquinas on dreams*. In: KOET, Bart J. (ed). *Dreams as Divine Communication in Christianity. From Hermas to Aquinas*. Louvain: Peeters Publishers, 2012.

GREGORIC, Pavel. *Aristotle on the common sense*. Oxford: University Press, 2007.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953. v. 1.

HEIDER, Daniel. Suárez on the functional scope of the imaginative power. *Caurien-sia*, v. 12, p. 135–152, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.135>.

MALCOLM, Norman. *Dreaming and skepticism. The Philosophical Review*. v. 65, n. 1, p. 14–37, 1956.

POPKIN, Richard. *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*. 3. ed. Oxford: University Press, 2003.

ROCHA, Ethel. Menezes. ‘Consideração das coisas compostas’ e Deus Enganador na Primeira Meditação. *Kriterion*, v. 66, n. 160, 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/46352>.

ROCHA, Ethel Menezes. Breves observações sobre Deus Enganador e ideia clara e distinta. *Prometheus-Journal of Philosophy*, v. 15, n. 42, 2023. Disponível em <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/19582>

ROCHA, Ethel Menezes. Conhecimento matemático na Primeira Meditação de Descar-tes. In: MARQUES, E. *et al.* (org.) **Caminhos da razão**: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho. Rio de Janeiro: Nau Editora, p. 63-88, 2019.

ROCHA, Ethel Menezes. God, eternal truths and the rationality of the world in Des-cartes. *Phenomenology and Mind*, v. 15, p. 162-175, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.13128/Phe_Mi-24979

ROCHA, Ethel Menezes. **Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes**. Curitiba: Kotter, 2016.

ROZEMOND, M. The first meditation and the senses. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 4, n. 1, p. 21–52, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09608789608570930>.

SUÁREZ, Francisco. *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*. Livro II Madri: Fundación Xavier Zubiri, 1981. (Edição bilíngue).

SUÁREZ, Francisco. *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*. Li-vro III Tradução: Salvador Castellote. Madri: Fundación Xavier Zubiri, 1991. (Edição bilíngue).

SECADA, J. E. K. *Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SOUTH, James B. Francisco. Suárez on imagination. *Vivarium*, v. 39, n. 1, p. 119–158, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/15685340152882552>.

WOLFSON, Harry A. *The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophic texts.* **The Harvard Theological Review**, v. 28, n. 2, p. 69–133, 1935. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1508009>.

WILSON, Margaret. **Descartes: Ego Cogito, Ergo Sum.** Londres: Routledge, 1978.

Tomás de Aquino e o pedaço de cera de Descartes: sensíveis acidentais e uma *tabula rasa* agostiniana

Markos Klemz Guerrero
UFRJ

Descartes almejou e conseguiu ser um revolucionário intelectual que marcou um novo modelo de filosofia e de conhecimento em geral, traçado em contraste com a tradição que o precedeu. Sua ambição nesse sentido é ilustrada, por exemplo, na sua Carta-Prefácio aos *Princípios da Filosofia*, ao longo de uma ácida crítica à tradição aristotélica que teria dominado a filosofia até então vigente: “não se poderia provar melhor a falsidade de seus Princípios do que dizendo que não se fez nenhum progresso por meio deles, ao longo dos muitos séculos em que foram seguidos” (AT IX-2: 18-19)¹. Seu sucesso nesse projeto, por sua vez, manifesta-se na folclórica alcunha de “pai da modernidade” a ele atribuída, bem como na transformação do adjetivo “cartesiano” num rótulo tão vago quanto por vezes pejorativo, usado para resumir uma concepção de racionalidade eurocêntrica e excludente de outros saberes.

Independentemente de qual seja o genuíno alcance revolucionário do pensamento de Descartes, é certo que sua pulsão consciente de se opor à tradição filosófica que imperava em seu tempo faz com que as relações de continuidade e, sobretudo, oposição entre sua filosofia e a filosofia escolástica de inspiração aristotélica sirvam como uma atraente chave conceitual de compreensão do pensamento cartesiano. Essa via de interpretação sistemática da filosofia de Descartes tornou-se cada vez mais dominante ao longo da segunda metade do século XX². A despeito da diversidade de posicionamentos que se

¹As traduções são minhas, exceto quando indicado.

²Cf. TORNELLI, 2021, p.11, para um levantamento de representantes dessa tendência em língua

pode encontrar na tradição escolástica, é historicamente plausível tomar como exemplar privilegiado daquilo a que Descartes se opõe a assim denominada filosofia aristotélico-tomista³. Isso se dá, por exemplo, tanto pela importância conferida ao pensamento de Tomás de Aquino pelos jesuítas responsáveis por *La Fleche*, instituição pela qual Descartes passou, quanto pelo depoimento do próprio Descartes em correspondência a Mersenne, em que alega que um exemplar da *Suma de Teologia* de Tomás, ao lado da Bíblia, supostamente integraria sua enxuta biblioteca pessoal ao longo de viagens (AT II: 630)⁴.

As relações com a tradição aristotélico-tomista constituem, mais que um pano de fundo, o fio condutor de boa parte da malha interpretativa que vem sendo tecida por Ethel Rocha para o pensamento cartesiano ao longo de sua carreira. Com isso, ela apresenta um Descartes inovador e subversivo, cujo caráter pode ser compreendido à luz de confidências epistolares, como aquela em que revela, sob condição de sigilo, a pretensão de insidiosamente minar as bases do aristotelismo escolástico⁵. Esse Descartes foge a certos estereótipos populares, por meio da reconstrução rigorosa e sistemática de seus argumentos⁶. Ao mesmo tempo, não apenas a frutificidade de seu pensamento é revelada, mas também alguns de seus problemas e limitações⁷. Desse modo, embora tenha seu sentido determinado a partir do contexto histórico-conceitual da gênese do pensamento cartesiano, a leitura de Ethel não se pretende um exercício de história das ideias, mas antes de análise conceitual.

Dentre os vários temas cartesianos de que ela já tratou sob esse prisma, irei me deter, aqui, sobre a recusa da doutrina da *tabula rasa*, de acordo com a qual todo conhecimento intelectual humano teria como ponto de partida a sensação. Para isso, será central a análise do argumento do pedaço de cera, da Segunda Meditação, à luz da

inglesa. MARION, 1975, parece ser um dos estudos seminais nessa linha de leitura, ao analisar as *Regras para direção do espírito* do ponto de vista do confronto com a concepção aristotélica de sabedoria. GILSON, 1930, e GILSON, 1959, mais procuram ressaltar relações de continuidade entre certos conceitos e problemas da tradição tomista e do pensamento de Descartes, do que reconstruir o pensamento cartesiano a partir de sua oposição à escolástica.

³Cf. BARBOSA, 2016, p.80, para um panorama sobre cada uma das seis *Meditações* como pontos do projeto de recusa da teoria do conhecimento aristotélico-tomista.

⁴Ariew (2011), reconhece o relevo do aristotelismo tomista como pano de fundo para o pensamento de Descartes, mas busca salientar a importância do pensamento escotista, que seria ainda mais influente do que a própria presença do tomismo no ambiente intelectual em que Descartes desenvolveu sua obra.

⁵“(…) posso afirmar, cá entre nós, que essas seis meditações contêm todo o fundamento de minha Física. Mas, por favor não diga às pessoas, pois isso tornaria mais difícil sua aprovação por parte daqueles que defendem Aristóteles. Tenho esperança de que insensivelmente os leitores se acostumarão com meus princípios e reconhecerão sua verdade antes de notarem que eles destroem os princípios de Aristóteles” (AT III: 298, na tradução de Rocha). A predileção pela representatividade dessa passagem se revela na sua reincidência ao longo de seus trabalhos: Rocha (2008); Rocha (2010); e Rocha (2019), recorrem ao mesmo trecho para ilustrar o que é tomado, em boa medida, como mote do projeto cartesiano.

⁶Cf. ROCHA, 2011, em que Ethel elucida o papel do argumento do louco na Primeira Meditação, contestando, ao mesmo tempo, a conjectura foulcaultiana segundo a qual Descartes seria a face filosófica da opressão manicomial no início da modernidade.

⁷Assim, por exemplo, Rocha (2004), aponta as dificuldades que Descartes enfrentaria para traçar uma distinção bem fundamentada entre as sensações de seres humanos e as dos demais animais.

interpretação acerca de sua função e sentido em “Conhecimento do intelecto: argumento do *Cogito*, mesma cera e homens verdadeiros” (Rocha, 2008). Conduzirei essa análise a partir de uma perspectiva aristotélico-tomista, ou seja, especularei acerca de qual poderia ser a recepção e reação em relação ao argumento do ponto de vista de Tomás de Aquino. De que forma o aparato conceitual de Tomás poderia descrever o que se passa no experimento de pensamento do pedaço de cera? Isso posto, será preciso ainda indagar qual precisamente é a extensão e desenho da divergência entre Tomás e Descartes no que tange às conclusões a serem tiradas do argumento.

No que diz respeito à descrição do fenômeno apresentado no argumento, mobilizarei a noção de sensível por acidente e a função que o intelecto desempenha na constituição de alguns desses objetos que, de certo modo, podem ser sentidos, ainda que de uma maneira indireta e em grande medida envolvendo a participação do intelecto. Dessa maneira, seguir-se-á que Tomás concordaria que só se pode perceber a permanência de um mesmo pedaço de cera por meio do intelecto, que é indispensável para realizar a operação de “perceber este F particular” – tomando F como uma propriedade geral.

No que diz respeito à força do argumento, isto é, à sua capacidade de inclinar interlocutores em direção à sua conclusão, removendo o receio de que a conclusão oposta seja verdadeira, defenderei que Tomás entenderia que o argumento capta um fenômeno importante na relação entre intelecto e sensação, mas exagera o alcance dele. Desse modo, o pedaço de cera seria adequado apenas para estabelecer a insuficiência da sensibilidade como origem ou fonte do conteúdo de nosso conhecimento intelectual. Entretanto, o argumento não seria adequado para estabelecer um resultado mais forte, como a independência ou prioridade absoluta do pensamento sobre a sensação. Dessa forma, fica salvaguardada do ataque cartesiano a tese de que todo o conhecimento tem início na sensação em sua versão genuinamente tomista, em que permanece indispensável um ingrediente primitiva e irredutivelmente intelectual na gênese do conhecimento humano.

Na primeira seção, irei reconstruir o argumento do pedaço de cera com a intenção de ser, se não fiel, ao menos compatível com a interpretação apresentada por Ethel, ainda que numa versão simplificada da mesma. Na segunda seção, apresentarei o que considero ser a descrição tomista de o que ocorre no experimento de pensamento da Segunda Meditação, com a mera função de delimitar o que seria, desse ponto de vista, crucial no ataque cartesiano à *tabula rasa*. Na terceira seção, apresentarei uma crítica tomista – que é, na verdade, em parte concessão – quanto às pretensões do argumento de Descartes, à luz do confronto entre Agostinho e Tomás. Ao longo dessas seções, analisarei teses e conceitos tomistas tomados em si mesmos, mas também em relação a posições pontuais presentes no artigo em exame.

6.1 O argumento do pedaço de cera.

A Segunda Meditação como um todo, do ponto de vista de Rocha, é presidida pelo objetivo de concluir que o Meditador reconhece a existência de sua própria alma, bem como a natureza dela, independentemente dos sentidos. A função específica do argumento do pedaço de cera com respeito a isso é mostrar que até mesmo a operação de

perceber um corpo particular, este pedaço de cera, depende prioritariamente do intelecto e não dos sentidos. Com isso, fica estabelecido que a existência de alguma operação cognitiva não depende dos sentidos. Portanto, a reflexão sobre alguma operação e, consequentemente, o conhecimento de si como sujeito dessa operação, não dependem da sensação. Por isso mesmo, eles não implicam por si só a posse de um corpo – afinal, os sentidos são comumente tomados como faculdades corporais. Colocar em questão o valor cognitivo dos sentidos e sua função como ponto de partida de todo o conhecimento intelectual permite colocar em questão a necessidade de ter sentidos corporais para ter consciência de algum ato cognitivo e, com isso, permite excluir toda corporeidade do “eu” que é conteúdo de consciência clara e distinta no *Cogito* – sem prejuízo da posterior descoberta, já na Sexta Meditação, de que um corpo está misturado a uma substância pensante, enquanto parte do “eu” completo em que consiste o Meditador.

A tese aristotélico-tomista que está sendo confrontada, neste ponto, é a tese de que o conhecimento de si emerge como fruto de uma reflexão sobre um ato cognitivo prévio que deveria, em última instância, ter como origem uma sensação, “já que a cognição de nosso intelecto, segundo o modo presente de vida, começa a partir da sensação” (SCG, livro I, cap. 3, n.4)⁸. Somente ao refletir sobre um ato de pensamento que é fundamentado num processo de abstração a partir dos dados sensíveis, o intelecto poderia reconhecer que existe enquanto agente desse tipo de operação peculiar. Assim, todo conhecimento de si, tanto no que diz respeito à existência, quanto no que diz respeito à natureza do sujeito pensante, dependeria, em última instância, da sensação. O papel do argumento do pedaço de cera seria minar esse fundamento da teoria do conhecimento aristotélico-tomista, refutando a suposta dependência irrestrita do conhecimento intelectual em relação ao conhecimento sensível⁹. Conceber-se sem o corpo seria possível não só na acepção de que aquilo que é pensado como eu pensante não necessariamente inclui sensibilidade e corporeidade, mas também na acepção de que não é preciso ter sentidos corporais para exercer algum ato cognitivo em geral e, portanto, ser consciente de si enquanto sujeito de operações cognitivas.

Para isso, o argumento do pedaço de cera propõe um experimento de pensamento, de acordo com o qual o Meditador percebe este pedaço de cera individual transformando-se ao longo de um processo físico de aquecimento. O pedaço de cera perde e ganha diversas propriedades ao longo do processo: sua cor, temperatura, odor, sabor e até seu som modificam-se, bem como seu formato e tamanho. Ao longo do experimento, todos os “sensíveis próprios” presentes no pedaço de cera se alteram, isto é, aquilo que visão, tato, olfato, paladar e audição têm respectivamente como objetos exclusivos, aqueles que só podem ser percebidos por meio de um único sentido. Mais do que isso,

⁸“(…) *cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat*” (SCG, livro I, cap. 3, n.4).

⁹Em outras palavras, o foco do argumento do pedaço de cera é fundamentar a recusa cartesiana da terceira de três teses clássicas que Rocha atribui à tradição: “que a atualização do intelecto se dá pelo ato de conhecer, **que envolve o processo de abstração de species inteligíveis a partir dos fantasmas sensíveis**” (Rocha, 2008, p. 38 – grifo acrescentado). Mais tarde (p. 48), ela ressalta que “A partir do recurso aos exemplos do pedaço de cera e dos homens vistos de uma janela, [Descartes] mostrará como a operação essencial do intelecto independe de dados sensíveis (...)”.

mesmo alguns “sensíveis comuns”¹⁰, aqueles que podem ser percebidos por mais de um sentido, alteram-se no pedaço de cera, na medida em que ele perde seu formato e tamanho originais, os quais podem ser percebidos tanto pelo tato quanto pela visão.

Ainda assim, julga-se que um e o mesmo pedaço de cera permanece sendo o mesmo, apesar da alteração de todas as suas propriedades que podem ser acessadas por meio dos sentidos externos. A avaliação acerca do pedaço de cera como um e o mesmo indivíduo, portanto, não pode ser derivada dos sentidos externos. Tanto os objetos próprios quanto comuns da sensação modificaram-se inteiramente. Por isso, eles não podem fundamentar o conhecimento de que algo persiste como o mesmo ao longo da mudança. No que dependesse exclusivamente dos sentidos, o Meditador não se daria conta de que um mesmo pedaço particular de cera subsistiu antes e subsiste depois de ser aproximado do fogo. Porém, o Meditador é capaz de julgar que este pedaço de cera mantém uma unidade transtemporal, unidade essa que não pode ser percebida pelos sentidos. Portanto, um certo ato mental ou operação cognitiva, a saber, o juízo de que se trata de um mesmo pedaço de cera, não é sustentado por aquilo que é percebido por meio dos sentidos, mas antes deve sê-lo tão somente pelo intelecto, que consegue conceber o pedaço de cera como idêntico apesar da alteração completa que ele sofre do ponto de vista dos sentidos. Sendo assim, é preciso que o juízo acerca da permanência do mesmo pedaço de cera ao longo do processo de aquecimento encontre seu fundamento em algo que não a percepção meramente a partir dos sentidos. De tal forma, torna-se imperativo reconhecer que a unidade individual do pedaço de cera ao longo da transformação é concebida sem que tenha passado pelos sentidos, minando a tese aristotélico-tomista de que todo o conhecimento começa nos sentidos, ou ao menos nos sentidos externos.

Resta, então, a Descartes, examinar que outro fundamento que não a percepção de objetos particulares poderia explicar o juízo acerca da permanência da cera. De fato, segundo Rocha, trata-se aqui de determinar as condições de possibilidade da realização de um certo tipo de operação cognitiva, o juízo, excluindo a operação de perceber sensivelmente como candidato adequado e suficiente. Outro eventual candidato por meio do qual conceber a cera de modo a reconhecer que ela não se reduz às propriedades percebidas pelos sentidos externos seria, segundo a tradição, “por meio do senso comum, como o chamam, isto é, por meio do poder imaginativo” (CP, p.105). Tampouco essa faculdade, no entanto, permite a antecipação de toda a multiplicidade de formatos e tamanhos, sabores e cores, que a cera é capaz de assumir. Em virtude de se ater sempre a formatos e, de um modo geral, a propriedades definidas, a imaginação não permitiria julgar que, independentemente de quais alterações a cera sofra, ela poderia ser ainda a mesma. Em outras palavras, não é por meio nem dos sentidos externos, nem do senso comum ou imaginação¹¹ que a cera é concebida como algo extenso, flexível e mutável,

¹⁰Adiantamos aqui o jargão escolástico de classificação de conteúdos da sensibilidade, que não é usado por Descartes na construção do exemplo.

¹¹Essa identificação, diga-se de passagem, seria categoricamente rejeitada por Tomás, que trata sentido comum e imaginação como sentidos internos distintos: o primeiro tem como funções sentir as próprias sensações e discernir entre diferentes objetos sensíveis; o segundo funciona como um repositório

concepção essa da qual depende o juízo¹² de que se trata de uma e a mesma cera, tendo em vista a indefinida variedade de modificações que a cera pode sofrer.

O experimento de pensamento do pedaço de cera é como que arrematado e confirmado pelo exemplo dos homens vistos pela janela. Seu objetivo seria explicitar que não apenas operações intelectuais não são fundamentadas pela percepção sensível, mas também, inversamente, que a própria percepção sensível enquanto tal depende do entendimento puro. Segundo o exemplo, alguém que vê figuras encapotadas à distância julga que elas são homens, e nesse sentido pode dizer que vê homens, apenas na medida em que alguma operação do entendimento permite a ele reconhecer essas figuras como homens. Isso porque nada na “imediaticidade das percepções sensíveis” (Rocha, 2008, p.57) autoriza a visão de **homens**, ao invés de **manequins ou cabides flutuantes**. Do ponto de vista cognitivamente pobre dos sentidos, pode-se ver um homem ou um manequim sem que cor, formato ou tamanho sofram qualquer variação. A estratégia argumentativa do pedaço de cera é, desse modo, como que invertida no exemplo dos homens vistos à distância. No primeiro caso, as informações estritamente sensíveis variam, mas aquilo que é visto permanece o mesmo. No segundo, informações estritamente sensíveis poderiam não variar, mas aquele objeto particular que se vê poderia variar, este homem ou este manequim. O que o exemplo dos homens vistos à distância acrescenta, ou ao menos explicita, em relação ao pedaço de cera, é que até mesmo o ato perceptivo de ver um certo G, ao invés de ver um certo F, depende de algo que só é dado ao intelecto puro, permitindo a ele conceber e, por meio de uma certa inferência, julgar, não só que percebe um mesmo F ganhando e perdendo propriedades sensíveis, como também que vê F ao invés de ver G quando apresentado a um mesmo conjunto de propriedades sensíveis.

6.2 Pedaço de cera e homens verdadeiros no vocabulário de Tomás.

Num sentido estrito, Tomás considera que não se pode dizer que alguém vê um pedaço de cera particular ou seres humanos. Em outras palavras, perceber os objetos visíveis por si, assim como os demais sensíveis por si, não inclui a capacidade de caracterizar aquilo que é visto como sendo pedaço de cera extenso, flexível e mutável, nem como homem ou manequim. Nem sentido comum, nem tampouco a imaginação, estão aptos a perceber objetos segundo esse tipo de caracterização. Mas uma outra potência da família das capacidades sensíveis é capaz de fazê-lo, a cogitativa, por meio da qual sensíveis acidentais, como um certo pedaço de cera particular ou como homens

de dados sensíveis que foram previamente sentidos, além de poder combinar dados sensíveis de maneiras variadas, sem fundamento naquilo que factualmente se apresentou como unidade na sensação. Cf. STh I, q. 78, a. 4.

¹²Na interpretação de Rocha (2008, p. 55-56), esse passo serve também à função de discernir duas funções cognitivas cuja distinção é inicialmente pouco distinta, as funções de conceber e de julgar. Embora relevante para a interpretação do movimento argumentativo das *Meditações*, na medida em que antecipa noções importantes para a Quarta Meditação, considero que se pode suspender o juízo com respeito à delimitação cartesiana dessa distinção, no contexto do debate com a teoria aristotélico-tomista que versa sobre as origens e fontes de nosso conhecimento intelectual.

vistos pela janela, podem ser, num sentido técnico alargado, tomados como objetos de percepção. Para entender a função e natureza da cogitativa no que tange aos objetos sensíveis acidentais, cabe descrever breve e dogmaticamente os sensíveis por si, em relação aos quais são contrastados os sensíveis acidentais¹³.

Contam como sensíveis por si quaisquer propriedades que alterem os sentidos externos, isto é, exerçam causalidade sobre eles, apenas em virtude de serem os tipos de propriedades que são. Dessa maneira, qualidades cromáticas, em virtude de serem essencialmente propriedades alterativas, enquadram-se como sensíveis por si, assim como o são os objetos próprios de cada um dos cinco sentidos externos. Além deles, há uma outra categoria de sensíveis que não são acidentais, mas não têm a capacidade de alterar imediatamente os sentidos externos. Eles fazem alguma diferença na maneira como os sentidos externos são afetados, e é nessa medida que são sensíveis por si, mas essa diferença é mediada pelo tipo de alteração causada pelos sensíveis próprios. Desse modo, o tamanho ou formato de uma cor que se apresenta no campo visual influenciam a maneira como essa cor afetará a visão, uma vez que uma mancha colorida maior fará, obviamente, com que se veja uma mancha colorida maior. No entanto, um tamanho ou um formato não podem alterar a visão senão se forem coloridos, de maneira que a influência deles sobre a visão só se dá por meio de cores. O mesmo vale *mutatis mutandis* para a percepção de tamanho pelo tato, que depende de que haja uma certa dureza e temperatura naquilo que é tateado e percebido como pequeno ou quadrado. Como a diferença que os sensíveis comuns fazem para os sentidos externos é mediada pelos sensíveis próprios de cada sentido, esses objetos imediatamente sensíveis podem ser percebidos por mais de um sentido, sendo por isso denominados sensíveis comuns. Além disso, distinguem-se os sensíveis por si próprios dos sensíveis por si comuns em virtude de os sentidos sempre serem verdadeiros com respeito aos primeiros, mas não com respeito aos segundos, mesmo que estejam dadas condições ideais de percepção (ausência de defeito fisiológico no órgão da sensação e meio de transmissão de informações apropriado, como um olho sadio, um ar transparente e uma distância não muito grande).

Conta como sensível acidental, por sua vez, qualquer objeto que se diga ser percebido pelos sentidos, mas que não faz diferença nenhuma para o modo como a sensação é afetada. A cor de uma maçã autêntica e a cor de uma réplica de cera produzirão precisamente o mesmo tipo de alteração no sentido da visão, por exemplo. Perceberei a mesma altura quer eu veja um certo ser humano, quer eu veja uma estátua de cera realista desse mesmo tamanho. O mesmo vale para qualquer propriedade geral conceitualizável: por maior que seja a diferença entre uma maçã de verdade e uma imitação bem feita de maçã, ou entre homens verdadeiros e autómatos fantasiados, do ponto de vista dos sentidos externos essa diferença é inócua¹⁴. Ainda assim, talvez movido

¹³O tratamento mais cuidadoso de Tomás acerca dessas distinções encontra-se no Comentário ao *De Anima* II, lição 13, em que o presente sumário é baseado.

¹⁴Embora não importe para a descrição do fenômeno relevante no argumento do pedaço de cera, vale notar que algo análogo vale para a percepção, por meio de um certo sentido externo, de objetos sensíveis por si para um outro sentido externo. Pode-se dizer que se vê algo doce somente na medida

pelo desejo de evitar censurar os termos comuns pelos quais se expressa o vulgo, Tomás considera importante garantir algum *status* genuíno de objeto sensível em casos como esses. Nesses casos, para que se possa dizer que se está sendo bem sucedido em perceber sensivelmente um sensível accidental F, quatro condições são necessárias: (a) que algum sentido externo esteja percebendo algo que é sensível próprio para ele – que algo duro esteja sendo tateado, por exemplo; (b) que se esteja pensando em F; (c) que se esteja relacionando F ao sensível próprio mencionado na primeira condição; (d) que aquilo que apresenta o sensível próprio seja de fato F.

A condição (d) pode estar ausente em situações em que percebemos erroneamente algo como F, de modo que ela não parece ser relevante para a descrição do experimento de pensamento apresentado no argumento do pedaço de cera, uma vez que em nenhum momento é particularmente relevante que de fato haja um pedaço de cera diante do Meditador, e, aliás, nem mesmo parece relevante que o pedaço de cera tenha se mantido efetivamente o mesmo ao longo do processo de transformação. O que importa é que, a despeito das alterações que a cera sofra, o Meditador seja capaz de sustentar um juízo pelo qual percebe-a como um mesmo objeto, concebendo-o como extenso, flexível e mutável. Passemos, portanto à apresentação das demais condições, que são constitutivas de um ato de perceber este F, independentemente de haver de fato um F particular na realidade.

A condição (a) parece ser requerida para que se possa atribuir, em alguma medida, a um poder sensível a capacidade de perceber este F. A condição (b) deve-se ao fato de que não são objetos da sensação em sentido estrito propriedades como “ser um pedaço de cera”, ou “ser extenso, flexível e mutável”. Isso se dá não apenas porque a sensação por si só capta apenas propriedades particularizadas, mas também porque seus objetos por si são apenas dois tipos de propriedades accidentais. Em primeiro lugar, como vimos, propriedades qualitativas: cores, no caso da visão; temperaturas, texturas e durezas, no caso do tato; sabores, no caso do paladar; sons, no caso da audição; e odores, no caso do olfato. Em segundo lugar, mediante as primeiras, são percebidas sensivelmente propriedades relacionadas a acidentes quantitativos, como movimento, repouso, número, formato e tamanho. Qualquer propriedade que não se encaixe nessa lista restrita automaticamente só pode ser objeto cognoscível para o intelecto, o que é justamente o caso das propriedades relevantes na argumentação de Descartes, ou seja, ser (este) pedaço de cera, ser extenso, flexível e mutável, ou ser homem.

Por fim, a condição (c) deve-se ao fato de que obviamente não basta ver uma cor ou aglomerado de cores de determinado tamanho no campo visual e, ao mesmo tempo, pensar em pedaços de cera, para que seja razoável dizer que alguém está em contato cognitivo com este pedaço de cera. Alguém poderia estar com os olhos abertos numa sala iluminada, mas com o pensamento a vagar por coisas sem nenhuma relação com aquelas que estão diante de si. Para que veja este F, é necessário que alguma potência relacione o F que é inteligido com este objeto sensível que se apresenta no campo sensorial daquele que pensa em F. Esse trabalho é atribuído por Tomás à cogitativa:

em que a doçura é um sensível accidental em relação à visão, embora seja um sensível próprio em relação ao paladar.

Assim, quando vejo alguém falando, ou movendo-se a si mesmo, imediatamente apreendo pelo intelecto a vida dele, donde posso dizer que o vejo viver. De fato, caso aprenda-se no singular, como quando vejo algo colorido, percebo este homem ou este animal, dessa maneira uma certa apreensão no homem é feita pelo poder cogitativo... (Comentário ao *De Anima*, livro II, lição 13)¹⁵.

A cogitativa é um sentido interno que pertence exclusivamente a animais racionais, uma vez que sua capacidade de subsumir dados sensíveis sob uma natureza comum depende da posse de uma potência que tenha como objetos propriedades gerais, o intelecto. Desse modo, regularmente Tomás alude a uma certa relação de participação entre a potência cogitativa e o intelecto, que explicaria a função peculiar da primeira¹⁶. Não pretendemos aqui elucidar os mecanismos de funcionamento da cogitativa, nem percorrer todas as suas funções. Basta, para nosso propósito, assinalar que, para Tomás, seria impossível atribuir a um sujeito a capacidade de ver homens ou perceber pelos sentidos este pedaço de cera, seja ganhando e perdendo propriedades, seja absolutamente estável, sem a potência cogitativa, a qual, por sua vez, depende da conjunção com um intelecto que conheça as propriedades não-sensíveis relevantes.

Desse modo, Tomás deve conceder, e de bom grado, que a descrição dos fenômenos apresentados no argumento do pedaço de cera e no exemplo dos homens vistos através da janela exige mais do que aquilo que as meras potências sensíveis, tomadas isoladamente, oferecem. É preciso, para dar conta desses fenômenos, apelar para o funcionamento dos sentidos em conjunto com um intelecto que reúna, sob propriedades por ele inteligidas, os dados apresentados aos primeiros. Nessa medida, é legítimo afirmar que a percepção de um certo F não seria possível sem a intelecção de F. Por outro lado, Descartes não parece oferecer nenhuma razão clara pela qual se deva admitir que o mesmo vale para qualquer percepção sensível, afinal ver esta cor – sem, obviamente, descrevê-la sob a natureza comum de cor – pode perfeitamente competir a uma visão apartada de elementos intelectuais.

Ora, mas de onde provêm os conteúdos e princípios intelectuais exigidos pela percepção de sensíveis acidentais? A questão crucial, então, é determinar qual poderia ser a raiz das noções intelectuais que condicionam a percepção dessa categoria especial de objetos sensíveis. Uma vez que conceber algo como extenso, flexível e mutável é uma condição da percepção do pedaço de cera tanto para Descartes quanto para Tomás, resta saber se o último está disposto ou não a defender que o domínio do inteligível é inteiramente derivável do domínio estrito do sensível. O objetivo da próxima seção é

¹⁵ “*Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam (...)*” Comentário ao *De Anima*, livro II, lição 13.

¹⁶ “(...) o poder sensitivo, no seu máximo, participa em algo concernente ao poder intelectivo no homem, no qual intelecto e sentido conjugam-se (...) Agora, a cogitativa apreende o indivíduo enquanto existente sob uma natureza comum, o que acontece a ela enquanto está unida a uma intelectiva no mesmo sujeito, donde conhece este homem como este homem ou esta lenha como esta lenha” (*Ibid.*). “(...) *vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur (...)* Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum”.

mostrar que, do ponto de vista de Tomás, a resposta é negativa.

6.3 A reação tomista ao pedaço de cera à luz de Agostinho.

Embora não tenha tido a oportunidade de ler as *Meditações Metafísicas*, Tomás de Aquino decerto estava consciente do caráter controverso da doutrina da *tabula rasa*, pois frequentemente procura defendê-la tanto de seus adversários explícitos, quanto de leituras alternativas que, a seu ver, desvirtuam a visão genuinamente aristotélica da relação entre intelecto e sentidos. Sua familiaridade com adversários e críticos potenciais da sua versão da *tabula rasa*, entendida como a tese de que o conhecimento intelectual humano depende dos sentidos, é desenvolvida no tratado da natureza humana, na questão 84 da primeira parte da *Suma Teológica*. Ela inclui um exame e descarte de alternativas à *tabula rasa*, culminando na defesa, no artigo 6, de que *species* inteligíveis, aquilo pelo qual o intelecto pensa, são derivadas a partir das coisas sensíveis, ou seja, a partir dos objetos da experiência sensível. Nesse percurso, Tomás lida com teses atribuídas a Platão, Avicena e Agostinho. Inatismo e reminiscência platônicos, assim como o emanacionismo aviceniano são abertamente tomados, nos artigos 3 e 4, como adversários a serem refutados. As objeções de verve agostiniana que ocorrem no próprio artigo 6, porém, recebem um tratamento diferente.

Como bem se sabe, Tomás costuma evitar um confronto aberto com a autoridade de Agostinho. Algumas vezes, isso o leva a manobras exegéticas de fidelidade duvidosa ao texto agostiniano. É comum que esse procedimento passe por atribuir uma eventual tensão entre as teses de Agostinho e as de Tomás a uma distorção interpretativa de terceiros. A resposta à primeira objeção contém resquícios dessa estratégia, enquanto a terceira resposta já deixa de lado o aspecto exegético do problema e se concentra em sua dimensão conceitual. Embora ambas as objeções sustentem um certo ceticismo ou descrédito quanto à função desempenhada pela sensação para as operações intelectuais, Tomás responde a elas com uma indiferença que é plácida, ao mesmo tempo em que implica uma concessão. Na verdade, as objeções a partir dessa perspectiva estariam corretas, ao menos na medida em que concluem ser necessário mais do que a sensação para explicar o conhecimento intelectual humano. No entanto, conforme as respostas e seu contexto argumentativo indicam, esse ponto já estaria contemplado na doutrina tomista da *tabula rasa*, de modo que as objeções não representariam uma dificuldade real para Tomás, ou seja, não funcionariam como objeções. Ao invés disso, elas se tornam uma oportunidade para explicitar que, embora todo conhecimento intelectual derive da sensação, nenhum deriva **apenas** da sensação.

Para especular sobre qual seria a reação de Tomás frente ao argumento do pedaço de cera, é particularmente relevante a análise das duas objeções de verve agostiniana apresentadas no artigo 6 da questão 84. De fato, é pouco mais que um lugar comum a aproximação entre o pensamento de Agostinho e o de Descartes. Mas importa, aqui, verificar em que medida esse lugar comum permite compreender a defesa da *tabula rasa* contra desafios inatistas, como o do pedaço de cera. Reconhecer o quanto essa defesa precisa conceder ao próprio inatismo permite compreender melhor a versão tomista da

tabula rasa. Essa hipótese interpretativa depende da possibilidade de enxergar alguma semelhança estrutural entre as duas objeções, de um lado, e a dinâmica do argumento do pedaço de cera, de outro. Vejamos como isso é possível por meio da análise delas e das respostas oferecidas a cada uma.

Em primeiro lugar, é preciso observar que a conclusão pretendida no artigo 6 é a dependência do intelecto em relação às coisas sensíveis, mas não ainda a tese de que essa dependência se dá por meio do processo abstrativo, o que só será feito no artigo 1 da questão 85. Afirmar essa dependência, tendo em vista a já estabelecida tese da imaterialidade do intelecto¹⁷, implica afirmar a dependência do intelecto em relação à sensação, uma vez que as próprias coisas sensíveis, por serem materiais, não podem afetar diretamente o intelecto, pois não são inteligíveis em ato¹⁸. Em segundo lugar, no que diz respeito ao contexto argumentativo em que se encontra, o artigo 6 sucede imediatamente um artigo em que é defendida a tese agostiniana de que o conhecimento intelectual humano depende em certa medida de alguma relação com as ideias divinas. A dependência do intelecto em relação aos sentidos é, assim, a segunda tese positiva defendida na questão para determinar as condições de possibilidade do conhecimento intelectual humano acerca de corpos, possibilidade essa que é confirmada no artigo 1. Cabe às objeções apontar razões pelas quais a segunda tese positiva, de viés empirista, poderia ser considerada equivocada.

A primeira objeção apresenta razões para descartar a presença de verdade e falsidade no âmbito do sensível. No entanto, encontram-se verdade e falsidade no intelecto. Portanto, há algo no intelecto que não está nos sentidos, de modo que não há razão para tomar os últimos como condições de possibilidade da operação do primeiro. Segundo Agostinho, uma das razões que sustenta a premissa de que “não é de se esperar a franqueza da verdade dos sentidos corporais” é a nossa incapacidade de diferenciar, pela sensação, ocorrências de sensações que nos apresentam a legítimos objetos sensíveis daquelas em que nada é na realidade apresentado, como se dá “no sono ou na loucura”. É importante notar que o ponto do argumento não diz respeito a um hipotético risco de contaminação epistêmica, em que os sentidos, por serem às vezes enganosos, não se qualificariam como condições de possibilidade de um conhecimento intelectual acertado. O ponto é que uma certa característica ou habilidade cognitiva, a capacidade de discernir o verdadeiro do falso, convém ao intelecto, mas não convém aos sentidos. Mais ainda, a própria percepção em geral dependeria, no fundo, de uma operação intelectual, pois não haveria percepção genuína sem discernimento entre o verdadeiro e o falso. Nessa medida, a primeira objeção agostiniana visa colocar em questão o próprio caráter cognitivo da sensação tomada à parte do intelecto.

A terceira objeção, por sua vez, generaliza a estratégia presente na primeira, embora com um enfoque um pouco diferente. O lema do qual ela parte é que “um efeito não se estende além do poder de sua causa”. A partir dele e do postulado, aqui não justificado nem exemplificado, de que se encontra algo na intelecção que não se encontra no escopo do que é percebido pelos sentidos, a objeção conclui que não se

¹⁷Na *Suma Teológica*, o polêmico argumento em prol dessa tese encontra-se na Parte I, artigo 2, questão 75.

¹⁸Cf. STh I, q. 79, a.3.

pode tomar a intelecção como um mero efeito de percepções sensíveis. Em outras palavras, a assimetria entre o tipo de conteúdo que é objeto de sensações e o tipo de conteúdo que é objeto de pensamento sinaliza um descompasso entre o poder de sentir e o poder de pensar – descompasso esse desfavorável à sensação. Afinal, podemos pensar em seres humanos em geral, ou nos processos que melhoram a sobrevivência deles, mas não se pode sentir senão cores, formatos, texturas, etc. Qualquer aspecto que transcenda o poder dos sentidos, mas não o do intelecto, basta para fundamentar esta objeção, inclusive a circunstância de que podemos tematizar a própria conformidade entre nossas representações e a realidade ao pensar, mas não ao sentir – a circunstância que sobressai na primeira objeção.

A similaridade estrutural entre as estratégias encontradas nessas duas objeções e o argumento do pedaço de cera torna-se, então, razoavelmente clara: buscar algum poder cognitivo que não possa ser explicado nem por meio das informações brutas, nem por meio dos tipos de habilidades que estão presentes no mero âmbito da sensação. No caso do argumento do pedaço de cera, a capacidade de julgar que um mesmo pedaço de cera perdura ao longo do seu processo de transformação, assim como o conhecimento de que ele é extenso, flexível e mutável, são privilégios da intelecção que não podem ser encontrados ou explicados pelos sentidos. No caso das objeções de verve agostiniana, por sua vez, o que falta aos sentidos é a capacidade de avaliar percepções como corretas ou incorretas, ou, de um modo mais geral, falta a eles o poder de dar a conhecer algum item inteligível – do que poderia servir como exemplo inclusive a flexibilidade e mutabilidade de um pedaço de cera. O argumento do pedaço de cera é complementado pelo exemplo dos homens verdadeiros vistos à distância para mostrar que a própria percepção depende de algo que só se encontra no nível do intelecto. Paralelamente, a primeira objeção agostiniana tem como uma de suas conclusões que, sem o discernimento distintivamente intelectual entre verdade e falsidade, nem se pode falar propriamente em percepção: “nada pode ser percebido se não é discernido do falso” (STh I, q.84, a.6).

Será que Tomás pode conceder o ponto da primeira objeção? Certamente, ele está preocupado, de maneira recorrente, em garantir que não apenas pensamentos mas também sensações sejam verdadeiras ou falsas. Isso poderia sugerir que ele teria de recusar o ponto do objetor. No entanto, é igualmente importante, para ele, garantir a especificidade da maneira pela qual verdade e falsidade se encontram no intelecto – qual seja, enquanto conhecidas¹⁹. Sensações podem ser verdadeiras ou falsas, mas não têm cognição da sua própria verdade ou falsidade. Embora seja possível pensar que certos pensamentos são verdadeiros ou falsos, isto é, tomar verdade ou falsidade como objetos intencionais, não é possível sentir nem imaginar a verdade ou a falsidade de dados

¹⁹ Assim, por exemplo, “a falsidade não é encontrada no sentido, senão enquanto nele está a verdade. Agora, a verdade não está no sentido de maneira que o sentido conheça a verdade; mas enquanto tem uma apreensão verdadeira das coisas sensíveis” STh I, q.17. a. 2, co. No que diz respeito ao intelecto, em sua função judicativa, Tomás salienta que “de fato, a perfeição do intelecto é o verdadeiro enquanto conhecido. E por isso, propriamente falando, a verdade está no intelecto que compõe e divide: não, porém, no sentido, nem no intelecto que conhece aquilo que é” (STh I, q.16, a. 2, co.). Teses paralelas se encontram desenvolvidas mais detalhadamente, com diferenças relevantes, nos artigos 3, 9, 11 e 12 da primeira das Questões Disputadas sobre a Verdade (1970).

sensíveis. Com isso, Tomás pode concordar com o objetor acerca da tese de que há uma operação cognitiva relevante, conhecer a verdade, que está presente no intelecto, mas não pode encontrar sua raiz nos sentidos. A capacidade de avaliar a correção de representações – seja essa avaliação realizada de maneira bem ou malsucedida – é competência exclusiva e originária do intelecto. É o conhecimento da verdade, que falta às sensações, mas se encontra no intelecto, que serve como base do argumento do objetor contra uma leitura irrestrita da *tabula rasa*.

É por isso que Tomás não contesta o mérito da primeira objeção, ao menos no que tange às limitações impostas pelas diferentes maneiras de acordo com as quais intelecto e sentidos se relacionam com a verdade. Primeiramente, ele esclarece que o argumento agostiniano estabelece de maneira bem sucedida que “não se deve esperar **inteiramente** a verdade dos sentidos”. Essa manobra exegética abre espaço para introduzir aquilo que Tomás considera funcionar como o complemento a essa contribuição meramente parcial dos sentidos, a iluminação do intelecto agente, pela qual “discernimos as próprias coisas de suas semelhanças” (STh I, q. 84, a.6). Trata-se da luz intelectual apresentada como a primeira condição de possibilidade para o conhecimento intelectual de coisas corporais, no artigo 5 “De fato, a própria luz intelectual que está em nós não é nada senão uma certa similitude participada da luz incriada, em que estão contidas as razões eternas”. Essas razões eternas são as ideias contidas no intelecto de Deus, das quais o intelecto humano participa como condição de sua intelectualidade. Por outro lado, Tomás silencia acerca do corolário que o objetor deseja extrair da incapacidade de os sentidos avaliarem a correção ou incorreção de suas próprias operações, qual seja, que nem sequer se pode falar de percepção no estrito nível da sensação. Trata-se, nesse ponto, de uma divergência acerca das condições de possibilidade da cognição em geral que Tomás deixa de lado em sua resposta, embora seja certo que ele reconhece um caráter cognitivo mesmo nas sensações que animais irracionais têm. Desse modo, sua resposta à primeira objeção, por si só, certamente não fornece subsídios para avaliar de que modo Tomás reagiria a um dos elementos relevantes daquele que é como que um apêndice do argumento do pedaço de cera, o exemplo dos homens vistos através da janela. Quanto a essa alegada dependência que a percepção sensível manteria em relação ao intelecto, a reação de Tomás só pode ser medida pela função da cogitativa na sensação, conforme visto na seção anterior.

Quanto à generalização operada na terceira objeção, Tomás tampouco poderia divergir, afinal indiscutivelmente ele está disposto a reconhecer que há diversas coisas que escapam ao poder dos sentidos, mas não ao poder do intelecto. Mais do que disposto a essa concessão, ele é obrigado a ela, uma vez que regularmente toma como critério de distinção entre potências, cognitivas ou não, a distinção entre os objetos dessas potências. Por isso, ele se limita a observar que “a cognição sensitiva não é a causa toda da cognição intelectual”, numa mera reformulação, até empobrecida, da resposta à primeira objeção.

Tendo isso em vista, pode-se concluir que, ao lidar com as conclusões do argumento do pedaço de cera, Tomás reagiria com a mesma familiaridade e indiferença que manifesta na resposta à terceira objeção: “não é de se admirar que a cognição intelectual se estenda além da sensível”. Identificar algum poder cognitivo ou conteúdo repre-

sentacional que ultrapassa os objetos e operações caracteristicamente sensíveis não é o bastante para desqualificar inteiramente o papel dos sentidos na aquisição de conhecimento intelectual, mas é o bastante para estabelecer a insuficiência dos primeiros enquanto fundamentos do último. Em outras palavras, Tomás poderia reconhecer que argumentos como o do pedaço de cera são bem sucedidos em mostrar que é preciso buscar outra fonte de conhecimento intelectual que transcenda os sentidos, sem que, no entanto, os dados sensíveis tornem-se dispensáveis.

Que os dados sensíveis sejam indispensáveis, ao menos em parte, para a formação de conceitos, é estabelecido em dois argumentos contra o inatismo platônico que se encontram no artigo 3 da questão 84 da *Suma* e que são reciclados no artigo 4 para servir como argumentos contra o emanacionismo aviceniano. Um desses argumentos, de matiz antropológico, apela para a imaterialidade do intelecto humano, visando mostrar que, se sentidos corporais fossem irrelevantes para uma operação intelectual imaterial, seria em vão que corpo e alma estariam unidos numa mesma substância – argumento o qual certamente Descartes não poderia aceitar, tendo em vista sua perspectiva inteiramente distinta acerca de o que é um ser humano. O outro argumento baseia-se na hipótese de que privações sensoriais implicam limitações intelectuais, de modo que, por exemplo, cegos de nascença não podem pensar em cores. Tampouco esse argumento pareceria um bom terreno comum de interlocução entre Tomás e Descartes, uma vez que o segundo sequer considera que ideias de supostas propriedades sensíveis sejam autêntica ou significativamente representacionais, tendo em vista a tese de que são ideias materialmente falsas. Em outras palavras, enquanto o segundo argumento de Tomás em prol da imprescindibilidade dos sentidos para a sensação apela para um suposto prejuízo cognitivo acarretado por limitações sensoriais no que tange a objetos como cores, Descartes sequer pareceria disposto a reconhecer que a percepção de cores seja propriamente uma vantagem epistêmica. Não tematizaremos esses argumentos e pontos de desacordo aqui, mas é digno de nota que, quando foca sua atenção de modo construtivo na tese de que a operação do intelecto depende dos sentidos, a preocupação principal de Tomás seja rebaixar essa dependência a uma condição necessária, mas de modo algum suficiente, ao invés de apresentar de que maneira os sentidos desempenham um papel positivo.

Essa fonte complementar, como visto anteriormente, é a participação do intelecto humano nas ideias divinas. Tomás só pode conceder o ponto das objeções agostinianas no artigo 6 porque, na verdade, já havia concedido a tese fundamental que ao seu ver está por trás delas, ou seja, o fato de que há uma fonte parcial de conhecimento intelectual que não está enraizada nos sentidos, mas sim numa relação especial entre intelecto humano e intelecto divino. Em que consiste precisamente essa raiz irredutivelmente intelectual de nosso conhecimento, que não pode ser buscada na sensação?

É comum subestimar a presença desse elemento no pensamento de Tomás, reduzindo-o a uma simples concessão verbal feita a Agostinho, movida pelo desejo de, ao menos da boca para fora, fazer jus ao iluminacionismo agostiniano²⁰. Nessa pers-

²⁰Pasnau (2002, p. 302-310) constata corretamente que o papel da iluminação agostiniana na teoria do conhecimento de Tomás é subestimado. No entanto, acaba por aderir posteriormente a uma concepção de abstração como atenção seletiva que parece deixar pouco espaço para uma contribuição

pectiva, a luz do intelecto agente, semelhante à verdade incriada, não seria muito mais que o próprio poder de abstrair *species* inteligíveis a partir do conteúdo das sensações. A parte com a qual o intelecto entraria no processamento dos dados sensíveis estaria limitada a operações combinatórias, como a garimpagem e depuração de aspectos inteligíveis que estariam previamente imersos nos dados sensíveis, aguardando serem transpostos para o domínio do intelecto. Essa parece ser justamente a visão de Rocha acerca da contribuição que o intelecto acrescenta àquilo que é dado nos sentidos, quando afirma que, segundo a tradição aristotélico-tomista, as quiddidades das coisas singulares sensíveis “só são conhecidas pela abstração da quiddidade (universal) **extraída** da imagem sensível (...)” e que “o dado sensível, ponto de partida do conhecimento, seria **tornado inteligível** por essa operação abstrativa” (Rocha, 2008, p. 34 e p.37 grifos meus). Essa visão poderia ser encorajada pelo fato de que, ao explicar de que maneira o conhecimento intelectual humano depende das ideias divinas, Tomás recusa que isso se dê em virtude de as Ideias funcionarem como objetos da cognição humana. Ao invés disso, elas condicionam o modo como conhecemos objetos, de maneira análoga a como a luz é necessária para ver, embora ela mesma não seja aquilo que é visto²¹. Em outras palavras, o papel da participação do intelecto humano no intelecto divino não diria respeito ao conteúdo de nossas cognições, mas sim, presumivelmente, a algum aspecto formal da operação de inteligir.

Por outro lado, parece que Tomás não se limita a um “inatismo de aptidões combinatórias” por parte do intelecto, mas reconhece um domínio bem mais substantivo de conhecimentos intelectuais genuinamente inatos ou co-naturais ao intelecto humano. Desse modo, ele está disposto a afirmar que “primeiros princípios são inatos nos homens de acordo com a natureza humana”²² e, ainda, que “assim como o nosso intelecto está para tais princípios, assim o anjo está para todas as coisas que naturalmente conhece”²³. Ora, uma vez que Tomás reconhece que todo o conhecimento natural dos anjos é não-discursivo e se dá por meio de representações naturalmente inatas, resta concluir que, ao menos no que diz respeito a esses primeiros princípios, também seres humanos têm um conhecimento inato e intuitivo. O mais célebre desses primeiros princípios, o princípio de não-contradição (PNC), talvez incline a balança na direção de um mero inatismo de princípios reguladores do ato de julgar. Por outro lado, deve-

substantiva do intelecto agente na formação de representações intelectuais. Smit (2001), procura reconstruir uma teoria da abstração que possa fazer jus ao caráter inato de nossas primeiras concepções.

²¹“(...) algo é dito ser conhecido em outro de duas maneiras. De um modo, como num objeto conhecido; como alguém vê no espelho aquelas coisas cujas imagens se refletem no espelho. E, desse modo, a alma, no estado presente de vida, não pode ver tudo nas razões eternas (...) De outro modo, algo é conhecido em outro como na cognição por um princípio; como se dizemos que são vistas no Sol aquelas coisas vistas por meio do Sol”. *Suma Teológica I*, q.84, a.5, co. “(...) aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis (...) Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem”.

²²“(...) *hominibus secundum humanam naturam sunt innata prima principia*”. *Comentário à Metafísica*, livro II, lição 5.

²³“(...) *sicut intellectus noster se habet ad ista principia, sic se habet Angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit*”. *Questões Disputadas sobre a Verdade*, q. 8, a. 15, co.

se notar que a cognição de primeiros princípios cuja estrutura é proposicional requer, como condição de possibilidade, ao menos a posse de conceitos elementares que possam figurar como seus termos. Desse modo, Tomás elenca não só primeiros princípios proposicionais, mas também aqueles que são “incomplexos, como a razão de ente e de uno e congêneres, que o intelecto apreende imediatamente”²⁴. Dentre os primeiros princípios que conhecemos de maneira inata e intuitiva, encontram-se não só princípios complexos, isto é, predicções como “O todo é maior do que a parte”, mas também princípios incomplexos, como os conceitos transcendentais de ente, uno e outros da mesma classe. Embora esses outros conceitos primários congêneres aos conceitos de ente e uno não sejam exemplificados por Tomás, é razoável pensar que se encontram nessa família os outros transcendentais convertíveis com o ente, como algo, coisa etc.

É difícil determinar até que ponto Tomás de fato se compromete com a concessão a uma reserva de conhecimento inato. É razoavelmente claro que, a despeito de formulações que são inatistas em sabor e letra, ele deseja afirmar a *tabula rasa* inclusive no que diz respeito aos primeiros princípios. No mesmo texto, citado acima, em que ele defende que primeiros princípios são conhecidos por nós da mesma maneira como anjos naturalmente conhecem tudo, ele salienta que os sentidos desempenham um papel imprescindível inclusive nesse caso: “Donde é preciso que, no nosso intelecto, haja certas coisas que o intelecto **naturalmente** conhece, a saber, primeiros princípios, **ainda que tal cognição não seja determinada em nós senão por apreensão a partir dos sensíveis**”²⁵. Tendo em vista que todos os que pensam, pensam (ao menos implicitamente) primeiros princípios, independentemente de quais sejam os dados sensíveis a que tenham acesso, parece que o papel desempenhado pelos dados sensíveis na cognição daqueles princípios é meramente ocasional. O intelecto humano depende da sensação para conhecer primeiros princípios na medida em que os sentidos propiciam a oportunidade para que o intelecto agente produza o conhecimento dos primeiros princípios. Qualquer sensação seria capaz de despertar, como um gatilho, a operação do intelecto agente, que produziria então, inevitavelmente, a noção de ente e o PNC, entre outras coisas.

Seja como for, é claro, pelo menos, que Tomás deseja atribuir um *status* epistêmico peculiar ao conhecimento que temos sobre primeiros princípios conceituais e proposicionais, em comparação com outros conhecimentos mais específicos. De acordo com esse *status* peculiar, primeiros princípios, como o conceito de uno, não dependem da sensação da mesma maneira como conceitos ordinários, como o de pedra, dependem. Essa especificidade merece ser qualificada como inata ou pelo menos como conatural, embora também envolva uma certa dependência em relação aos sentidos. Consiga ou não Tomás conciliar, de modo minimamente convincente, um “empirismo” de escopo irrestrito com um inatismo regional quanto a conceitos transcendentais e princípios autoevidentes como o PNC, parece certo que ele considera que há algum núcleo restrito

²⁴ “(...) *incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit*”. Questões Disputadas sobre a Verdade, q. 11, a.1, co.

²⁵ “*Unde oportet quod in intellectu nostro sint quaedam quae intellectus naturaliter cognoscit, scilicet prima principia, quamvis etiam ista cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus*” Questões Disputadas sobre a Verdade, q. 8, a. 15, co. Ênfase acrescentada.

de relativa autonomia do intelecto no que diz respeito às suas concepções.

A partir do argumento do pedaço de cera e do exemplo dos homens vistos pela janela, Descartes pretende concluir, segundo Rocha, que conceber e julgar consistem “na atualização de uma capacidade inata de conceber noções primitivas e de uma capacidade de julgar através delas” (Rocha, 2008, p. 49). Tomás, por sua vez, ao responder a uma objeção de viés agostiniano à tese de que a cognição da mente humana é tomada a partir dos sentidos, pondera que “os primeiros princípios cuja cognição é em nós inata são certas similitudes da verdade incriada; donde, na medida em que por eles julgamos acerca de outras coisas, dizemo-nos judicar acerca das coisas por razões imutáveis ou pela verdade incriada”²⁶. Com isso, ele concede ao menos uma das conclusões do pedaço de cera, a saber, que nem tudo no intelecto é redutível ou explicável apenas em termos do que se encontra implicitamente preexistente na sensação. No entanto, ele não aceita que isso seja razão suficiente para estabelecer que os sentidos são dispensáveis para alguma operação intelectual. Ao invés disso, pode-se apenas concluir que a operação intelectual tem como princípio alguma contribuição irredutivelmente intelectual, cujo conteúdo não é determinado por este ou aquele dado sensível, uma vez que qualquer dado sensível poderia disparar a produção dessas concepções por parte do intelecto. Essa contribuição intelectual seria, então, complementar em relação à contribuição dos sentidos.

Tomás não se torna um cartesiano por fazer uma concessão ao argumento do pedaço de cera. Mas, como aliás seria de se esperar, o mesmo iluminacionismo agostiniano que repercute no pensamento de Descartes é determinante para o aristotelismo neoplatonizado de Tomás. É preciso reconhecer que os boatos acerca do empirismo da teoria tomista da cognição foram exagerados, a despeito, talvez, do próprio Tomás, que não parece se sentir confortável nessa posição, buscando por isso garantir que tudo no intelecto depende, em algum sentido imprescindível, da sensação, mesmo quando afirma que algo no intelecto é inato.

6.4 Conclusão.

Minha proposta inicial era dialogar com a leitura anti-escolástica que Ethel faz de Descartes, especulando sobre qual seria a reação de Tomás de Aquino frente ao argumento do pedaço de cera. Proponho que ele pode aceitar em parte a conclusão do argumento do pedaço de cera, ou ao menos uma reformulação similar a ela. Embora recuse que haja alguma cognição intelectual que independe de dados sensíveis, ele reconhece que, em toda cognição intelectual, há algo que não é meramente derivado de dados sensíveis. Nesse sentido, ele diria que a conclusão pretendida por Descartes seria exagerada ou ao menos deslocada em seu escopo. Além disso, para Tomás, parte da força da conclusão que Descartes tira do argumento do pedaço de cera e do exemplo

²⁶ “(...) *prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per ea de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes incommutabiles, vel per veritatem increatam*”. Questão Disputada sobre a Verdade, q. 10, a. 6, ad 6.

dos homens vistos pela janela repousaria, na verdade, sobre uma confusão em identificar diferentes tipos de objetos sensíveis. Como resultado dessa confusão, sensíveis por si e sensíveis acidentais são misturados indevidamente e a possibilidade de que uma potência sensível seja aperfeiçoada por uma potência intelectual é ignorada. Esse conjunto de fatores é justamente o que levaria Descartes a uma apreciação empobrecida do valor epistêmico da cognição sensível, contra a qual Tomás se coloca erguendo o estandarte de uma *tabula rasa* aristotélico-agostiniana.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Tomás de. *Summa Contra Gentiles. Opera Omnia Sancti Thomæ de Aquino*. Ed. Leonina, t. XIII. Paris: Vrin, 1918.

AQUINO, Tomás de. *Quæstiones Disputatæ de Veritate. Opera Omnia Sancti Thomæ de Aquino*. Ed. Leonina, t. XXII. Paris: Vrin, 1970.

AQUINO, Tomás de. *Sentencia Libri De Anima. Opera Omnia*. Ed. Leonina, t. XLV, 1. Paris: Vrin, 1984.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. OLIVEIRA, Carlos-Josaphat Pinto de (org.). São Paulo: Loyola, 2005. 2v. Edição bilíngue.

AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia**. Tradução: Carlos Arthur Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016. Edição bilíngue.

ARIEW, Roger. *Descartes among the Scholastics*. Leiden: Brill, 2011.

BARBOSA, Maria Cecília. **Descartes e a Natureza Humana: há alternativa ao fim da antropologia?** Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. ADAM, Charles; TANNERY, Paul (orgs.). Paris: Vrin, 1957- 1996. 11v.

DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

GILSON, Etienne. *Index scolastico-cartésien*. Paris: Vrin, 1959.

GILSON, Etienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.

MARION, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris: Vrin, 1975.

PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. **Kriterion**, v. 45, n. 110, 2004.

ROCHA, Ethel Menezes. Conhecimento do intelecto: argumento do cogito, mesma cêra e homens verdadeiros. **Discurso**, n. 38, 2008.

ROCHA, Ethel Menezes. Notas sobre o argumento da loucura na Primeira Meditação. **Educação e Filosofia**. v. 25, 2011.

ROCHA, Ethel Menezes. Conhecimento matemático na Primeira Meditação de Descartes. **Caminhos da Razão**: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho. Rio de Janeiro: Nau, 2019.

SMIT, Houston. *Aquinas's Abstractionism*. *Medieval Philosophy and Theology*, v. 20, n. 1, 2001.

TORNELLI, Cinthia. **A autonomia da mente humana em René Descartes**: alternativa à teoria cognitiva de Tomás de Aquino. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Nota sobre a intuição sensível, o sentido interno e a auto-afecção em Kant

Guido Antônio de Almeida
UFRJ

No presente texto, vou examinar dois pontos importantes, acrescentados por Kant na 2ª edição da CRP e que **parecem** levar a uma “intelectualização” das intuições sensíveis em geral e das intuições internas em particular, tornando assim contraditória a doutrina exposta. O primeiro ponto concerne ao conceito de “síntese”, definido como uma função da imaginação (A78/B103) e redefinido na 2ª edição como uma “ação do entendimento” (B130). O segundo ponto tem a ver com o conceito de “auto-afecção”, introduzido na Estética Transcendental como uma condição das intuições internas (B67-68) e retomado na Dedução Transcendental como resultando precisamente de uma ação do entendimento sobre o sentido interno (B153).

Meu objetivo é mostrar, primeiro, que, apesar das aparências, os acréscimos feitos não alteram de maneira substantiva a doutrina kantiana e, em seguida, argumentar em favor de uma interpretação “não-intelectualista” do conceito kantiano de intuição sensível em geral, tanto no caso de objetos externos quanto internos. Mas, antes de fazê-lo, é preciso ter clareza sobre os conceitos em questão. O primeiro deles, o conceito de “síntese”, Kant introduziu-o na primeira edição, no capítulo sobre a Dedução Metafísica, como uma “função”, isto é, uma operação própria, da imaginação (A78/B103). Esta operação foi, primeiro, definida como a ação de “acrescentar as representações uma à outra e compreender sua multiplicidade em uma cognição”, e, em seguida, expressamente distinguida da função do entendimento, que é a de “trazer” essa cognição produzida pela síntese da imaginação a conceitos do entendimento. Kant não se deu o trabalho de explicar qual é essa cognição tornada possível pela síntese, mas o fato de distingui-la da função de subsumir a conceitos deixa claro, para o leitor atento e que não

se esqueceu do que leu na Estética Transcendental, que se trata da intuição empírica de objetos conceitualmente indeterminados, os quais ele chamou aí de *Erscheinungen* (fenômenos ou aparências) (A20/B34).

Não obstante, no novo capítulo sobre a Dedução Transcendental, totalmente reescrito para a 2ª edição, Kant coloca a imaginação sob a égide do entendimento, e isso de uma maneira que parece entrar em conflito com o que está dito na Dedução Metafísica. Com efeito, a síntese é caracterizada aí desde o início (§15) como uma “ação do entendimento” (B130). Mas isso não é tudo.

Kant distingue ainda, no final da Dedução Transcendental (§§24 e 26), duas variedades da síntese de representações sensíveis. Assim, no §24, refere-se a uma síntese pura e *a priori* das representações sensíveis, à qual dá o nome de **síntese figurativa**, ou ainda: **síntese transcendental da imaginação**. **Síntese figurativa**, porque concerne à forma espacial ou temporal comum às representações sensíveis. **Pura**, porque a forma não é intuída empiricamente, com base na afecção da sensibilidade (ao contrário do que acontece com o conteúdo qualitativo das intuições empíricas, conhecido por meio de uma sensação). **Síntese transcendental**, porque essa síntese figurativa é necessariamente conforme às categorias e, por conseguinte, a conceitos de objetos em geral (B151). No §26, por sua vez, Kant refere-se a uma síntese empírica e *a posteriori* das representações sensíveis, que concerne não à sua forma, mas ao seu conteúdo particular e contingente, e que se baseia na apreensão sucessiva e na concomitante reprodução das representações apreendidas, e à qual dá o nome de **síntese da apreensão** (B160), “a qual”, diz Kant, “é empírica” (B162 n.).

Isso posto, e em consonância com a tese inicial sobre a síntese em geral como uma “ação do entendimento”, Kant afirma no §24 que a síntese figurativa, ou transcendental, da imaginação, é um “efeito” (*Wirkung*) operado pelo entendimento sobre a sensibilidade (mais precisamente, sobre os dados do sentido interno na medida em que temos consciência deles); e, por isso mesmo, tem de ser conforme a conceitos do entendimento (B152, B153)¹.

Quanto à síntese empírica da apreensão, Kant concede² que esta se baseie, no que diz respeito ao seu conteúdo, na “associação” contingente das representações entre si, e não, por conseguinte, na espontaneidade do nosso entendimento (B162). Não obstante, visto que as representações sensíveis têm uma forma espaço-temporal, Kant argumenta no §26 que a síntese **empírica** de representações de nossos sentidos tem de ser conforme à síntese **transcendental** e, por conseguinte, aos conceitos do entendimento em que se baseia a síntese transcendental.

7.1

Assim, muito embora nos dois casos continue a ser atribuído à imaginação, o ato de síntese é apresentado como uma operação que a imaginação só pode levar a cabo, ao que

¹Que a síntese transcendental da imaginação seja um efeito do entendimento sobre a nossa sensibilidade, está afirmado expressamente em B152. Que se trata mais precisamente do sentido interno, está asserido em B153.

²No §24, em B162, ao caracterizar a síntese empírica como uma síntese reprodutiva.

parece, na medida em que é guiada por conceitos do entendimento. Visto que conceitos são, na teoria de Kant, representações por notas comuns, ou seja, representações pelas quais determinamos o que é dado na intuição como um objeto de uma certa classe ou espécie, admitir que a imaginação só pode cumprir sua função na medida em que é guiada por conceitos implica admitir que a imaginação só pode ordenar o múltiplo dado segundo relações espaciais, e assim produzir a intuição de um objeto **indeterminado** da intuição empírica, se ela é guiada pelo conceito de um objeto **determinado** — o que é, ao que parece, contraditório e exige o abandono da distinção entre intuições (de objetos indeterminados) e conceitos (de objetos determinados) como representações heterogêneas.

A segunda novidade, que parece também levar a uma “intelectualização” das intuições internas, é a introdução do conceito de “auto-afecção” em duas passagens acrescentadas por Kant na segunda edição e que parecem se contradizer de maneira análoga à indicada acima. Refiro-me ao item II do §8 da Estética Transcendental (B 67-68) e, outra vez, ao §24 da nova Dedução Transcendental (B152-54), passagens estas que convém examinar separadamente.

Na primeira passagem, Kant introduz a noção de “auto-afecção” para explicar como é possível uma intuição interna. Essa explicação baseia-se na consideração [i] daquilo que as intuições externas e as intuições internas têm em comum enquanto intuições **sensíveis**, a saber, o fato de que elas dependem de uma **afecção** da mente, e [ii] da consequência que daí decorre, a saber, que as intuições internas, não podendo ser o efeito da ação de algo externo à mente, têm de ser o efeito de uma ação da mente sobre si mesma, portanto de uma **auto-afecção**.

Isso posto, Kant descreve a ação pela qual a mente se afecta a si mesma como a ação de “pôr (*setzen*) na mente”, ou “ocupá-la” (*besetzen*) com” o mesmo material (*Stoff*) do sentido interno, a saber, as representações do sentido externo, consideradas, bem entendido, subjetivamente, como ocorrências mentais e ordenadas, por isso mesmo, segundo relações temporais³.

Essa operação é naturalmente um ato de **síntese**, o qual, porém, não pode ainda ser caracterizado como tal, por razões de método: a Estética Transcendental trata unicamente das intuições **sensíveis enquanto sensíveis**, isto é, dependentes de uma afecção da sensibilidade, visto que não tem ainda os instrumentos conceptuais para tratar das intuições na medida em que dependem de uma atividade da mente, isto é, além da capacidade de ser afectada sensivelmente, também da capacidade de efetuar atos de síntese.

Essa síntese, de resto, seria lícito e, mais do que lícito, mandatório atribuí-la à imaginação, como uma operação anterior à de trazê-la a conceitos, visto que Kant

³Nas intuições internas, as representações do sentido externo, que constituem seu “material”, são consideradas **subjetivamente**, a saber, como representações mentais das qualidades sensíveis de um objeto externo (ou seja, como as impressões, ou sensações, que correspondem às qualidades sensíveis que constituem a matéria das intuições externas). Por isso mesmo, a forma das intuições internas não pode ser a mesma das intuições externas e tem de ser a maneira pela qual “pomos na mente” as representações do sentido externo, ou seja, sucessivamente, isto é, não segundo relações espaciais, mas temporais.

assinala na passagem em pauta que a **intuição interna**, tornada possível pela auto-afecção e, por conseguinte, pela ação de pôr na mente as representações do sentido externo, “pode preceder toda ação de pensar algo” (B67)⁴.

Na segunda passagem em que ocorre a noção de auto-afecção (o §24 da nova Dedução Transcendental), essa restrição metodológica não está mais em vigor e Kant pode sem mais apresentar a atividade mental que subjaz à auto-afecção e torna possível considerar as intuições internas como o fruto de uma atividade sintética, mas que é agora a síntese da imaginação **segundo conceitos**.

Isso, obviamente, entra em conflito com a observação de Kant na Estética Transcendental sobre as intuições internas como precedendo a aplicação de conceitos, mas está em perfeita consonância com a tese inicial da nova Dedução Transcendental, segundo a qual toda síntese é uma ação do entendimento. Kant afirma no §24 com todas as letras que “o que determina o sentido interno é o entendimento e sua capacidade originária de ligar o múltiplo da intuição” (B153).

E, como que para deixar bem claro que a auto-afecção que subjaz às intuições internas é obra do entendimento, acrescenta que é este, ou seja, o entendimento, que, “sob a designação de uma **síntese transcendental da imaginação**, exerce sobre o **sujeito** passivo, do qual ele é uma **faculdade**, aquela ação da qual dizemos com razão que por ela é afectado o sentido interno” (B153). Com o quê as intuições internas parecem ser restringidas à condição de poderem ser pensadas por conceitos do entendimento e, por via de consequência, assimiladas a uma forma de consciência reflexiva (ou introspectiva).

Ora, tanto a reformulação do conceito de **síntese** quanto a do conceito de **auto-afecção** como frutos de uma ação do entendimento sobre os dados do sentido interno parecem tornar a doutrina kantiana incoerente, visto que Kant não suprimiu as passagens que parecem estar em conflito com as mudanças feitas.

Assim, não suprimiu nem as passagens em que caracteriza intuições e conceitos como elementos **heterogêneos** do conhecimento discursivo, nem a passagem em que distingue a síntese como função da imaginação (necessária para a intuição sensível) da subsunção da síntese a conceitos, que é função do entendimento (necessária para o juízo).

É verdade que, entre as correções manuscritas que Kant fez no seu exemplar da 1ª edição da CRP, encontramos a substituição da expressão “função cega, mas indispensável, da alma”, com que descrevia a função da **imaginação**, pela expressão “função cega, mas indispensável, do **entendimento**”. Mas não é menos verdade e tanto mais significativo que ele tenha deixado de incorporar essa correção no texto da 2ª edição. Terá sido por simples desatenção, ou, ao contrário, por ter se dado conta de consequências embaraçosas para a sua argumentação? Não é difícil encontrar a solução dessa dúvida.

No meu modo de ver, é perfeitamente compreensível que Kant não tenha incor-

⁴“Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder toda ação de pensar algo qualquer, é a intuição, e (...) a forma da intuição, que nada representa senão na medida em que algo é posto na mente, não pode ser outra coisa senão a maneira como a mente é afectada por sua própria atividade, a saber, por esse pôr as representações” (B67).

porado no texto reformulado da 2ª edição a correção manuscrita e, além disso, que também tenha conservado sem a mínima alteração todas as passagens em que insiste sobre a heterogeneidade de intuições sensíveis e conceitos, e isso por uma razão muito simples, qual seja, simplesmente porque sem essa distinção não poderia formular logo a seguir (no §13) o problema a ser resolvido na Dedução Transcendental, que é a peça central da CRP, ou pelo menos de sua primeira parte.

Com efeito, a tarefa da Dedução Transcendental é apresentada aí como sendo a de provar a necessária conformidade dos conceitos puros do entendimento às nossas intuições empíricas. Ora, isso constitui um problema para Kant precisamente porque, se podemos ter intuições sensíveis independentemente de pensá-las em conceitos, será sempre **logicamente possível** que as intuições sensíveis não sejam conformes a conceitos do entendimento. Eis por que é preciso provar que, sob uma condição dada, mas que não se pode recusar, não é **realmente possível** que nossas intuições sensíveis não possam ser pensadas sob conceitos do entendimento; por conseguinte, é preciso provar que, sob essa condição irrecusável, nossas intuições sensíveis são necessariamente conformes a conceitos do entendimento.

Mais digno de nota ainda é que a distinção entre intuição sensível e conceito, longe de ser abandonada, é muito ao contrário retomada no caso particular das intuições **internas** (exatamente na passagem da Estética Transcendental citada acima — no item 14 — e que também foi redigida para a 2ª edição), o que pressupõe que as intuições internas sejam tornadas possíveis pela auto-afecção da mente por um ato de síntese atribuído à **imaginação**, mas não a um ato do entendimento.

Como explicar, então, que, na Dedução Transcendental, Kant tenha colocado toda síntese e, em particular, as sínteses da imaginação sob a égide do entendimento? Como explicar, além disso, que ele tenha defendido na Dedução Transcendental a tese de que a ação pela qual o sentido interno é afectado seja uma síntese da imaginação necessariamente conforme a conceitos do entendimento?

7.2

Encontraremos uma resposta a essas questões se levarmos em conta a condição sob a qual nossas intuições sensíveis são, segundo a Dedução Transcendental, necessariamente conformes a conceitos do entendimento. Essa condição é, precisamente, a consciência de si, ou seja, a capacidade de se aperceber de si mesmo, vale dizer, a possibilidade para todo sujeito capaz de pensar de se tornar consciente de si mesmo e do que faz precisamente na medida em que pensa.

Eis por que, na Dedução Transcendental, a síntese da imaginação é tratada de uma maneira inteiramente diferente do que na Dedução Metafísica. A diferença tem a ver com a consideração da síntese da imaginação fora ou dentro da relação que ela **pode** vir a ter (mas nem por isso **precisa** ter) com a consciência de si, isto é, o poder que o sujeito que opera a síntese tem de se aperceber de si mesmo e do que faz ou ocorre a ele quando opera a síntese.

Convém notar que, na Dedução Metafísica, Kant introduzira a imaginação como

uma função que não só é “cega”, isto é, conceitualmente cega⁵, mas da qual também “raramente estamos conscientes” (A78/B104), portanto, como uma função que não requer a consciência para ser realizada, o que é perfeitamente compreensível, uma vez ela resulta na intuição de um objeto conceitualmente indeterminado, isto é, que não precisa ser pensado sob um conceito para ser intuído.

Na Dedução Transcendental, ao contrário, a síntese é tratada como uma operação da qual não só podemos ter consciência (embora não tenhamos de ter consciência), mas para a qual faz uma diferença ser realizada de maneira consciente. A diferença consiste precisamente no fato de que, realizada conscientemente, podemos refletir sobre os objetos indeterminados que encontramos na intuição graças à síntese da imaginação, compará-los uns com os outros, e assim, produzir conceitos pelos quais determinamos **o que é** aquilo que nos é dado na intuição.

Podemos responder agora à primeira das duas questões colocadas acima e explicar por que e em que sentido, na Dedução Transcendental, Kant afirmou que toda síntese e, em particular, a síntese da imaginação, é uma ação do entendimento.

Deixando de lado o que Kant chama de “síntese intelectual” (B150), que pertence ao entendimento por definição e consiste na ligação de conceitos no juízo (B130), a tese que a síntese figurativa ou transcendental da imaginação é uma ação do entendimento tem de ser qualificada e restringida à condição de ser efetuada por um sujeito capaz de pensar. Ela quer dizer então que, efetuada por um sujeito capaz de pensar, toda síntese da imaginação pode em princípio ser guiada por conceitos e, nessa medida, é necessariamente conforme a conceitos de objetos determinados, muito embora a aplicação de conceitos não seja uma condição necessária da intuição sensível e da síntese que a torna possível.

Vai no mesmo sentido a resposta à segunda questão: por que e em que sentido defendeu Kant na Dedução Transcendental a tese segundo a qual a ação pela qual o **sentido interno** é afectado é uma síntese da imaginação transcendental **segundo conceitos** do entendimento? Mais uma vez, a tese de Kant tem de ser qualificada e restringida à condição de ser efetuada por um sujeito capaz de pensar. Ela quer dizer então que, num sujeito capaz de pensar, o sentido interno é, ou pelo menos pode ser, afectado por uma síntese da imaginação guiada por conceitos e assim resulta não na simples intuição interna das representações com que “ocupamos” nossa mente, como diz Kant, mas na consciência empírica de nossas representações determinadas segundo conceitos e expressa em juízos de percepção da forma que poderíamos dizer “penso que ϕ ”, onde ϕ designa qualquer representação (por exemplo, sei que me represento, intuo, imagino, penso, julgo, sou de opinião etc.).

Naturalmente, num sujeito que não é capaz de pensar ou, pelo menos, considerado abstrativamente como desprovido da capacidade de pensar, a auto-afecção necessária para a intuição interna continua a ser uma síntese da imaginação, aquela precisamente que resulta numa intuição empírica do estado conceitualmente indeterminado em que a mente se encontra quando tem uma intuição externa, também ela conceitualmente

⁵“Cega” não em sentido próprio (ou seja, no sentido de incapaz de ver com os olhos), mas no sentido derivado, ou metafórico, de ser incapaz de saber o que é que vê ou intui sensivelmente.

indeterminada, produzida por uma síntese “cega” da imaginação e da qual não estamos conscientes.

O que é suficiente, a meu ver, para preservar a coerência da doutrina kantiana e evitar a assimilação das intuições internas à consciência reflexiva (ou introspectiva) de nossas representações.

Referências Bibliográficas

*KANT, Immanuel. **Kritik der Reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.*

Sujeito à fraqueza do espírito e à enganação da linguagem: a condição do leitor/espectador diante do pedaço de cera e daqueles de chapéus e casacos em frente à janela¹

Andrea Alves de Abreu
UFSJ

Na carta de apresentação das *Meditações Metafísicas*, no início de um dos seus longos parágrafos, Descartes ressalva que trabalhou “para encerrar nesse tratado tudo o que disso se pode dizer” (CP p. 84; AT IX: 6) sobre Deus e sobre a alma. Ainda neste mesmo parágrafo afirma que “quaisquer que sejam a evidência e a certeza que encontro em minhas razões, não me posso persuadir de que todo mundo seja capaz de entendê-las” (CP p. 85; AT IX: 6), pois, além de muito “longas e dependentes umas das outras (...) [exigem] um espírito inteiramente livre de preconceitos e que possa facilmente **desligar-se do comércio dos sentidos**” (CP p. 85; AT IX: 7 – grifo meu). Também nas Respostas às Segundas Objeções, afirma que as questões pertencentes à metafísica “são perfeitamente compreendidas apenas pelos que são muito atentos e se empenham em apartar, **tanto quanto podem**, o espírito do comércio dos sentidos...” (CP p. 177; AT IX: 123 - grifo meu).

¹Com algumas adaptações, este texto é parte da minha tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da UFRJ, concluído sob a orientação da Professora Ethel Menezes Rocha. À professora Ethel, agradeço, fortemente, pela generosidade em compartilhar o seu exemplo como pesquisadora e professora. A publicação deste trabalho é uma forma de materializar parte do resultado de minha formação ao seu lado.

A necessidade e a importância de apartar o intelecto dos sentidos marca a epistemologia cartesiana - pois receber verdades “dos sentidos ou pelos sentidos” implica receber conhecimentos de uma forma que se mostra enganosa. Eis a razão de investigar a possibilidade que esse sujeito - que pode se enganar - tem a seu dispor para produzir conhecimentos seguros e confiáveis e, também, sob quais condições ele pode produzi-los.

Se tanto na carta em que apresenta as *Meditações Metafísicas* aos doutos da universidade quanto nos primeiros parágrafos da Primeira Meditação Descartes já nos conclama a afastarmo-nos dos sentidos - e, conseqüentemente, das possíveis imagens recebidas por eles -, soa estranho que, também, já - e não somente - na Primeira Meditação haja uma profusão de cenas e apelos imagéticos presentes em seu texto - cenas e apelos que, justamente, incitam a nossa imaginação a formar figuras. Senão, vejamos.

Na Primeira Meditação Metafísica, surgem alguns personagens figurando desempenhos. Alguém - que se apresenta pela primeira pessoa do discurso - está sentado junto ao fogo vestindo um roupão e portando um papel; lá também aparecem os muito pobres que afirmam vestir roupa de cor dourada e púrpura como aquelas que vestem os reis; por hora, em um leito, aquele alguém - que antes aparecia sentado - sonha, em um novo momento, que está vestido, mas acorda nu; em outro momento, esse mesmo alguém alonga a própria mão e a sente. Segue-se, ainda, uma suposição que nos suscita outra formação imagética - dessa vez, bizarra-: o mesmo alguém é suposto sem mãos, sem olhos, sem carne e sem sentidos. Ao final da Primeira Meditação, ele ainda se afigura cansado e, arrastado com uma certa preguiça, retorna para a sua vida ordinária. A Segunda Meditação se inicia mostrando esse alguém submerso e paralisado em águas tão profundas que não consegue, sequer, tocar os pés no chão e nem nadar para vir à tona - sendo que no início da Primeira Meditação ele estava em segurança repousando em uma “pacífica solidão”.

Considero que as descrições até aqui realizadas são alguns exemplos de cenas e imagens extraídas das duas Primeiras Meditações Metafísicas. Entendo, podendo juntar a estas, haver outras descrições de cenas, que o autor Descartes, ao escrever em algumas passagens de suas publicações, apela à construção de imagens. Devidamente contextualizadas, as cenas descritas servem às teses de sua filosofia e, a partir delas, é possível compreender o papel que cumprem na construção dos argumentos que sustentam tais teses. O que me parece estranho é: por que um filósofo, que adverte aos doutos da universidade que é preciso que nos desliguemos do comércio dos sentidos escreve, por vezes e em algumas passagens, gerando imagens que, justamente, apelam aos sentidos, passagens que parecem nos provocar a formar imagens acerca do que foi descrito? Já que para compreender a metafísica é necessário o afastamento dos sentidos, por que, em mais um exemplo, Descartes provoca o público leitor a formar a imagem da figura de um louco perturbado que imagina ser um cântaro?

Considerar a descrição de cenas em alguns escritos de Descartes é, também, considerar aquele a quem as cenas se destinam: trata-se do público leitor incitado a formar imagens. Essa incitação permite supor que à condição do leitor soma-se a do espectador, não somente como aquele que lê acerca da cena descrita, mas como aquele que vê a cena, dado que, como leitor, é incitado a formar imagens diante de si como que assumindo o papel de espectador. Em, ao menos, duas passagens de seus escritos, a

condição do espectador é mencionada por Descartes – o que permite pressupor qual seja o comportamento que dele se espera.

Na Quinta Parte do *Discurso do Método* aparece uma referência a *O Mundo ou o Tratado da Luz*. Nela, Descartes descreve a natureza das coisas materiais. Ele mesmo as discrimina: luz; sol e estrelas fixas; céus; planetas; cometas; Terra; todos os corpos existentes na Terra e “enfim (...) o homem, **porque é o seu espectador**” (DM, p. 75; AT VI: 42 - grifo meu).

Uma outra menção a ser um espectador se encontra, ainda, em *Préambules*: “os atores, quando chamados à cena, a fim de não permitirem que vejam o rubor em seus rostos, colocam uma máscara. Tal qual eles, ao momento de adentrar o teatro do mundo onde, justamente aí, não sou mais do que um espectador, eu adentro mascarado” (*Œuvres philosophiques*, p. 45; AT X: 213 – traduzido por mim).

O que parece comum ao comportamento desses dois espectadores citados é que ambos se encontram diante de cenas, ou seja, daquilo que se dá a ser visto. É o caso do homem que, no mundo, vê as coisas materiais diante dele. O mesmo parece se dar com o homem que, chamado a atuar no mundo, percebe-se como ator e como espectador. Aqui, uma figura dupla se mostra, pois, diante das cenas, o homem parece cumprir dois papéis: atuar e ver o que se passa no mundo em que ele mesmo deve adentrar atuando. O que disfarça o rubor de sua face ao exercer essa dupla identidade é a máscara, marca que registra a presença do dois-em-um: a do ator e a do espectador.

Ainda fazendo alusão às cenas pictóricas, e, também, aludindo à figura do espectador, na Primeira Parte do *Discurso do Método* Descartes afirma que mostrará a sua vida “como num quadro”

... gostaria muito de mostrar, nesse discurso, quais são os caminhos que segui, e de nele representar minha vida **como num** quadro, para que todos possam **julgá-la** e para que, tomando conhecimento, pelo rumor comum, das opiniões que se terão sobre **ele**, seja isso um novo meio de instruir-me, que acrescentarei àqueles de que me costumo servir (DM p. 9; AT VI: 4 - grifos meus).

Da passagem acima citada, é importante avaliar o significado do que seja “mostrar como num quadro”. E, ainda, considerar que a vida de Descartes mostrada “como num quadro” poderá ser julgada, mas as opiniões advindas desse julgamento serão feitas sobre “ele”, que no caso é o quadro - de “como num quadro”. O que parece aqui interessar a Descartes é o julgamento daqueles que apreciam o quadro por ele pintado. Em outras palavras, o interesse é sobre o ajuizamento dos (outros) espectadores, daqueles a quem a cena pictórica se destina. Sublinho que Descartes deseja que os espectadores julguem o quadro e não que o apreciem com o olhar.

Gouhier (2016, p. 88) utiliza a expressão “constelada de imagens” para nos advertir quanto aos textos de Descartes: “Que ele fale em francês ou em latim, que seu personagem seja ingênuo, douto ou especialista, a linguagem de Descartes é constelada de imagens. Isso pode parecer surpreendente, mas é necessário buscar um acordo sobre a natureza dessas imagens” (traduzido por mim). Correspondendo a essa advertência de Gouhier, crio a hipótese que a incitação à criação de imagens que Descartes remete ao público leitor é um recurso metodológico que atende a um dos princípios de sua filosofia. Qual seja: promover no outro a compreensão que não é pelos sentidos que alcançamos

a verdade, mas, sim, pelos atos intelectuais de conceber e julgar. Se assim pode ser, os recursos imagéticos em alguns dos escritos de Descartes seriam provocações às capacidades de conceber ideias por parte do público leitor/espectador. Dessa forma, as imagens presentes, por vezes, nos escritos de Descartes cumprem a função de provocar no leitor a percepção de que existem compreensões que se dão pelo afastamento das imagens – inclusive aquelas aguçadas pela imaginação como se dá no caso da leitura. Neste sentido, as imagens são forçadas diante do leitor/espectador para que se mostrem insuficientes à compreensão dos conceitos – e o exemplo do pedaço de cera presente na Segunda Meditação Metafísica é aqui emblemático.

Na Segunda Meditação Metafísica, o autoexame da substância pensante inclui o exame daquilo que, graças ao senso comum, parece bem conhecido: os objetos sensíveis, imediatamente acessíveis ao aparato sensorial. Tentando estabelecer qual seja a sua própria constituição, uma avaliação do que lhe parece - ao longo da tradição do pensamento filosófico e do senso comum - mais familiar é examinada: trata-se do corpo particular que é um pedaço de cera.

O resultado da análise inicial das propriedades deste corpo particular pode ser enunciado. Enquanto o pedaço de cera analisado é fresco, sua cor, odor, textura, figura e grandeza são descritos com facilidade. Tendo sido aquecido, o pedaço de cera é descrito com outras propriedades: “o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquentase, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá” (CP p. 104; AT IX: 23-24). Dados os dois estados físicos distintos da cera, resta admitir que a mesma cera permanece. Eis a construção da frase de Descartes em que isso se afirma: “A mesma cera permanece após essa modificação?”² Cumpre confessar que permanece: ninguém o pode negar” (CP p.104; AT IX: 24).

A passagem acerca do pedaço de cera é rica em construção de quadros de uma cena: um personagem, enquanto descreve as propriedades sensíveis do pedaço fresco da cera, caminha em direção ao fogo e, ainda falando, aquece-o. Tudo o que foi dito antes, não pode mais ser dito agora, pois diante do aparato sensorial apresentam-se (são “vistas”) outras propriedades sensíveis. Frente à radical alteração das propriedades da cera, a pergunta sobre ela guarda uma ambiguidade provocativa: o mesmo permanece após a modificação? Intuitivamente a resposta seria não, pois a modificação implica alteração e não permanência. No entanto, a resposta aponta para a permanência com um caráter

²Beyssade (2001) publicou um artigo considerando a importância de se repensar algumas traduções do latim para o francês dos escritos cartesianos. Uma delas encontra-se presente na Segunda Meditação Metafísica. Acompanho e cito a tradução realizada para o português pelo Professor Edgar Marques (2020). Em oposição à tradução: “Nós dizemos que vemos a mesma cera, se alguém nos a apresenta, e não que nós julgamos que é a mesma porque ela possui a mesma cor e a mesma figura” (Beyssade e Beyssade, 2020); caberia a tradução: “Nós dizemos que vemos a cera ela mesma, se ela está aí presente, e não que nós julgamos, a partir da cor e da figura, que ela está aí presente” (Beyssade e Beyssade, 2020). Ver a cera “ela mesma” implica inferir da existência de uma cor e de uma da figura, a existência de uma substância corpórea que seria a “cera ela mesma” e não a “mesma cera” apresentada antes do seu derretimento com estados físicos distintos desses que apresenta em seu segundo momento. Essa existência da cera “ela mesma” é dada pelo entendimento e não porque a partir da visão outros estados físicos da cera foram descritos.

tal de evidência que “ninguém o pode negar”.

O exemplo do pedaço de cera alia os atos mentais de conceber e de julgar às diferentes imagens desfiladas diante do personagem que narra a cena – o que, é possível supor, incita o leitor/espectador a imaginar os atos desempenhados por aquele que, movimentando-se, aquece o pedaço de cera que passa a apresentar novas características sensíveis. Excluídas as variações e mudanças sensíveis, permanece a mesma cera. Isso quer dizer que permanece a substância extensa. Cabe explicar o que está em jogo quando se afirma aquilo que é “flexível e mutável”. Trata-se daquilo que guarda a identidade de assumir as mais variadas formas, tão variadas que não é pela imaginação que essa possibilidade de variar pode ser concebida:

Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente, não, não é isso, posto que **a concepção** capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho de cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar (CP p. 104; AT IX: 24 - grifo meu).

Em sendo afirmado que as variações dos modos da substância extensa são múltiplas e não podem ser conhecidas pelo poder imaginativo do senso comum, resta assumir que não foi por seu intermédio que a matéria extensa foi concebida. Em não sendo a imaginação a responsável pela afirmação da “mesma cera”, será necessário afastá-la e buscar, entre aquilo que, até o momento é conhecido, a origem da afirmação da permanência da matéria extensa.

Até o momento da Segunda Meditação Metafísica é conhecido o *Cogito* e afirmada a existência da substância pensante:

nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente... (...)... uma coisa que pensa” (CP p. 102; AT IX: 21).

Essa “coisa que pensa” – a substância pensante – experimenta a faculdade do entendimento diante dos objetos sensíveis - como se dá com a descrição das propriedades sensíveis do pedaço de cera. Em outras palavras, a descrição das mudanças físicas de um objeto, por exemplo, é possível porque existem princípios que regem o entendimento e que permitem o julgamento acerca do que desfila diante do personagem. É graças aos atos mentais de conceber e de julgar que as mudanças do objeto sensível podem ser descritas – e não ao contrário, ou seja, não é porque as mudanças ocorrem sensivelmente que os atos mentais são capazes de explicá-las. Nesse sentido, esses princípios precedem e permitem a compreensão do que se passa com os objetos sensíveis.

O exame acerca do que seja a “coisa que pensa” além de revelar a sua essência (que é a de ser um entendimento), revela, também, os seus modos, ou seja, as modificações da sua essência e que a ela pertencem. Ela (a substância pensante) é “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (CP p. 103; AT IX: 22). Ou seja, uma substância que experimenta modos

distintos de ser a substância que ela é, que experimenta diferentes atos do pensamento, que concebe e julga.

Esses mesmos atos de conceber e julgar atestam que a cera fresca e a cera derretida não são duas ceras distintas. Ao contrário, são a mesma cera, isto é, são modificações de uma única substância, a substância extensa. É porque pelo entendimento concebo a ideia de substância extensa como flexível e mutável que percebo que as propriedades da cera podem mudar e, ainda assim, permanecer a mesma cera. Nesse testemunho, os atos de conceber e de julgar não se valem nem da “visão, nem [do] tatear, nem [da] imaginação (...) mas somente [de] uma inspeção do espírito...” (CP p. 105, AT IX: 25).

No entanto, a despeito dos atos cognitivos de conceber e de julgar, e considerando aquilo que se passa diante dos olhos, a linguagem parece trair o entendimento, pois refere-se ao que foi concebido e julgado como se fosse visto. Ter visto a cera se derretendo, mudando o aroma e a cor guarda o mesmo sentido de ver homens de casaco e de chapéu passando diante da janela:

não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos (CP p. 105; AT IX: 25 – grifo meu).

A insistência da linguagem em afirmar que vê em vez de afirmar que julga parece uma fraqueza do espírito:

... eu não poderia espantar-me demasiado ao considerar o quanto meu espírito tem de fraqueza e de pendor que o leva insensivelmente ao erro, pois ainda, que sem falar eu considere tudo isso em mim mesmo, **as palavras detêm-me**, todavia, e sou quase enganado pelos termos da linguagem comum... (CP p. 105; AT IX: 25 - grifo meu).

A essas aparências de fraqueza do espírito e de enganação da linguagem adiciono uma outra que ocorre na seguinte passagem: “... sou o mesmo que sente, isto é que recebe e conhece as coisas **como que** pelos órgãos dos sentidos...” (CP p. 103; AT IX: 23). Nesta passagem, a expressão “como que” guarda o sentido de “como se fosse”, apontando para uma analogia entre os órgãos do sentido e algo que não são eles – e, do exposto até aqui, podemos afirmar que o “como que pelos órgãos dos sentidos” cria uma analogia com os atos intelectuais de conceber e de julgar. Por sua vez, o sentido de “como se fosse” tanto pode ser remetido à tradição do pensamento escolástico quanto ao raciocínio do senso comum. À tradição escolástica, pois entre alguns de seus representantes, entre eles Tomás de Aquino, o conhecimento do intelecto e de suas operações dependem das percepções sensíveis. E ao raciocínio do senso comum, pois dizemos que conhecemos pelo aparato sensorial aquilo que Descartes, em oposição, dirá que conhecemos pelo intelecto. O que proponho, a seguir, é uma interpretação sobre a relação estabelecida por Descartes entre os sentidos e os atos intelectuais de conceber e julgar. Esta interpretação tem um fim específico: ela considera o papel que as palavras desempenham quando dizemos que vemos em vez de dizer que julgamos o que vemos.

Quanto à remissão de conhecer “como que” pelo aparato sensorial, dou continuidade à citação anterior, “sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, **com efeito, vejo** a luz, **ouço** o ruído, **sinto** o calor (CP p. 103; AT IX: - grifos meus). Ver a luz, ouvir um som qualquer e aferir na pele a ardência do calor são experiências comuns àqueles dotados, adequadamente, dos órgãos dos sentidos. De forma ordinária, atribuímos aos objetos sensíveis que nos cercam várias propriedades como, por exemplo, ser quente, ter claridade, ser barulhento, ser silencioso etc. e, de alguma forma, parece haver um poder de convencimento nessas experiências.

Embora na passagem citada o “como que” seja uma analogia apontando para um outro, distinto daquele que imediatamente se apresenta, não deixa de haver uma insistência “daquilo que não é” em parecer ser. A expressão “com efeito” remete a esta insistência - “com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor”. Aqui, uma interpretação pode ser proposta: a substância pensante é a mesma que sente, recebe e conhece “como que” pelos órgãos dos sentidos. Isso porque ver, ouvir, e sentir o calor parecem ser produzidos independentemente da substância pensante e parecem lembrar e testemunhar que pode existir algo além dela e que, portanto, não é ela mesma. Dessa forma, a expressão “com efeito” quer justificar duas assunções na filosofia cartesiana: i. pode existir algo além da substância pensante; ii. isso que pode existir impõe a sua força e presença e o “como que” se remete àquilo que insiste em ser visto, ouvido e sentido.

Dessa forma, o “como que” resguarda o caráter dual próprio às analogias. Aqui, entendo que o caráter dual aponta para a condição de ser do composto corpo-mente - referendando que a definição do corpo não está estabelecida, porém suposta. A própria apresentação da Segunda Meditação Metafísica anuncia essas dualidades: nela há uma alma que é “mais fácil de **conhecer** do que o corpo”.

É importante ressaltar que as dualidades e os contrários cartesianos não implicam negações, em vez disso posicionam existências e supostas existências. A alma não se conhece ao negar o corpo. Antes, ela afirma a sua existência apontando que, após essa afirmação, ainda haverá algo a resolver, tal qual o fará na Sexta Meditação Metafísica: trata-se da afirmação quanto à certeza da existência dos corpos. A alma afirma a sua existência examinando a si e eliminando aquilo que ela não é. Afirmar-se dessa forma pressupõe o outro – e, como a existência do outro ainda não foi provada na Segunda Meditação Metafísica, o que é possível afirmar acerca da alma tanto é feito por meio de uma experiência inegável – como a do *Cogito* – como por meio da invocação acerca do que a substância pensante não é.

Reúno aqui as considerações que fiz às aparências de fraqueza do espírito, enganação da linguagem e ao caráter de insistência presente em “com efeito”. Defendo que sejam fraqueza e enganação aparentes e que a linguagem revela essas aparências de fraqueza e enganação, não como aparências que devam ser desmascaradas para que, por fim, apareça a verdade escondida, mas, sim, como aparências acerca das quais ainda há mais a dizer. A expressão “com efeito”, retomo, guarda o caráter de insistência apontando para a hipótese de que nem tudo está dito, que há algo mais a dizer.

Esse caráter de insistência que atribuo à expressão “com efeito” também pode ser

percebido quando os chapéus e casacos diante da janela são nomeados homens. Não falamos que julgamos ser homens que se encontram diante de nós, falamos que vemos homens. Ainda que possamos realizar a experiência de julgar (“ainda que sem falar eu considere tudo isso em mim mesmo”), continuamos usando as palavras que não denotam aquilo que a substância pensante realiza diante das experiências sensíveis. Aqui, a princípio, posso aventar a possibilidade de que a linguagem não está expressando o pensamento, uma vez que os objetos sensíveis são julgados, contudo expressados como – somente – tendo sido vistos. Se essa possibilidade se confirmar, então a linguagem não expressa o pensamento. Antes, ela afirma aquilo que ele não é.

Para auxiliar em uma contra argumentação à possibilidade aventada no parágrafo anterior, segue-se outra citação da Segunda Meditação Metafísica:

Mas o que é de se notar é que sua percepção [da mesma cera], ou a ação pela qual é percebida[a], não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, **como era antes**, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (CP p. 104; AT IX: 25 - grifo meu).

Da citação acima podemos depreender que as palavras expressam o pensamento que pode ser imperfeito ou confuso (“como era antes”) ou claro e distinto (“como presentemente”). Em “como era antes” podemos supor que a referência tanto seja à filosofia escolástica quanto ao raciocínio do senso comum e, ainda, quando a substância pensante não está com a sua atenção concentrada. De toda forma, estas são referências que se distinguem daquela que é alcançada conforme o grau de atenção atribuído ao exame das operações cognitivas (“como presentemente”), pois quanto mais atenção é dada às operações do intelecto, mais facilmente são percebidos os atos de conceber e julgar – assim como os princípios que constituem o ato de conceber a partir dos quais o ato de julgar se desdobra.

Se as afirmações dependem do grau de atenção dedicado àquilo que está sendo anunciado, então a linguagem não trai o pensamento expressando, de forma intencionalmente enganosa, aquilo que ele não é. Antes, expressa os seus graus de atenção. Por sua vez, a fraqueza do espírito que o faz pender “insensivelmente” ao erro também é produto do maior ou menor grau de atenção que é atribuído à investigação de si mesmo e, conseqüentemente, isso se estende àquilo que, em não sendo ele mesmo, é afirmado ou negado por ele.

Em sendo assim, não há uma perda a ser atribuída à linguagem. Antes, o que ela é faz parte de uma condição que parece refletir o próprio ser humano. Afirmar que vê quando, de fato, julga continua sendo a expressão do pensamento que pode ser confuso e obscuro ou claro e distinto. Sem me restringir à ordem das razões presentes na metodologia das *Meditações Metafísicas*, insisto que isso demonstra a condição do ser humano composto pela alma e pelo corpo, composto sujeito às desatenções – sujeito, mas não condenado por todo o tempo a elas.

Para não se tornar, permanentemente, sujeito às desatenções, é necessário um exercício de retenção da atenção sobre as verdades alcançadas na Segunda Meditação

Metafísica. Para isso, é preciso praticar o exercício de fixar as verdades alcançadas na memória:

... reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito. Mas, posto que é **quase** impossível desfazer-me tão prontamente de uma antiga opinião, será bom que eu me detenha um pouco neste ponto, a fim de que, pela amplitude de minha meditação, eu imprima mais profundamente em minha memória este novo conhecimento (CP p. 106; AT IX: 26 - grifo meu).

A necessidade desse exercício aponta para a condição humana do composto corpo e alma, novamente. É porque podemos desviar a nossa atenção facilmente que devemos nos concentrar, caso queiramos estabelecer verdades nas ciências - ou seja, caso queiramos estabelecer verdades quando pretendemos conhecer alguma coisa. Sabemos que somos fracos, pendemos ao erro e que somos “**quase** enganado[s] pelos termos da linguagem comum” (CP p. 105; AT IX: 25 - grifo meu). O termo “quase” aponta para o fato de que somos enganados, mas podemos não ser. E, ao fim e ao cabo, por vezes somos enganados, por vezes não. Mas o esforço para não ser enganado parece ser bem maior do que aquele de o ser. Ao menos, enganar-se parece um caso mais frequente. Não, necessariamente, pelo peso da tradição escolástica, não pelo vício da linguagem comum, mas pela condição desatenta do espírito que precisa ser socorrida pelos exercícios de atenção e de memorização das verdades.

Ainda na Segunda Meditação Metafísica, Descartes afirma que “seria ridículo” (CP p. 105; AT IX: 25) suspeitar que o conhecimento acerca do pedaço de cera era mais evidente e distinto quando recebido “por meio dos sentidos exteriores ou ao menos por meio do senso comum, como o chamam, isto é, por meio do poder imaginativo...” (CP p. 105; AT IX: 25). Embora ainda não seja possível conceber a essência extensa do pedaço de cera, ou seja, a essência dos corpos, é possível conceber tanto que ainda não foram dadas as condições para que esse conhecimento acerca de sua essência seja estabelecido quanto o fato de que ela possui acidentes.

A consideração presente no parágrafo anterior parece coroar uma discussão que se trava, nesta Meditação, entre os sentidos e os atos intelectuais de conceber e julgar. Segundo Descartes, seria “ridículo” negar que “ver” aquilo que se passa com o pedaço de cera tenha mais clareza e distinção do que conceber e julgar o que aí ocorre. Quem afirma que “vê” o que ocorre com o pedaço de cera é o vulgo com o seu conhecimento adquirido pelo senso comum aos demais vulgos. No entanto, o que mais me interessa nesse parágrafo é a advertência inicial de Descartes: “Um homem que procura elevar seu conhecimento para além do comum deve envergonhar-se de aproveitar ocasiões para duvidar das formas e dos termos do falar do vulgo” (CP p. 105; AT IX: 25).

Entendo que as formas e os termos utilizados pelo vulgo em sua fala se referem à “fraqueza e ao pendor do espírito” que leva ao erro quando as palavras, por desatenção do espírito, quase nos levam ao engano. Aqui, o vulgo é o desatento, e o filósofo pode passar a ser vulgo quando, por desatenção, se deixar enganar pelos usos da linguagem.

Sublinho que o vulgo aponta para a condição humana de ser uma mente que conhece unida a um corpo sujeito às ideias sensíveis que, em função de suas origens dadas a partir do corpo, revelam-se obscuras e confusas. Defendendo que as palavras expressam o pensamento cabe uma citação às *Regras para a direção do espírito*.

A Regra XII mostra que as ideias obscuras e confusas geram palavras obscuras e confusas. Aderimos às verdades nelas supostas porque não nos entregamos, atentamente, à atividade de pensar. As palavras ajudam àqueles que, diante de ideias obscuras e confusas, falam delas ainda que de forma lógica, o que as torna convincentes a um público que se deixa convencer por uma suposta incapacidade de se contrapor. Como a seguir:

Quase ninguém se dá conta, mas, apoiando-se numa opinião contrária, os mais atrevidos permitem-se tomar as suas conjecturas por demonstrações verdadeiras e, nas coisas que ignoram completamente, afirmam que vêm verdades muitas vezes obscuras como através de uma nuvem. Estas verdades, não as temem expor, associando os seus conceitos a palavras que, habitualmente, os ajudam a raciocinar sobre muitas coisas e a delas falar logicamente, sem realmente serem compreendidos nem por si próprios nem pelos que os ouvem. Quanto aos mais modestos, abstêm-se muitas vezes de examinar uma quantidade de coisas, ainda que fáceis e muito necessárias para a vida, só porque se consideram impotentes a seu respeito; e como julgam que podem ser compreendidas por outros mais dotados de espírito, aceitam as opiniões daqueles cuja autoridade lhes inspira mais confiança (*Regras* p. 28; AT X: 427-428).

Ainda que essas palavras sejam convincentes a alguns, dado o encadeamento lógico nelas contido, não deixam de expressar fielmente o pensamento de quem as pronuncia. Essas palavras expõem ideias obscuras em um discurso de boa retórica. A crítica à retórica se dá por ela servir para modelar as ideias em um discurso, para impor ao pensamento regras de composição que lhe são ditadas externamente. Como as palavras expressam o pensamento, irão expressar essa tentativa de modelagem lógico-discursiva. E, justamente, porque as palavras expressam o pensamento é que mostrarão essa mesma tentativa. Para alguns, as palavras modeladas expressando os pensamentos obscuros parecerão convincentes – e esse é o momento de desatenção do vulgo. Mas, em um momento de maior atenção, poderão ser repensadas, dada que a condição de pensar não é negada a nenhum ser humano.

Sobretudo, resalto que ser “quase enganado pelos termos da linguagem” é um risco que acomete tanto os desatentos quanto os “mais atrevidos”. Ser desatento não é uma característica particular dessa ou daquela pessoa. Antes, é uma condição que constitui o composto. Ainda que até o momento a mente não possa afirmar essa composição, dado que, até a Segunda Meditação Metafísica não é afirmada nem negada a certeza acerca da existência dos corpos, deve se exercitar e reter na memória a conquista alcançada: “só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento...” (CP p. 106; AT IX: 26).

Esse exercício é necessário, posto que “é **quase** impossível desfazer-me tão prontamente de uma antiga opinião” (CP p. 106; AT IX: 26 – grifo meu). Novamente, o advérbio “quase” aponta para uma possibilidade e, ao mesmo tempo, para o seu contrário, ou seja, neste caso, tanto é possível se desfazer, prontamente, de uma “antiga opinião” quanto “quase” não o seja tão prontamente. Mas, talvez o seja, por reafirmar na mente, por meio da memória, as verdades alcançadas. Aqui enfatizo: essa possibilidade existe não apenas porque o conhecimento do vulgo seja preguiçoso e se

deixe conduzir pela retórica e/ou pela filosofia escolástica a qual Descartes se contrapõe, mas sobretudo, “é quase impossível [desfazer-se] prontamente de uma antiga opinião” dado que a desatenção é constituinte do composto corpo e alma e a fraqueza do espírito atende ao pendor de levá-lo ao erro. Justamente por isso, dizemos que vemos e não que julgamos a cera; dizemos que vemos seres humanos e não espectros de chapéus e casacos. “Dizer”, aqui, refere-se a enunciar um pensamento obscuro e confuso – o que, permite supor, a defesa de uma forte adesão o pensamento e as palavras.

Tal qual ocorre com o pedaço de cera e com os seres humanos de chapéus, as imagens descritas por Descartes têm a função de afastar os sentidos da cena, melhor dizendo, de fazer o leitor perceber que não são os seus sentidos que estão sendo os responsáveis para que o conhecimento acerca nem dos significados presentes nos signos escritos nem nas cenas imaginadas seja produzido. As cenas, ao serem construídas, podem ser várias, dada a liberdade da imaginação. Mas sejam quais forem as cenas livremente forjadas, somente o entendimento, regido por seus princípios, é capaz de produzir o conteúdo claro e distinto de ideias. Estas poderão vir a ser objeto de um dos modos da substância pensante que é o de julgar – tal qual ocorre com os exemplos do pedaço de cera e com os humanos de chapéus na Segunda Meditação Metafísica.

O que Descartes promove junto ao leitor é, a revelação (como capacidade de perceber) da essência, tanto da substância pensante quanto da substância extensa. Da substância pensante, porque o leitor é incitado a conceber, a julgar, a se deparar com o conteúdo objetivo das ideias e com a sua capacidade de perceber que está percebendo. Da substância extensa, porque sendo a escrita, os sons, os gestos, os signos dotados de materialidade guardam as suas identidades de substância extensa que se dão aos sentidos, mas dos quais os leitores devem se afastar, “tanto quanto podem”, para encontrar as ideias e os seus processos de formação no intelecto.

A construção de cenas cumpre o papel de mostrar que a produção e compreensão dos conceitos metafísicos não dependem das imagens, sequer como ponto de partida para a formação de conceitos. Em última instância, a criação das imagens teria a função de demonstrar que elas não contribuem para a explicação dos conceitos metafísicos e que, por isso, devem ser abandonadas. Em outras palavras, Descartes incita o aparecimento das imagens para, em seguida, proscrevê-las. Considerando os diálogos entre a filosofia cartesiana e a filosofia escolástica, é possível admitir que essa incitação e esse abandono tenham a função de enfatizar a rejeição às imagens como ponto de partida para a formação dos conceitos – como quer a filosofia escolástica. O objetivo seria mostrar que o entendimento é o único capaz de agir para produzir as ideias que explicam os fenômenos – sejam elas ocasionadas pelos objetos sensíveis, sejam as ideias originadas apenas no intelecto puro. Sobretudo que, no caso dos conceitos metafísicos, nenhum auxílio para a formação das ideias advém dos sentidos – e isso explicaria a profusão de imagens nos cenários da escrita cartesiana ao construir e abandonar as imagens suscitadas pelas construções de cenas.

Cito, novamente, a expressão de Descartes com a qual iniciei este texto, lembrando que as questões da metafísica “são perfeitamente compreendidas apenas pelos que são muito atentos e se empenham em apartar, **tanto quanto podem**, o espírito do comércio dos sentidos...” (CP p. 177; AT IX: 123). Destaco a importância de “tanto

quanto podem”, defendendo que se refere à condição humana que não parece repudiada na filosofia cartesiana, inclusive quando as imagens são criadas para serem abandonadas. É porque os humanos podem se enganar pelos sentidos que precisam ter atenção a eles. Sobretudo, porque ter aparato sensorial e poder produzir ideias ocasionadas pelos sentidos faz parte da condição humana, das condições postas ao composto corpo e alma. O fato de que os sentidos precisem ser abandonados durante o processo de conhecimento não significa que sejam desprezíveis, pois desprezá-los seria desprezar a condição humana – e não é o caso para Descartes que, ao afirmar os atos de conceber e julgar, próprios à substância pensante, não deixa de se referir àquilo que ela não é e que traz junto a si: um corpo – corpo que requer uma prova mais difícil de ser alcançada do que aquela que prova a mente.

Referências Bibliográficas

BEYSSADE, Jean-Marie. *Études sur Descartes: l’histoire d’un esprit. Édition du Seuil. Paris: Puf, 2001.*

DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

DESCARTES, René. *Descartes Œuvres et lettres*. Tradução: André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953.

DESCARTES, René. *Descartes Œuvres philosophiques*. Ferdinand Alquié. Paris: Classiques Garnier, 1963. Tome I.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução: Étienne Gilson. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

DESCARTES, René. **Regras para a Direção do Espírito**. Tradução: João Gama, Lisboa: Edições 70, 1989.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 2016.

Distinção real, união substancial e inclinação natural¹

Maria Cecília de Cerqueira Barbosa

Na Sexta Meditação², Descartes, entre outras coisas, (i) distingue a intelecção da imaginação, (ii) conclui a prova de que a alma e o corpo se distinguem realmente, iniciada na Segunda, (iii) aduz todas as razões que concorrem para a conclusão de que as coisas materiais existem e, enfim, (iv) mostra que a alma está substancialmente unida ao corpo.

De acordo com a análise da imaginação, se, concebendo, a alma se volta para si mesma e considera alguma das ideias que nela se encontram, imaginando, Descartes conjectura, ela se volta para o corpo ao qual está unida e considera nele algo de conforme a uma ideia concebida pelo entendimento puro ou recebida pelos sentidos. Ao explicar segundo essa conjectura a maneira como a imaginação se realiza, Descartes argumenta pela probabilidade de que a alma esteja unida a um corpo. Assim, (i) antecipa as conclusões relacionadas a (iii) e (iv), não, porém, suas razões, que não são extraídas da ideia da natureza corpórea que encontramos na imaginação, mas obtidas a partir das

¹“Escreva de maneira que seus avós possam compreender”, diz-me a voz vinda do fundo de algum lugar, ecoando lições que remontam desde o início da graduação ao fim do doutorado. Jamais escrevi de modo que meus avós compreendessem, mas a máxima se tornou parte do modo pelo qual tento me explicar; pois assim são as lições de grandes mestres, se enraízam e se espriam. Obrigada, Ethel, que me ensinou, pelo exemplo, a persistência na interlocução e que um bom texto nunca acaba de ser lido, obrigada por realizar, com tenacidade e maestria, o exercício de (re)interpretação sem o qual um texto não se mantém vivo. Mais do que qualquer tese sobre a filosofia de Descartes que este artigo vise a defender, é o desejo deste agradecimento que o move.

²As citações das *Meditações Metafísicas* e das *Paixões da Alma* seguirão a edição de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior (Coleção Os Pensadores), inclusive no que concerne à divisão em parágrafos das *Meditações*. Os demais textos de Descartes citados serão traduzidos por nós a partir da edição de John Cottingham et al.

ideias obscuras e confusas que, embora sejam também imaginadas, parecem chegar à imaginação por meio dos sentidos. Ademais, considerando a distinção que há entre a inteligência e a imaginação, Descartes mostra que a primeira, embora possa beneficiar-se da segunda, prescinde dela. Assim, (i) contribui para (ii), já que a distinção real requer que a alma possa entender independentemente de uma operação que não se realiza sem o corpo. Em outras palavras, porque a essência da alma consiste em pensar, se para pensar fosse preciso imaginar e dado que a operação da imaginação requer a conjunção da alma ao corpo, como Descartes conjectura, a alma seria essencialmente dependente do corpo, não podendo, por conseguinte, existir sem ele e, por isso mesmo, ser realmente distinta dele.

A tese da distinção real está, sob dois aspectos, pressuposta em (iii). Em primeiro lugar, como premissa da etapa do argumento pela existência dos corpos que visa à eliminação da hipótese da existência, na alma, de uma faculdade oculta pela ação da qual fossem produzidas as ideias das coisas sensíveis. Sob esse aspecto, a tese da distinção real atua estendendo a transparência do pensamento a toda a alma pela demonstração de que toda a sua essência consiste apenas em pensar. A etapa subsequente do argumento pela existência dos corpos parte da passividade da alma relativamente às ideias das coisas sensíveis, demonstrada pela etapa anterior, e considera a hipótese restante, a de que essas ideias sejam causadas por alguma substância diferente da alma, que é ou o corpo ou uma criatura mais nobre do que o corpo ou Deus. Sob esse aspecto, a tese da distinção real atua permitindo que o corpo figure como possível causa exterior das ideias de coisas sensíveis. (ii), portanto, condiciona (iii) em virtude da demonstração da exterioridade, relativamente à alma, da causa das ideias das coisas sensíveis e em virtude da conclusão que Descartes extrai dessa demonstração, a de que o corpo pode ser a causa dessas ideias.

Ao contrário da prova da distinção real, que, como exige a ordem cartesiana das razões, envolve o conhecimento da essência dos corpos, mas não o de sua existência, a prova da união substancial, na medida em que é prova de uma união de fato, supõe a existência de algum corpo. (iii), portanto, é um elemento de (iv), que, por sua vez, fornece o fundamento das maneiras confusas de pensar das quais parte (iii), ou seja, das ideias das coisas sensíveis que provêm da união e a partir das quais, pela investigação de suas causas, se desenvolve a prova da existência dos corpos. Além disso, (iv), mais do que confirmar a conjectura acerca do funcionamento da imaginação, substituindo a probabilidade da união por sua certeza, salienta como a alma está unida ao corpo, a saber, substancialmente. Isto é, se, por um lado, a alma e o corpo são substâncias distintas e, assim, entidades autônomas que podem existir separadas, como afirma a tese da distinção real, por outro lado, a prova de sua união, mais do que afirmar a conjunção factual de entidades separáveis, parece negar que elas estejam unidas acidentalmente.

Em resumo, a tese da distinção, na medida em que afirma não só que, mas como a alma e o corpo se distinguem, estabelecendo entre eles algo além de uma simples relação de alteridade, e a tese da união, também na medida em que afirma não só que, mas como a alma e o corpo estão unidos, estabelecendo entre eles algo além de um sim-

ples “estar junto”, perfazem o que aparece como uma antinomia³. Antinomia, porém, peculiar, residindo sua peculiaridade em a tese e a antítese, além de se beneficiarem, embora diferentemente, de uma mesma análise, a da imaginação, estarem relacionadas de maneira que a segunda supõe, por transitividade, a primeira. Ou seja, em a união substancial ao mesmo tempo depender da distinção real, como uma de suas premissas, e não poder coexistir com ela, aparentemente.

O caráter antinômico dessas teses não passou despercebido pelos contemporâneos de Descartes. Arnauld dirige à distinção real uma objeção na qual alega que esse argumento prova demais, conduzindo à visão platônica de que o homem é uma alma que faz uso de um corpo (CSM II: 143; AT VII: 203)⁴. Regius, pretensamente professando uma consequência inevitável das teses cartesianas, afirma que o homem é um *ens per accidens* (CSMK: 200; AT III: 460)⁵. Mas, talvez, ninguém o tenha reconhecido mais expressamente do que o próprio Descartes, o que não o impediu de protestar contra as conclusões de Arnauld e de Regius. Em reconhecimento àquele caráter, diz Descartes:

Não me parece que a mente humana seja capaz de formar uma concepção distinta de ambas, a distinção entre a alma e o corpo, e a sua união, pois, para fazer isso, é necessário concebê-los como uma única coisa e ao mesmo tempo concebê-los como duas coisas, o que é absurdo (CSMK: 227; AT III: 693)⁶.

O objetivo principal, ainda que velado, das *Meditações Metafísicas*, tal como Descartes o revela confidencialmente a Mersenne (CSMK: 173; AT III: 297-298)⁷, é o de introduzir, por sub-repção, todos os fundamentos de sua física (Rozemond, 1998, p. 3-4). Sabemos que um aspecto importante da física cartesiana consiste no mecanicismo, em cujo bojo todos os corpos são integralmente submetidos a explicações em termos matemáticos. Nesse sentido, a distinção real se mostra como uma das teses basilares do sistema, na medida em que redundava no despojamento dos corpos de tudo exceto a extensão e seus modos. Secundariamente, a distinção real exerce a função de dar aos homens a esperança de uma segunda vida após a morte, na medida em que da autonomia que ela confere à substância pensante e à substância extensa se segue que da corrupção do corpo não é preciso que decorra a corrupção da alma. O preço a ser pago pela física cartesiana e pela imortalidade da alma, porém, parece ser caro demais, a saber, a transformação do homem, enquanto união da alma e do corpo, em um agregado tão casual quanto queijo e goiabada (e, na verdade, bem menos harmônico). Afinal, se a alma pode existir sem o corpo (e vice-versa), então parece decorrer que, se eles existem conjuntamente, essa união não pode ser, para ambos, mais do que um acidente. Descartes, mesmo reconhecendo a dificuldade, não está disposto a pagar esse preço.

³Note-se que o conflito só emerge a partir da qualificação das relações de distinção e união que vigem entre a alma e o corpo, pois, a princípio, nada obsta a que ocorra uma conjunção entre coisas diferentes e, na verdade, assim ordinariamente supomos, que esse nexos se dá entre coisas, em alguma medida, diferentes.

⁴Quartas Objeções.

⁵Regius, dez. de 1641.

⁶Elizabeth, 28 de jun. de 1643.

⁷Mersenne, 28 de jan. de 1641.

Na carta a Regius de dezembro de 1641, Descartes, ao instruí-lo acerca de como proceder na altercação pública em que este se envolvera na Universidade de Utrecht e durante a qual foram questionadas as implicações do trabalho cartesiano, se não nega aquela consequência, também não a abraça irrestritamente:

Alegai também que em vossa nona tese vós afirmais que um ser humano vem a ser *per accidens* a partir do corpo e da alma a fim de indicar que se pode em um sentido dizer ser accidental para o corpo estar conjugado à alma, e para a alma estar conjugada ao corpo, na medida em que o corpo pode existir sem a alma e a alma pode existir sem o corpo. Pois o termo 'acidente' significa o que quer que possa estar presente ou ausente sem que o seu possuidor deixe de existir (CSMK: 200; AT III: 460).

Que a alma e o corpo possam persistir na existência separadamente implica, para Descartes, que sua união é “em um sentido” accidental. Mas, se ela não é absolutamente accidental, sendo-o apenas “em um sentido”, o que responde pelo sentido não-accidental da união? A mesma carta, em sua sequência, dá-nos uma pista para a construção de uma resposta a essa questão:

Dizei-lhes que, apesar disso, não dissestes que um ser humano é um *ens per accidens*, e vós mostrastes suficientemente, em vossa décima tese, que o compreendestes como um *ens per se*. Pois então vós afirmastes que o corpo e a alma, em relação ao ser humano inteiro, são substâncias incompletas; e se segue de eles serem incompletos que o que eles constituem é um *ens per se* (CSMK: 200; AT III: 460).

O caráter *per se* da união está, portanto, ligado à incompletude da alma e do corpo. Se, por um lado, o contexto das afirmações de Descartes a Regius – o de orientações acerca de como o último deveria responder a seus oponentes – põe sob suspeita a fiabilidade dessas afirmações enquanto expressões fidedignas das posições cartesianas, por outro lado, esse contexto é insuficiente para que se as condene como expressões ilegítimas dessas posições. Em verdade, uma visão mais abrangente da correspondência com Regius faz a balança pender em favor da autenticidade das afirmações em julgamento. Na carta de janeiro de 1642, após exortar Regius, por meio de um panegírico da sinceridade, a reconhecer o que de falso pudesse haver nas teses por ele (i.e., por Regius) professadas, Descartes toma como exemplo justo a tese segundo a qual o homem é um *ens per accidens* e aconselha a Regius declarar “em público ou em privado” que o homem é um verdadeiro *ens per se*⁸. Novamente, na carta de julho de 1645, em que critica um

⁸“vós deveis (...) corrigir sem teimosia o que quer que possais ter dito que seja falso ou inexato. Lembre-se de que não há nada mais louvável em um filósofo do que um sincero reconhecimento de seus erros. Por exemplo, quando vós dizeis que um ser humano é um *ens per accidens*, sei que dizeis apenas o que todos os outros admitem, que um ser humano é feito de duas coisas que são realmente distintas. Mas a expressão *ens per accidens* não é usada nesse sentido pelos escolásticos. Portanto, se não podeis usar a explicação que sugeri em uma carta anterior (...) então é muito melhor admitir abertamente que mal compreendestes a expressão escolástica do que tentar, sem sucesso, dissimular a questão. (...) E, quando quer que surja a ocasião, em público ou em privado, vós deveis afirmar que acreditais que um ser humano é um verdadeiro *ens per se*, e não um *ens per accidens*, e que a mente está unida de maneira real e substancial ao corpo. Vós deveis dizer que eles estão unidos não por posição ou por disposição, como asseris em vosso último artigo – pois isso também está sujeito a objeção e é, na minha opinião, inteiramente falso –, mas por uma verdadeira forma de união, como todos concordam, embora

escrito de Regius (possivelmente uma cópia manuscrita do livro Fundamentos da Física (1646)), Descartes, após manifestar seu descontentamento com as opiniões acerca da mente humana nele contidas, avalia como errônea a opinião segundo a qual o homem é um *ens per accidens*⁹.

Seja como for, resgata-nos de conjecturas acerca de o que, na correspondência com Regius, é filosofia e o que, nela, é diplomacia, uma passagem extraída das Respostas ao Quarto Conjunto de Objeções, em que, além de reiterar as posições que destacamos naquela correspondência, Descartes, ao mesmo tempo em que expõe a incongruência entre as noções de substância e de incompletude, as reconcilia segundo um dos sentidos da última:

Também é possível denominar uma substância incompleta no sentido de que, embora não haja nada incompleto sobre ela *qua* substância, ela é incompleta na medida em que é referida a alguma outra substância em conjunção com a qual ela forma algo que é uma unidade por si. (...) a mente e o corpo são substâncias incompletas quando são referidas a um ser humano que conjuntamente elas constituem. Mas se são consideradas em si mesmas, são completas (CSM II: 157; AT VII: 222)¹⁰.

A fim de considerá-lo sob enfoque diverso e complementar ao do parágrafo anterior, reiteremos o ponto: contradiz a definição de substância como entidade completa que ela seja incompleta enquanto substância, não contradizendo essa definição que a substância seja incompleta relativamente, o que, de alguma forma ainda por esclarecer, condiciona a perseidade, i.e., o caráter não accidental de uma entidade que, com outra substância, ela venha a constituir. A que, no entanto, é relativa a incompletude imputável à substância? No curto excerto das Quartas Respostas citado acima, Descartes enseja duas respostas, ambas relevantes, mas que envolvem compromissos diversos: a incompletude é relativa a alguma outra substância com a qual a primeira forma algo que é uma unidade por si; ela é relativa à própria entidade una por si que é formada. Assim, Descartes permite dizer que a alma é incompleta relativamente ao corpo ou que ela é incompleta relativamente ao homem. A alma é incompleta relativamente ao homem porque ela, sozinha, não é o homem, mas uma parte dele. Sob a aparente trivialidade dessa dimensão da incompletude, encontra-se uma tomada de posição entre concepções divergentes sobre o homem. Arnauld objetara que o argumento dualista provaria demais, retomando a visão platônica de que o homem é uma alma que faz uso de um corpo (CSM II: 143; AT VII: 203)¹¹. A mesma questão é ensejada pela aparente

ninguém explique o que isso significa, e então vós também não precisais explicar. Poderíeis fazê-lo, no entanto, como fiz em minhas *Meditações Metafísicas* (...)” (Regius, jan. de 1642; CSMK: 205-205; AT III: 492-493).

⁹“quando cheguei ao capítulo sobre o homem e vi o que vós sustentais acerca da mente humana e de Deus, (...) fiquei absolutamente espantado e entristecido, tanto porque vós pareceis acreditar em tais coisas quanto porque vós não podeis abster-se de escrevê-las e ensiná-las apesar de elas vos exporem ao perigo e à censura sem trazer-vos nenhum louvor.(...) Em primeiro lugar, ao considerar a mente como uma substância distinta do corpo, vós escreveis que um homem é um *ens per accidens*; mas então, quando observais que a mente e o corpo estão intimamente unidos em um mesmo homem, vós tomais a primeira como sendo apenas um modo do corpo. O último erro é muito pior do que o primeiro” (Regius, jul. de 1645; CSMK: 254-255; AT IV: 249-250).

¹⁰Quartas Respostas.

¹¹Quartas Objeções.

flutuação da referência do dêitico “eu” ao longo das *Meditações* (Landim, 2009): da Segunda até a Sexta Meditação, à natureza ou à essência do eu não pertence necessariamente nenhuma outra coisa a não ser o pensamento, até então, portanto, a referência do “eu” parece ser a alma; apenas com a tese da união, já ao final das *Meditações*, a alma passa a constituir com o corpo um único todo, que parece substituí-la como referência do “eu” – “meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma)” (CSM II: 56; AT VII: 81)¹². Nesse contexto de incerteza acerca do que é homem (ou do que sou eu), a incompletude da alma, por implicar que o homem inclui o corpo, põe Descartes ao lado do aristotelismo-escolástico contra o platonismo. Mas, aí se encerram suas repercussões, pois que o homem seja alma e corpo nada diz sobre a unidade que a alma e corpo tem no homem, para o que deve ser posta em primeiro plano, ao invés de a relação entre a alma e o homem, a relação entre a alma e o corpo e, assim, a incompletude da alma relativamente ao corpo.

A tríade separabilidade/unidade/incompletude, na qual a separabilidade da alma em relação ao corpo constitui um problema para que haja, entre eles, uma unidade outra que não meramente accidental e na qual a noção de incompletude é evocada para contorná-lo, não faz sua estreia na história da filosofia com Descartes, remontando ao longo da escolástica ao menos até Tomás de Aquino. A fim de avaliar como esse recuo na história pode ser instrutivo no que concerne à variante cartesiana da incompletude da alma vis-à-vis o corpo, detenhamo-nos em contemplar os contornos gerais da referida tríade no interior da filosofia tomista.

9.1

O princípio intelectual se une ao corpo como forma? A partir dessa indagação desenvolve-se o artigo 1 da questão 76 da *Suma Teológica* (parte I), no transcorrer do qual Tomás opõe a objeção e a resposta seguintes. A objeção: parece que o princípio intelectual não se une ao corpo como forma, pois a forma é essencialmente ato da matéria e, portanto, não pode existir sem a matéria, mas a alma humana, sendo incorruptível, continua a existir sem estar unida ao corpo, quando o corpo é destruído, logo, ela não é forma do corpo. A resposta: convém à alma humana em si estar unida ao corpo como ao corpo leve convém manter-se suspenso e ambos – a alma separada do corpo e o corpo leve separado de seu lugar natural – mantêm, cada um, sua aptidão, sua inclinação natural: a alma a unir-se ao corpo, o corpo leve a suspender-se. São três os principais elementos contidos nessa disputa: a tese de que a forma é essencialmente ato da matéria e a tese de que a alma é incorruptível, as quais, conjugadas, engendram a objeção e das quais, no entanto, Tomás não abdica, e a tese de que a alma humana possui uma inclinação natural a unir-se ao corpo, mediante a qual as duas anteriores devem ser conciliadas.

A primeira advém de que, do contrário, i.e., se a forma não fosse ato da matéria em virtude de sua essência, a matéria e a forma não seriam um substancialmente, mas acidentalmente.

¹²Sexta Meditação, §25.

A segunda e a terceira são tributárias da compreensão tomista da alma humana, acerca da qual, por brevidade, apenas enunciaremos certos pontos que mereceriam fundamentação (e de fato a recebem de Tomás). A alma humana é incorpórea e subsistente; a incorporeidade que a distingue se traduz no fato de que ela é princípio de uma operação, a operação intelectual, que não é ato de um órgão corpóreo. Para concluir que a alma humana é também subsistente, Tomás acrescenta a tese de que uma coisa opera segundo o modo pelo qual é. Assim, como a alma humana, ao inteligir, opera por si sem a participação do corpo, ou melhor, sem a participação do corpo a não ser em razão de seu objeto de inteligência (Sth I, q. 75, a. 2, ad. 3), ela é por si.

Ou seja, ao contrário das formas materiais, em que se incluem as almas dos animais irracionais, denominadas materiais porque, estando imersas na matéria, não podem existir sem ela, a alma humana é subsistente. Essa subsistência parece cancelar parcialmente a insinuação do título da primeira questão do *Tratado do Homem*: “O homem composto de substância espiritual e corporal”. Parcialmente porque ela parece confirmar que alma humana é uma substância, o que é apenas metade da insinuação, a outra metade sendo que o corpo é uma substância, o que, sabidamente, não é uma tese de Tomás. O ponto é, a princípio, claro: a alma humana é uma substância, como o título antecipa e a demonstração de sua subsistência confirma. Porém, são duas as características da substância: a) ser uma realidade subsistente e b) ser completa em uma natureza específica (STh I, q. 75, a. 2, ad.1). A primeira, como foi dito, é uma característica da alma humana, a segunda não o é. A alma humana é, assim, uma substância incompleta porque não possui todas as características da substância e porque a característica que ela não possui é a de ser completa em uma natureza específica. Por ser incompleta sob o segundo aspecto, e, conseqüentemente, sob o primeiro, a alma humana possui uma inclinação natural a unir-se ao corpo, com o qual compõe uma substância completa sob ambos os aspectos. Por meio desse desdobramento, alcançamos o terceiro elemento da disputa exposta como ponto de partida desta seção, a tese de que a alma humana possui uma inclinação natural a unir-se ao corpo.

A alma que é princípio de uma operação que não é ato de um órgão corporal é a mesma forma que é princípio de operações (sensitivas, motoras e vegetativas) que se realizam no corpo. Pelo poder intelectual não ser ato de um corpo, a alma intelectual é subsistente, por possuir poderes que são atos de um corpo, ela é forma do corpo.

Conquanto a atribuição à alma intelectual de operações dependentes do corpo talvez bastasse para justificar sua inclinação natural a ele, essa estratégia deixa Tomás suscetível à objeção averroísta que, concedendo que a alma é forma do corpo, sustenta que, por isso mesmo, ela é inseparável dele e que o intelecto, na medida em que prescinde (em certo sentido) do corpo, não é parte da alma. Ou seja, se Tomás se restringisse a explicar a inclinação natural que justifica o *status* da alma enquanto forma por meio das operações da alma que se realizam no corpo, poderia ocorrer que a operação intelectual, por não se realizar nele, fosse desvinculada da alma. Tomás, porém, possivelmente movido por essa objeção, demonstra, adicionalmente, o duplo *status* ontológico da alma humana pela análise de uma mesma operação. A operação intelectual, como vimos, justifica, por sua incorporeidade, o *status* da alma no que ele possui de peculiar, isto é, enquanto ela é subsistente, o que está associado à sua independência existencial.

Por outro lado, a operação intelectiva, embora não ocorra no corpo, tem início com o trabalho do intelecto sobre imagens corporais (fantasmas), as quais, por sua vez, são formadas e armazenadas pela e na imaginação a partir dos estímulos advindos dos sentidos externos. Assim, ela justifica, pela relação que naturalmente mantém com as demais operações, o *status* da alma no que ele possui de comum, isto é, enquanto ela é forma, o que está associado à sua dependência essencial. Ao mostrar que o intelecto, embora distintivamente incorpóreo, depende de operações que ocorrem no corpo, Tomás restaura o vínculo entre o intelecto e essas operações e, conseqüentemente, entre o intelecto e o corpo. Portanto, a inclinação natural da alma, se mostra, por um lado, a despeito do intelecto e, por outro lado, se mostra, outrossim, em razão do intelecto.

O problema da unidade da alma e do corpo face à separabilidade da alma em relação ao corpo revela alguma semelhança entre as filosofias tomista e cartesiana. Acrescenta-se a essa semelhança em relação aos dados do problema, uma semelhança, ao menos nominal, em relação a sua solução, uma vez que ambos, Tomás e Descartes, buscam alinhavá-la valendo-se de uma noção de (in)completude. Resta investigar se essa semelhança persiste para além da superfície das palavras, isto é, se (e em que medida) as diferenças ou incongruências entre esses dois quadros conceituais suportam o traslado, para a filosofia cartesiana, de um expediente tomista.

9.2

Por um lado, para Tomás, a separabilidade e a incompletude da alma humana mostram-se, ao menos de início, tributárias de uma concepção segundo a qual a alma é princípio de operações que não se realizam no corpo, as quais servem à demonstração de que ela pode existir sem ele, e também princípio de operações que se realizam no corpo, as quais servem à demonstração de que ela tende a ele. Por outro lado, Descartes, como bem o expõe (Rozemond, 1998, p. 40-48), do ponto de vista da gênese do sistema e do ponto de vista do sistema constituído, promove uma redistribuição das operações entre a alma e o corpo, transferindo ao último operações tradicionalmente vinculadas à primeira como seu princípio (embora não como seu sujeito).

Do ponto de vista da gênese do sistema, essa redistribuição é arquitetada, sobretudo, na Segunda Meditação:

Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem alimentar-me. Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo (...) Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim (CSM II: 18; AT VII: 27)¹³.

Porém, nesse ponto das *Meditações*, diz Descartes:

não estava em minha intenção fazer essas exclusões [i.e., excluir da alma tudo exceto o pensamento] a fim de corresponder à verdade efetiva da coisa (com a qual eu não estava lidando naquele estágio), mas apenas a fim de corresponder à minha própria percepção (CSM II: 7; AT VII: 8)¹⁴.

¹³Segunda Meditação, §7.

A transformação na concepção da alma presente em germe na Segunda Meditação recebe expressão inequívoca, do ponto de vista do sistema constituído, nas Respostas às Quintas Objeções. O ponto de partida da objeção de Gassendi (CSM II: 183-184; AT VII: 263-264)¹⁵ é a conclusão em que antevimos a transformação levada a cabo por Descartes: “Eu sou, portanto, em sentido estrito, uma coisa que pensa; isto é, uma mente, ou inteligência, ou intelecto, ou razão”. Ante a essa conclusão, Gassendi, que acreditava dirigir-se a uma alma humana, compreendida como princípio pelo qual um homem vive, sente, caminha e entende, descobre-se interlocutor de uma mente alijada não só do corpo como da própria alma. A resposta de Descartes, de certo modo, reconduz Gassendi a sua crença original, não, porém, pela retificação de sua descoberta, mas pela assimilação de ambas por meio da limitação da alma à mente, ao princípio pelo qual o homem pensa. A eloquência da resposta cartesiana recomenda que a citemos na íntegra:

Assim, o homem primitivo provavelmente não distinguiu entre, de um lado, o princípio pelo qual nos nutrimos e crescemos e realizamos sem nenhum pensamento todas as outras operações que temos em comum com os brutos e, de outro lado, o princípio em virtude do qual pensamos. Ele, portanto, usou o único termo ‘alma’ para ambos; quando, subsequentemente, notou que pensamento era diferente de nutrição, denominou o elemento que pensa ‘mente’, e acreditava ser ela a principal parte da alma. Eu, por contraste, observando que o princípio pelo qual nos nutrimos é inteiramente diferente – diferente em tipo – daquele em virtude do qual pensamos, disse que o termo ‘alma’, quando usado para referir-se a ambos os princípios, é ambíguo. Se formos tomar ‘alma’ em seu sentido preciso, como significando a ‘primeira atualidade’ ou ‘forma principal do homem’, então o termo deve ser entendido como se aplicando apenas ao princípio em virtude do qual pensamos; e, para evitar ambiguidade, usei, tanto quanto possível, o termo ‘mente’ para isso. Pois considero a mente não como uma parte da alma, mas como a alma pensante em sua inteireza (CSM II: 246; AT VII: 356)¹⁶.

A depuração a que a alma é submetida por Descartes faz restar nela o que responde pela separabilidade, expurgando de mesma o que serve à demonstração de sua inclinação natural ao corpo ou, mesmo quando não o expurga inteiramente, mantendo-o na condição de acidente e, por conseguinte, de maneira inservível à demonstração de uma união em algum sentido essencial. O que se conclui daí é simplesmente que há um argumento disponível para Tomás que não está disponível para Descartes, o que, levando em conta que esse não é nem o único nem o principal argumento, é pouco relevante. Fundamentar a incompletude da alma humana exclusivamente via operações que se realizam no corpo, deixaria Tomás exposto à objeção averroísta segundo a qual o intelecto, não estando entre essas operações, não é, como é a alma, forma do corpo. Para enfrentar essa objeção, foi preciso fundamentar a incompletude justamente no que lhe parecia mais avesso, o intelecto. Ao recusar à alma a função de princípio das referidas operações, portanto, Descartes não recusou junto com ela tudo o que poderia servir de fundamento à incompletude.

¹⁴Prefácio ao Leitor das *Meditações*.

¹⁵Quintas Objeções.

¹⁶Quintas Respostas.

9.3

É exaustivamente sabido que, para Tomás, o ato de inteligir está ligado à sensação (e à imaginação) e, conseqüentemente, ao corpo. Essa ligação é dupla e abrangente; dupla porque se exprime tanto no papel desempenhado pela imagem sensível de ponto de partida e de incidência do processo abstrativo quanto pela necessidade do retorno à imagem sensível imposta pelo próprio intelecto, que tem como objeto próprio a quiddidade das coisas materiais; abrangente porque inclui mesmo o conhecimento do que é imaterial (da matemática, de Deus e do próprio intelecto). Igualmente difundida é a interpretação segundo a qual o projeto cartesiano visa ou ao menos envolve a substituição desse modelo de conhecimento por outro cujo ponto central é a ruptura daquela ligação. As dúvidas da Primeira Meditação atingem as bases do processo abstrativo (a sensação e a imaginação). Nas Meditações seguintes, Descartes sustenta que a essência dos corpos é conhecida pelo intelecto apenas e não pela imaginação nem pelos sentidos (Segunda Meditação, argumento do pedaço de cera), que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo (CSMK II: 22-23; AT VII: 34)¹⁷, que o conhecimento da existência de Deus, bem como o que mais Dele podemos conhecer, advém de Sua ideia, a qual não tem outra origem que o próprio Deus (Terceira Meditação) e que para inteligir não é preciso imaginar (Sexta Meditação, quando da consideração do quiliógono e do miriágono). O traslado do foco, das operações vegetativas e sensitivas, para a operação intelectiva parece, portanto, em nada poder contribuir para o estabelecimento de qualquer ligação mais estreita entre a alma e o corpo no interior da filosofia cartesiana.

Esse desprezo de Descartes pela imaginação e pela sensação não significa, contudo, que essas faculdades sejam, para ele, inteiramente destituídas de valor cognitivo. A existência atual dos corpos em geral, não estando contida em sua essência senão como possível, não pode vir a ser conhecida pelo intelecto puro mesmo mediante um minucioso escrutínio dessa essência, devendo ser conhecida por outro meio. Assim, na Sexta Meditação, é a partir da sensação que Descartes demonstra essa existência. Ainda, a física cartesiana tornou-se célebre por sua semelhança com a matemática, eis, no entanto, em que medida elas se diferenciam: “A única diferença é que a física considera seu objeto não apenas como uma entidade real e verdadeira, mas também como algo atual e especificamente existente. A matemática, por outro lado, considera seu objeto meramente como possível (...)” (CSMK: 343; AT V: 160)¹⁸. Assim, embora a extensão e os princípios do movimento sejam conhecidos *a priori* pelo intelecto puro, a sensação, na medida em que intermedeia o acesso do intelecto aos corpos atualmente existentes (CSMK: 345; AT V: 162)¹⁹, tem assegurado um lugar não secundário na física. Mais do que isso, a percepção proporcionada pelos sentidos, não é a de uma pura existência

¹⁷Segunda Meditação.

¹⁸*Conversa com Burman*.

¹⁹Note-se que a metáfora da janela reitera a ideia de que os sentidos são, em nós, a via de acesso ao mundo externo: “na percepção sensível as imagens são impressas pelos objetos externos que estão atualmente presentes, ao passo que na imaginação as imagens são impressas pela mente sem quaisquer objetos externos, e com as janelas fechadas, por assim dizer” (*Conversa com Burman*; CSMK: 345; AT V: 162).

corpórea, mas também de variações qualitativas nos corpos, ainda que estes talvez não sejam inteiramente como nós os percebemos pelos sentidos. Para usar os termos de Descartes, a física trata dos corpos atual e **especificamente** existentes. Por fim, o estabelecimento da correspondência entre o fenômeno físico a ser explicado e os princípios que o explicam demanda também a participação da sensação porque, havendo sempre mais de uma explicação possível para o mesmo, Descartes não reconhece outro expediente senão a experiência para descobrir, em meio a diferentes explicações igualmente plausíveis do mesmo, sua explicação efetiva (CSM I: 143-144; AT VI: 63-65)²⁰.

A nova configuração que a relação entre o intelecto e a sensação assume na filosofia de Descartes é suficiente para sustentar uma união estreita, mais do que meramente accidental, entre a alma e o corpo? Para uma resposta positiva, precisaríamos que Descartes assumisse, com Tomás, que a mente possui uma finalidade, a de conhecer, e não apenas as quididades, mas também as quididades como existentes nas coisas materiais. Do contrário, ainda que se conceda aos sentidos o papel cognitivo reivindicado, a conclusão não se segue. Afinal, por que o fato de o acesso cognitivo da alma a certos objetos ser condicionado pelos sentidos - e, portanto, por sua união ao corpo - inclinaria a alma a essa união, se não há, nela, uma inclinação a conhecer o que a união (ou a sensação) lhe faculta conhecer?

Em outras palavras, se, por um lado, a diluição do vínculo entre o intelecto e a sensação dilui o vínculo entre a alma e o corpo, por outro lado, a realocação da sensação no modelo de conhecimento cartesiano não é capaz de restituí-lo. E não é capaz de fazê-lo, sobretudo, porque o lugar dos sentidos deixa de ser, como em Tomás, o de condição de todo e qualquer conhecimento, para ser o de condição do conhecimento de certos objetos cuja ciência ou ignorância são, para a alma, inteiramente indiferentes. Assim, por ora, a tese da inclinação natural carece de um elemento de conexão entre a natureza da alma e o que passa a estar presente na alma a partir da sensação (e, por conseguinte, da união). Em verdade, dado que Descartes é um notório opositor da teleologia e, por conseguinte, da ideia de que a alma tem como finalidade o que quer que seja, mais do que de uma carência, estamos também diante de um problema de coerência.

9.4

Da seção anterior, resta um duplo desafio: um, negativo, consiste em mostrar que a teleologia inevitavelmente incrustada na tese de uma inclinação natural (quaisquer que sejam o sujeito ou o objeto dessa inclinação) não é contrária à filosofia de Descartes; o outro, positivo, em mostrar que a tese da inclinação natural da alma ao corpo está, diretamente ou por implicação, contida nessa filosofia.

Quanto ao desafio negativo, este artigo se limitará a seu aspecto mais fundamental, porque metafísico: a simplicidade de Deus. Dela decorre a ausência de anterioridade, mesmo lógica, entre os atos divinos de pensar, querer e criar (melhor seria dizer o ato, visto que há um único), de maneira que não há, em Seu intelecto, nenhuma ideia prévia

²⁰Discurso do Método, Sexta Parte.

capaz de inclinar Sua vontade, a qual, por conseguinte, age sempre indiferentemente. Como Deus criou tudo o que há, todos os supostos fins são fins de Deus, donde, não havendo fins de Deus, não há fins em absoluto. Essa afirmação, contudo, encerra ambiguidade. Em um sentido, os fins das criaturas são, de fato, fins de Deus, qual seja, tão somente no sentido de que Deus é a sua origem; Deus, porém, não é o seu sujeito. Em outras palavras, uns são os fins que moveriam a ação divina de criar – fins pelos quais Ele cria –, outros são os fins concedidos por Deus às criaturas – fins com os quais Ele as cria (Simmons, 2001, p. 66-67)²¹. Apenas os primeiros são rejeitados pelo argumento metafísico. Admitir a teleologia no âmbito das criaturas não significa simplesmente admitir que criaturas racionais elejam fins para si mesmas e ajam em consonância com os fins eleitos, o que nos levaria à tese risível de uma alma oportunista que, após um cálculo deliberado e percebendo certas vantagens na união, sai, por isso, em busca de um corpo. Mas, diversamente, a tese da inclinação é a tese de uma inclinação natural, ou seja, de uma inclinação que deriva da própria natureza da alma, não de uma deliberação. E ainda que alguma racionalidade esteja pressuposta em qualquer ação direcionada, não é necessário atribuí-la ao agente, podendo-se atribuí-la àquele que o criou de maneira a assim agir – em última instância, à racionalidade divina.

A abordagem do desafio positivo, no qual nos deteremos mais longamente, consistirá em revelar a atuação da teleologia em diferentes contextos no sistema cartesiano. Se pudermos fazer isso, poderemos estar seguros de não incorrer em contrabando, isto é, de não introduzir clandestinamente uma noção proibida no sistema cartesiano, ao mobilizarmos a inclinação natural em nossa tentativa de compreender a união.

Sabidamente, para Descartes, a sensação envolve, de um lado, um processo mecânico constituído por movimentos corpóreos e, de outro lado, um processo psicológico constituído pela ocorrência, na alma, de ideias (em sentido *lato*) em razão daqueles movimentos corpóreos, que são causas (eficientes ou ocasionais) dessas ideias. Ademais, a relação entre os movimentos corpóreos e as ideias por eles causadas ou provocadas na alma é de um-para-um, isto é, cada tipo de movimento está associado a um único e mesmo tipo de ideia e vice-versa. Como não há, porém, qualquer conexão intrínseca ou qualquer relação para além da regularidade entre os *relata*, sua associação parece dever-se a alguma correspondência arbitrariamente instituída. É nesta lacuna na qual, de outro modo, se instalaria a arbitrariedade que Simmons aponta o uso da teleologia por Descartes:

É verdade que Deus podia estabelecer a natureza do homem de tal sorte que esse mesmo movimento no cérebro fizesse com que o espírito sentisse uma coisa inteiramente diferente (...) mas nada disso teria contribuído tão bem para a preservação do corpo quanto aquilo que lhe faz sentir (CSM II: 60-61; AT VII: 88)²².

²¹A referida afirmação parece envolver ainda uma confusão entre fins intrínsecos e extrínsecos, pois ao atribuímos a Deus os fins das criaturas tornamo-los fins das últimas apenas extrinsecamente, em lugar de fins inscritos em suas naturezas.

²²Sexta Meditação, §38.

Em outras palavras, dentre todos os sentimentos que um determinado movimento poderia causar, ele causa “aquele que é mais próprio e mais ordinariamente útil à conservação do corpo humano quando goza de plena saúde” (CSM II: 60; AT VII: 87)²³. Enfim, a teleologia é usada para preencher um vácuo explicativo aberto entre as dimensões corpórea e mental do sentir.

Importa mencionar que a participação da teleologia na explicação da sensação não ocorre em detrimento da explicação de suas causas eficientes, mas a suplementa sem com ela competir. Além de coexistirem, continua Simmons, essas duas perspectivas explicativas mantém uma relação de cooperação: a teleologia contribui para a formulação de hipóteses relativas ao funcionamento dos mecanismos em operação. Nas palavras de Descartes acerca do conhecimento das partes imperceptíveis de um mecanismo: “homens experimentados na lida com maquinaria podem tomar uma máquina particular cuja função lhes seja conhecida e, observando algumas de suas partes, facilmente formar uma conjectura sobre o design das outras partes, as quais eles não podem ver” (CSM I: 288-289; AT VIIIA: 326)²⁴. De acordo com o diagnóstico de Simmons, a crítica de Descartes não incidiria sobre a teleologia em si mesma, mas em certo uso que a põe como termo da explicação, obliterando o progresso da física mecanicista. O uso alternativo e legítimo efetivamente exercido por Descartes, por sua vez, consiste em, a partir do reconhecimento da função ou fim, perguntar-se: como esse fim se realiza? Assim, por esse uso, a teleologia abre um espaço de inserção para a causalidade eficiente.

A visão acima vai ao encontro de uma concepção da alma como inclinada a manter-se unida ao corpo; nos próximos parágrafos, iremos ao encontro de uma concepção da alma como inclinada a unir-se ao corpo (e não apenas a manter-se a ele unida), mostrando que ela é subsidiária de uma inclinação mais geral subentendida em uma das provas da existência de Deus, assim como de uma inclinação mais específica envolvida na concepção cartesiana da liberdade humana.

Na Terceira Meditação, após haver provado a existência de Deus por meio da aplicação do princípio de causalidade à realidade objetiva da ideia de Deus, Descartes investiga se o sujeito mesmo que tem a ideia de Deus poderia existir no caso de não haver Deus. Então, ele considera a hipótese de que o sujeito da ideia de Deus tenha tirado de si mesmo sua existência, rechaçando-a: se “fosse eu próprio o autor do meu ser, (...) não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma ideia e assim seria Deus” (CSM II: 33; AT VII: 48)²⁵; o conseqüente é falso, logo nega-se o antecedente. Formalmente simples e correto, o argumento parece vulnerável a uma objeção pueril: não poderia ser o caso que eu, o sujeito da ideia de Deus, fosse o autor do meu ser e, no entanto, tivesse caprichosamente resolvido não dar a mim mesmo todas as perfeições de que tenho alguma ideia? A visão que parece subjazer àquela premissa condicional, restando o surgimento dessa objeção, é a de que a alma possui uma inclinação natural à perfeição, de maneira que, se isso estivesse em seu poder, ela necessariamente daria a si mesma todas as perfeições.

Avançando até a Meditação seguinte, assistimos à instanciação dessa visão no con-

²³Sexta Meditação, §36.

²⁴Princípios, parte IV, §203.

²⁵Terceira Meditação, §31.

texto do tratamento cartesiano da liberdade humana, o qual parece envolver a inclinação da alma à verdade (ou ao bem)²⁶ ou ao conhecimento, que são perfeições específicas. O homem é tanto mais livre quanto menos indiferente (“e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença”²⁷ (CSM II: 41; AT VII: 59) e nunca é indiferente “exceto quando ignora qual das duas alternativas é melhor ou mais verdadeira (...)” (CSM II: 292; AT VII: 433)²⁸, ou seja, motivam a vontade humana o bem e a verdade, que se mostra, como sabemos, sob a marca da clareza e distinção. Mais do que isso, eles a inclinam irresistivelmente (“não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que eu concebia tão claramente” (CSM II: 41; AT VII: 58²⁹) e o fazem porque sou “de tal natureza que tão logo compreenda algo bastante clara e distintamente, sou naturalmente levado a acreditá-lo verdadeiro” - CSM II: 48; AT VII: 69³⁰), ou seja, em razão da própria natureza da vontade humana. Logo, o homem age – pois a vontade é a faculdade de agir – naturalmente orientado para a verdade ou para o bem, e age livremente justo porque a inclinação irresistível que constitui o grau máximo de liberdade advém de sua própria natureza e, assim, não se deve a nenhuma coação externa.

Na Quarta Meditação, a questão da liberdade emerge no bojo do problema da teodicéia, isto é, do problema do confronto entre o erro do homem e a perfeição de Deus; em geral, um erro ocorre quando algo falha em agir da maneira segundo a qual deveria agir. Como a vontade erra quando se dirige a uma ideia apenas aparente ou insuficientemente clara e distinta, segue-se novamente que a vontade tem por função ou fim dirigir-se a ideias efetiva e absolutamente claras e distintas. Ou seja, o erro remete a algo que deveria ser, mas não é, ele remete, assim, a certa normatividade, que explicamos por uma finalidade intrínseca à vontade. Justamente porque a vontade age natural e infalivelmente em direção a uma ideia propriamente clara e distinta, a prescrição de Descartes para que se evite o erro é negativa: “jamais formular meu juízo a respeito de coisas cuja verdade não conheço claramente” (CSM II: 43; AT VII: 62)³¹; afinal, prescrever à alma a adesão ao que é claro e distinto seria supérfluo, pois “não podemos pensá-las [pensar percepções claras e distintas] sem ao mesmo tempo acreditar que são verdadeiras” (CSM II: 104; AT VII: 145-146)³².

Se a alma é naturalmente inclinada à perfeição em geral e à verdade e ao conhecimento em particular; se a sensação possui uma função cognitiva, sendo nossa via exclusiva de acesso a certos conhecimentos, como argumentamos; e se a união da alma

²⁶No resumo que antecede as *Meditações*, Descartes, tardiamente e a conselho de Arnauld, restringe o tratamento da liberdade e do erro na Quarta Meditação ao erro epistêmico, ou seja, ao problema do verdadeiro e do falso. No corpo da referida Meditação, porém, Descartes refere-se ao bem e ao mal, assim como ao pecado, o que sugere que o mesmo tratamento se aplica ao erro moral. Nesse sentido, Descartes pede ao editor das *Meditações* que coloque entre parênteses aquela restrição, de modo que o leitor possa perceber que se trata de um acréscimo feito ao texto original (Mersenne, 18 de mar. de 1641; CSMK: 175; AT III: 335).

²⁷Quarta Meditação, §11.

²⁸Sextas Respostas.

²⁹Quarta Meditação, §11.

³⁰Quinta Meditação, §12.

³¹Quarta Meditação, §15.

³²Segundas Respostas.

e do corpo condiciona a sensação; então parece que podemos concluir que a alma é naturalmente inclinada à união (ou ao corpo), na medida em que a união concorre para a consecução de seu fim último. Alguns textos de Descartes corroboram a conclusão. Por exemplo, em carta a Arnauld, é dito que “ela [a mente] é feita para ser [ou estar] unida ao corpo” (CSMK: 358; AT V: 223)³³. Nas *Paixões*, é dito que “a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas apenas porque alguma das principais partes do corpo se corrompe” (CSM I: 329; AT XI: 330)³⁴; ora, se a alma fosse inteiramente indiferente à união ou se esta fosse fruto de uma simples decisão da alma, por que então a morte, isto é, a separação do corpo, não poderia advir “por culpa da alma”? Por que a alma não poderia decidir-se pelo contrário e separar-se do corpo mesmo estando ele propriamente disposto à união? Em carta a Dinet, Descartes descreve as questões disputadas em Utrecht afirmando que os proponentes da tese de que da mente e do corpo não resulta um *unum ens per se*, mas *per accidens* denominam

um *ens per accidens* tudo o que consiste de duas substâncias manifestamente diferentes e, portanto, não negam a união substancial pela qual mente e corpo estão conjugados nem a aptidão natural de cada parte para essa união, como é claro pelo fato de que imediatamente depois eles acrescentam: ‘aquelas substâncias são ditas incompletas em razão do composto que resulta dessa união’ (AT VII: 585)³⁵.

O caráter descritivo dessa passagem faz dela uma base textual frágil para sustentar a imputabilidade a Descartes de qualquer conclusão nela contida. Porém, como vimos, também Descartes, como aqueles proponentes, compartilha da tese de que o homem, sendo constituído de duas substâncias realmente distintas, é, em um sentido, um *ens per accidens*; também Descartes, como eles, não nega a união substancial; também Descartes, como eles, afirma que a mente e o corpo são incompletos. Todas essas “co-incidências” sugerem que a posição descrita não difere da posição cartesiana. Ademais, na passagem em questão, Descartes supõe que a afirmação de que a mente e o corpo são incompletos está em consonância com a união substancial e com a aptidão natural, pois é pela afirmação da incompletude que ele mostra que aqueles proponentes não negam a união substancial nem a aptidão natural³⁶.

9.5

A tese da inclinação natural surge a partir de uma tentativa de compreender a incompletude da alma relativamente ao corpo, incompletude que Descartes relaciona à tese de que o homem é um *ens per se*, como vimos. Mas, se o homem é um *ens per*

³³Arnauld, 27 de jul. de 1648.

³⁴Paixões, Primeira Parte, §6.

³⁵Trecho traduzido a partir da tradução para o inglês presente em Rozemond (1998, p. 161).

³⁶Rozemond (1998, p. 161), alegando que a mente e o corpo são aqui ditos incompletos “em razão do composto”, interpreta a mencionada aptidão natural para a união como não mais do que a habilidade da mente e do corpo de serem combinados para formar um ser humano. Todavia, não é claro como essa habilidade se distinguiria, por exemplo, da habilidade de cada um dos ingredientes que compõem o doce romeu e julieta de se combinarem para formar o doce, e, portanto, por que ela figuraria em um debate acerca de uma união que, distinguindo-se de um mero agregado, se pretende substancial.

seporque a união não é inteiramente accidental a um de seus componentes – a alma –, então, por paralelismo, o homem deve ser também um *ens per accidens*, se a união é inteiramente accidental a um de seus componentes – o corpo. De mais a mais, a incompletude afirmada da alma é também afirmada do corpo. Na alma, ela se traduz na inclinação natural ao corpo, em que a incompletude se traduz no corpo?

A chave da resposta está no seguinte trecho da carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645: “nosso corpo, *qua* corpo humano, permanece sempre numericamente o mesmo enquanto está unido à mesma alma” (CSM III: 243; AT IV: 167)³⁷. O corpo conjugado à alma não é qualquer corpo, mas o corpo humano, donde, é a partir de sua consideração enquanto humano que se deve explicar sua incompletude. Enquanto humano, diz Descartes, o corpo deve sua própria identidade à alma. A incompletude do corpo humano, portanto, parece mais robusta e evidente do que a incompletude da alma; ela pode existir concomitantemente à inexistência daquele, ao passo que este corpo humano, unido a esta alma, não existe para além desta união.

9.6

A tese da distinção real, tradicionalmente compreendida como implicando que a alma pode existir sem que o corpo exista (e vice-versa), parece conduzir inevitavelmente às conclusões de que a união é, para a alma e para o corpo, um mero acidente e de que o homem constituído pela composição accidental dessas substâncias não é senão um *ens per accidens*. Porém, Descartes é reticente ao comprometer-se com essas conclusões: ele diz apenas que a união é em um sentido accidental para alma e para o corpo, quando aparentemente deveria ter dito que ela lhes é inteiramente accidental; ele diz apenas que estar unida ao corpo não é estritamente falando parte da essência da alma, quando aparentemente deveria ter dito que isso não é de maneira alguma essencial a ela. Ao recusar aquelas conclusões, por outro lado, Descartes é taxativo, afirmando persistentemente que o homem é um verdadeiro *ens per se*. Ele ampara o caráter *per se* do homem na incompletude que convém à alma e ao corpo, mas diz pouco sobre o significado da incompletude que atribui a essas substâncias, legando aos intérpretes a tarefa de extraí-lo ou construí-lo a partir do espólio cartesiano. Os intérpretes, mais do que isso, multiplicaram-no. Hoffman (2009, p. 92-95), por exemplo, traduziu a incompletude em uma aptidão natural para a união, dividindo-a em uma adequação natural à união e uma tendência natural a permanecer unido. Sua demonstração da adequação natural da alma à união parte da premissa de que é adequado para uma substância estar disposta de maneira a exprimir plenamente sua natureza, isto é, de maneira a exprimir-se segundo todos os diferentes tipos de modos que convém a sua natureza. Como a natureza da alma consiste em pensar e como sentir e imaginar são faculdades cujos modos são modos do pensamento possíveis apenas em virtude da união, estar unida ao corpo seria naturalmente adequado à alma. Além disso, a alma tenderia a permanecer unida na medida em que foi dotada por Deus de sensações de prazer e de dor que a levam a agir de maneira a preservar a união. A certos corpos, por

³⁷Mesland, 9 de fev. de 1645.

sua vez, Hoffman afirma ser natural a união na medida em que nem todos os corpos são propriamente configurados para a recepção da alma, não podendo recebê-la senão por um milagre. Além disso, os corpos unidos possuiriam uma tendência a permanecer unidos baseada nas leis da natureza, mais especificamente, na lei da inércia. Opondo-se a Hoffman, Rozemond (1998, p. 155-164) reduz a incompletude da alma e do corpo ao fato de que nem uma nem outro, sozinhos, são o homem.

Neste artigo, inspirados em uma abordagem tomista do problema da unidade do homem (seção I), buscamos desenvolver um sentido de incompletude da alma paralelo aos mencionados e capaz, por isso, de conviver com eles (embora não com o caráter reducionista do último, é claro). Ao uso que fizemos da abordagem tomista, Rozemond (1998, p. 156) objeta que, para Tomás, *qua* substância, a alma é incompleta, ou seja, ela sozinha não cai sob a categoria de substância – essa incompletude seria crucial para a constituição de algo *uno per se* –, ao passo que Descartes mantém explicitamente que, *qua* substância, a alma é completa. Aquele uso é legitimado ante a objeção de Rozemond se observamos que o que Tomás denomina substância incompleta não difere do que Descartes denomina substância completa, a saber, uma entidade subsistente, um substrato último, que, por existir em si mesma, prescinde da inerência em outro sujeito. Para ambos, portanto, trata-se de explicar como uma entidade que existe por seu próprio ser pode constituir com outra uma unidade *per se*. A diferença reside em que, para Tomás, essa entidade não é uma substância (completa), pois, não sendo completa em uma natureza específica, não satisfaz a todas as condições de substancialidade, ao passo que, para Descartes, ela é uma substância, pois inexiste a condição de ser “completa em uma natureza específica”.

Mas em que pontos do sentido de incompletude desenvolvido neste artigo se manifesta a inspiração tomista? Na atribuição à alma de uma inclinação natural à união e na justificação dessa inclinação mediante a função cognitiva da alma, já que sua justificação por funções outras que a cognitiva, também feita por Tomás, é rechaçada pela redistribuição, por Descartes, das funções tradicionais da alma (seção II). A discrepância ou oposição entre os dois modelos de conhecimento – tomista e cartesiano – limita as semelhanças concernentes à noção de incompletude a pontos bastante gerais, tão logo aproximamos o foco salta aos olhos a disparidade entre as teses e o aparato conceitual que em cada contexto cercam e esteiam aqueles pontos. Em virtude da substituição da abstração pelo inatismo, a validade da hipótese de que Descartes pode justificar a inclinação mediante a função cognitiva da alma exige a reavaliação e reabilitação, frente à dúvida, dos sentidos enquanto recurso cognitivo, ainda que essa reabilitação seja apenas parcial, pois estes deixam de ser requeridos para todo e qualquer conhecimento para o serem apenas para o conhecimento dos corpos existentes, malgrado a confusão que frequentemente acompanha as percepções sensíveis (seção III). Hoffman, tendo aventado a hipótese em questão, a recusa, contudo, como anticartesiana (Hoffman, 2009, p. 91 e 96); ele não o faz por qualquer descrédito na proficuidade dos sentidos enquanto recurso cognitivo, mas por julgar contraditória a atribuição à alma de uma finalidade. A objeção de Hoffman evidencia que atribuir à alma uma inclinação natural e justificá-la mediante o que seria a finalidade dessa substância requer, em Descartes, que se trate não apenas da questão do papel dos sentidos para o conhecimento, mas também

do tema da teleologia. Sendo assim, incluímos neste artigo questões atinentes tanto à coerência quanto à legitimidade de se imputar a Descartes a tese de que a alma possui uma função e de que a função da alma é também a de conhecer (seção IV).

Por fim, como a incompletude é também afirmada do corpo, apontamos para uma explicação dessa incompletude baseada na tese de que a identidade do corpo humano (enquanto humano) provém da união a uma mesma alma (seção V).

Uma explicação do homem, enquanto união da alma e do corpo, no interior da filosofia cartesiana deve equilibrar-se entre a tese da distinção real e a tese de que alma constitui com o corpo algo *per se*. A união não é essencial à alma da mesma maneira que o pensamento lhe é essencial. O pensamento constitui a própria essência da alma, o que redundaria na tese de que ela pensa sempre, pois, se deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser; ela, ao contrário, pode ser sem o corpo. A união, no entanto, está ancorada na essência da alma, na medida em que tem origem em uma inclinação inscrita em sua natureza; se ela existe com o corpo, portanto, não o faz de modo inteiramente accidental.

A expressão “união substancial” ensejou, na literatura secundária, um embate entre aqueles que a compreendem como significando tão somente a união entre duas substâncias e aqueles que a veem como uma resposta à questão do *status* ontológico do homem, compreendendo-a como uma união pela qual se constitui uma substância. Se, por um lado, a primeira interpretação esbarra no fato de que, embora um anjo encarnado represente a união entre duas substâncias, Descartes parece negar a ela o caráter substancial³⁸, por outro lado, a recusa a essa interpretação não conduz imediatamente a sua concorrente. Isso porque Descartes se refere frequentemente à alma e ao corpo humanos como substancialmente unidos, o que sugere, pelo emprego de advérbio de modo, que o que está em jogo não é nem o *status* ontológico das partes, como quer a primeira interpretação, nem o do composto, como quer a segunda, mas a maneira pela qual as partes estão unidas. Este artigo explora o horizonte aberto pela formulação segundo a qual a alma e o corpo estão substancialmente unidos, buscando assegurar que, sendo ou não uma substância, o homem goza de unidade substancial, compreendida como uma unidade estreita e não fortuita – embora alma unida ao corpo possa existir fora da relação de união – fundada na incompletude da alma e do corpo³⁹.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2002. v. II.

³⁸Ele parece fazê-lo na medida em que contrasta uma mente realmente unida a um corpo com um anjo investido de um corpo (Regius, jan. de 1642; CSMK: 206; AT III: 493). Ademais, também a união entre um piloto e seu navio constitui uma união entre substâncias (o piloto e o navio; ou o piloto e a substância extensa, por meio de um modo desta – o navio) e também ela é contrastada com uma união substancial.

³⁹Este artigo constitui uma versão resumida de parte da introdução e do terceiro capítulo de minha tese de doutorado – Descartes e a Natureza Humana –, desenvolvida sob a orientação da professora Ethel Menezes Rocha. Guardo esperanças de que suas deficiências possam ser ao menos parcialmente suprimidas mediante a leitura do texto completo.

DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antonio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. *The philosophical writings of Descartes*. Translation: John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-85. v. I-II.

DESCARTES, René. *The philosophical writings of Descartes*. Translation: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. v. III.

DESCARTES, René. *Descartes'Conversation with Burman*. Tradução e comentários: John Cottingham. Oxford: Clarendon, 1976.

HOFFMAN, Paul. *Essays on Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LANDIM FILHO, Raul. A referência do dêitico “eu” na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem? In: LANDIM FILHO, Raul. **Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento**. São Paulo: Discurso editorial, 2009.

ROCHA, Ethel Menezes. Infinitude da vontade nos homens e em Deus segundo Descartes. *Analytica*, v. 15, n. 1, p. 125-144, 2011.

ROZEMOND, Marleen. *Descartes's Dualism*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SIMMONS, Alison. *Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes Account of Sensation*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 39, n. 1, p. 49-75, 2001.

O dualismo idealista de Kant versus o dualismo realista de Descartes

Sílvia Altmann
UFRGS

O meu objetivo aqui é esboçar como Kant poderia, no quadro do seu idealismo transcendental, distinguir-se do dualismo de Descartes¹. Em particular, devemos compreender como Kant poderia pretender compatibilizar a tese da incognoscibilidade de qualquer distinção entre o fundamento do que nos aparece como coisa pensante e como coisa corpórea (sendo essas apenas fenômenos) com a recusa de que essa tese implica que, talvez, tudo que exista são seres pensantes e seus estados. Não pretendo aqui reconstruir e muito menos avaliar os argumentos. Meu objetivo limita-se a, partindo do que parecem ser o ponto de partida e o intencionado ponto de chegada de Kant nas duas passagens explícitas contra o que ele chama de idealismo problemático de Descartes, mapear quais seriam esses argumentos e em que medida eles poderiam, dado o ponto de partida e o intencionado ponto de chegada, ser dirigidos a Descartes. Procurarei mostrar que os textos tradicionalmente usados para essa comparação, a saber, a crítica kantiana ao Quarto Paralogismo na primeira edição e a Refutação ao Idealismo, são etapas necessárias mas não suficientes para essa comparação.

Na primeira seção apenas relembro a linha geral do argumento de Descartes para a prova do seu dualismo, tendo como ponto de partida a concepção da alma obtida com base no *Cogito*. A segunda seção trata do argumento kantiano na resposta ao quarto paralogismo na *Crítica da razão pura*, sugerindo que essa resposta tinha por propósito eliminar uma certa razão de dúvida quanto à existência da coisa corpórea².

¹O objetivo dessa homenagem é colocar alguns resultados de minha pesquisa sobre Kant em diálogo com Descartes. Por essa razão, confesso de antemão algum autoplágio de publicações anteriores, mas julguei pertinente retomar alguns pontos principais para a comparação em questão.

²Retomando o que procurei defender em: ALTMANN, S. Propósito e estrutura do quarto paralo-

Na terceira seção, procuro indicar que a dependência de nossas representações em relação à representação de coisas corpóreas (em termos kantianos, a dependência do sentido interno em relação ao sentido externo) é algo suposto na primeira edição da *Crítica* (em particular na resposta ao quarto paralogismo), sendo a justificativa para essa suposição o propósito da introdução, na edição B, da seção intitulada Refutação do Idealismo³. Na quarta seção, após procurar caracterizar o que acredito poder ser chamado de um realismo idealista kantiano (realismo, por pretender ser inconcebível que tudo que existe são seres pensantes e suas representações; idealista, por sustentar a incognoscibilidade do fundamento do que chamamos de alma e de corpo), tento sugerir em que esse realismo idealista poderia se pretender diferente tanto do que Kant chama de idealismo material ou empírico quanto de um dualismo como o de Descartes. Por fim, a quinta seção procura retomar em que medida os argumentos kantianos na resposta ao Quarto Paralogismo e na Refutação ao Idealismo podem ser vistos como uma resposta a Descartes, mas também apontar uma limitação, indicando que a comparação teria ainda que considerar ainda outra possível caracterização da consciência de si como ponto de partida para tentar provar a independência da alma em relação à coisa corpórea.

10.1 Base do dualismo cartesiano: concepção clara e distinta da alma

Para os meus propósitos aqui, podemos utilizar uma passagem do resumo oferecido por Descartes para as *Meditações*:

Ora, a primeira e principal coisa requerida, antes de conhecer a imortalidade da alma, é formar dela uma concepção clara e nítida, e inteiramente distinta de todas as concepções que se possam ter do corpo: o que foi feito nesse lugar [na Segunda Meditação]. Requer-se, além disso, saber que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras, segundo as concebemos: o que não pôde ser provado antes da quarta Meditação. Ademais, cumpre ter uma concepção distinta da natureza corpórea, a qual se forma, parte nesta segunda, parte na quinta e na sexta Meditação. E, enfim, deve-se concluir, de tudo isso, que as coisas que se concebe clara e distintamente serem substâncias diferentes, como se concebe o espírito e o corpo, são, com efeito, substâncias diversas e realmente distintas umas das outras; e é o que se conclui na sexta Meditação (AT VII: 9-10)⁴.

A partir deste resumo, gostaria de salientar que o primeiro passo para estabelecer o dualismo cartesiano é “formar [da alma] uma concepção clara e nítida, e inteiramente distinta de todas as concepções que se possam ter do corpo”. Como explica Descartes nos *Princípios de filosofia*: “clara chamo àquela [percepção] que está manifestamente

gismo. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 85-121, 2017. Aqui deixo de lado a reconstrução da interpretação e a discussão com bibliografia secundária.

³Nessa e na próxima seção retomarei algo do que procurei desenvolver em ALTMANN, S. O realismo idealista de Kant. *Estudos Kantianos*, v. 12, n. 1, 159-174, 2024. Novamente, detalhes da reconstrução e discussão com a bibliografia secundária serão aqui deixados de lado.

⁴A tradução utilizada para as *Meditações Metafísicas* é: DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

presente a uma mente atenta [...]. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro (PP I, §45) ⁵.

Uma vez estabelecido que o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro, temos que, se percebemos que duas coisas “são realmente distintas umas das outras pelo simples fato de que podemos entender clara e distintamente uma sem a outra” (*Princípios de filosofia*, Primeira parte, §60), então sabemos tratar-se de substâncias distintas que poderiam existir separadamente. A Segunda Meditação pretende ter obtido uma percepção clara e distinta da alma nitidamente separada da concepção dos corpos mostrando que, dada a indubitabilidade do *Cogito* ao mesmo tempo em que negamos ou suspendemos o juízo sobre a existência de qualquer coisa corpórea, podemos concebê-la clara e distintamente.

Com esse resumo em mente, podemos especificar dois aspectos pelos quais Kant pretende se diferenciar do dualismo cartesiano: quanto ao que Kant chama de seu idealismo problemático e quanto ao seu realismo transcendental.

Quanto ao primeiro aspecto, Kant pretende recusar que a certeza da minha existência e de meus estados seja mais certa que a existência de coisas corpóreas. Embora Descartes pretenda ter apresentado a prova da existência da coisa corpórea na Sexta Meditação (e, nesse sentido, seja um dualista, não um idealista sobre a coisa corpórea), Descartes é explícito que essa prova só pode ser obtida por uma inferência quanto à causa de nossas representações:

considerando-as [as coisas materiais] de perto, chega-se a conhecer que elas não são tão firmes nem tão evidentes quanto aquelas que nos conduzem ao conhecimento de Deus e da nossa alma, de sorte que estas últimas são as mais certas e as mais evidentes que possam cair no nosso espírito humano (AT VII: 15-16).

É a essa assimetria entre o conhecimento da alma e das coisas materiais que Kant chama de idealismo problemático. Ora, para Descartes, essa assimetria é, afinal, uma consequência da possibilidade de concepção clara e distinta da alma ao mesmo tempo em que negamos ou suspendemos o juízo a respeito da existência da coisa corpórea. Se Kant pretende se contrapor a isso, então ele deve mostrar que **não** podemos conceber clara e distintamente a alma ao mesmo tempo em que negamos a existência dos corpos.

Quanto à contraposição a um realismo transcendental, embora Kant sustente que alma e corpo são substâncias realmente distintas (e por isso se pretenda um dualista), ele insiste que elas são somente o que ele chama de empiricamente ou fenomenicamente distintas, tendo ambas um fundamento inteligível absolutamente incognoscível, de modo que nada sobre a natureza desse fundamento inteligível do que nos aparece como alma e como corpo pode ser afirmado. Em particular, não podemos, com base na distinção entre duas substâncias fenomenicamente distintas, afirmar a possibilidade da existência de uma sem a outra como coisas em si mesmas. Como essa contraposição depende da distinção especificamente kantiana entre realismo e idealismo transcendental,

⁵Nas citações aos *Princípios da Filosofia* (2002), indicarei apenas o parágrafo em sua tradução publicada pela Editora da UFRJ.

a comparação aqui com Descartes é particularmente delicada. No entanto, independentemente dos argumentos de Kant contra o realismo transcendental (que não serão objeto de consideração aqui), pretendo esboçar como Kant poderia, com base em um dualismo puramente empírico, ainda assim, pelo menos pretender recusar a possibilidade de que, afinal, possamos dizer que, no que diz respeito às coisas em si mesmas, é concebível que tudo que exista são seres pensantes e suas representações.

10.2 Resposta kantiana ao quarto paralogismo

Kant contrapõe seu próprio dualismo empírico a um dualismo transcendentalmente realista como conclusão da sua resposta ao quarto paralogismo na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.

Caso se pergunte, agora, se, de acordo com isso, apenas o dualismo tem lugar na doutrina da doutrina da alma, a resposta é: certamente!, mas apenas em sentido empírico; i. e., na concatenação da experiência a matéria é realmente dada ao sentido externo, como substância no fenômeno, do mesmo modo como o eu pensante é dado, também como substância no fenômeno, ao sentido interno; e, segundo as regras que essa categoria introduz na concatenação de nossas percepções, tanto externas como internas, para constituir uma experiência, os fenômenos também têm de ser conectados entre si em ambos os lados. Caso se queira, no entanto, como costuma ocorrer, ampliar o conceito de dualismo e tomá-lo em sentido transcendental, então nem ele nem o **pneumatismo**, que lhe é contraposto de um lado, ou o **materialismo**, que lhe é contraposto de outro, teriam o mínimo fundamento, já que se erraria na determinação dos próprios conceitos e se tomaria a diversidade dos modos de representar os objetos, que permanecem desconhecidos para nós quanto ao que sejam em si mesmos, por uma diversidade dessas coisas mesmas. Eu, representado no tempo por meio do sentido interno, e os objetos no espaço, fora de mim, somos, de fato, fenômenos inteira e especificamente distintos, mas nem por isso somos pensados como coisas diferentes. O **objeto transcendental** que serve de fundamento aos fenômenos externos, do mesmo modo como aquilo que serve de fundamento à intuição interna, não é nem matéria nem um ser pensante em si mesmo, mas um fundamento, para nós desconhecido, dos fenômenos que fornecem o conceito empírico tanto do primeiro como do segundo modo de representação (KrV A 379-80)⁶.

Para muitos, desde o tempo de Kant até hoje, a insistência de que a distinção entre corpos e seres pensantes é meramente uma distinção **nas aparências** ou **nos fenômenos** conduziria àquilo que Kant chama idealismo material, ou seja, a incognoscibilidade de uma distinção entre dois tipos de coisas em si mesmas implicaria que é possível, em última análise, que tudo o que existe sejam seres pensantes e suas determinações. Retomemos, então, as críticas kantianas ao idealismo material na resposta ao quarto paralogismo.

Na seção Paralogismos da razão pura, Kant responde às tentativas da psicologia racional, que procurava obter um conhecimento *a priori* da alma a partir do que caracteriza um ser pensante. Ele analisa quatro argumentos que fundamentariam essa

⁶Indicarei apenas a paginação das edições A e/ou B da *Crítica da Razão Pura*. A tradução utilizada é a da de Fernando Costa Mattos pela editora Vozes (2012). Para as demais obras de Kant, indicarei apenas a paginação da edição da Academia.

psicologia racional e tenta refutá-los como falácias de equivocidade. No caso do quarto paralogismo na primeira edição da *Crítica*, o argumento da psicologia racional apresentado e criticado por Kant é formulado do seguinte modo:

Aquilo cuja existência só se pode inferir como uma causa para dadas percepções tem apenas uma **existência duvidosa**.

Agora, todos os fenômenos externos são de tal tipo que sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas inferida como a causa de dadas percepções.

Logo, a existência de todos os objetos dos sentidos externos é duvidosa. (A366-367).

É a esta tese da existência duvidosa dos objetos do sentido externo que Kant chama idealismo problemático: “A esta incerteza denomino a idealidade dos fenômenos externos, e a doutrina dessa idealidade se denomina **idealismo**, em comparação com o qual a afirmação de uma possível certeza dos objetos dos sentidos externos, é denominada **dualismo**” (KrV A367).

E é a resposta de Kant a este idealismo e a sua defesa do dualismo na primeira edição que dá origem à suspeita de que, afinal, talvez Kant não pudesse ser um dualista num sentido relevante. O passo inicial na resposta de Kant é a famosa distinção entre dois sentidos da expressão “fora de nós”:

Uma vez, porém, que a expressão ‘**fora de nós**’ traz consigo uma inegável ambiguidade, ora significando algo que se distingue de nós **como coisa em si mesma**, ora algo que pertence apenas ao **fenômeno** externo, distinguiremos então, para colocar em segurança esse conceito em sua última acepção - na qual é tomada, de fato, a questão psicológica acerca da realidade de nossa intuição externa -, entre os objetos **empiricamente externos**, que denominaremos diretamente coisas **que se encontram no espaço**, e aqueles que poderiam ser denominados externos em sentido transcendental (KrV A373).

Kant utiliza esta distinção e o carácter transcendentalmente interno dos objetos no espaço para justificar que não é por inferência que temos a certeza da existência de objetos externos:

No que diz respeito à realidade dos objetos externos, eu tenho tão pouco a inferir necessariamente quanto no que diz respeito à realidade do objeto de meu sentido interno (meus pensamentos); pois só o que há, de ambos os lados, são representações cuja percepção imediata (consciência) é, ao mesmo tempo, uma prova suficiente de sua realidade (KrV A371).

Deixando de lado a justificativa e mesmo uma explicação de como Kant pretende ter provado essa consciência imediata de objetos no espaço, o que interessa aqui é notar que essa formulação naturalmente sugere que é uma certa “redução” dos objetos do sentido externo a determinações de um sujeito pensante que justificaria a certeza da existência de corpos.

No entanto, penso que a crítica kantiana ao quarto paralogismo na edição A **não deve ser** lida como uma tentativa de provar a certeza da existência de objetos externos. Penso que o seu propósito é mais modesto: a intenção de Kant era apenas refutar um fundamento específico usado pela psicologia racional para sustentar a impossibilidade de demonstrar a existência de objetos empiricamente externos. A razão alegada pela

psicologia racional para essa impossibilidade seria a assimetria entre o nosso acesso a nós próprios como objeto de sentido interno e o nosso acesso a objetos de sentido externo, e somente esse argumento seria objeto da crítica kantiana aqui. É claro que muito deveria ser desenvolvido para tentar provar essa interpretação. Aqui darei apenas uma indicação através da “reestruturação” da formulação do quarto paralogismo oferecida na edição A, tentando mostrar como ele poderia estar, afinal, muito próximo da versão de Kant na segunda edição da *Crítica* e, com isso, deixar mais claro o propósito da crítica kantiana. Na segunda edição encontramos a seguinte formulação:

Eu distingo minha própria existência como ser pensante das outras coisas fora de mim (às quais também meu corpo pertence): isto é também uma proposição analítica; pois as **outras** coisas são aquelas que penso como **diferentes** de mim. Agora, se esta consciência de mim mesmo é possível sem coisas fora de mim, através das quais me são dadas representações, e se, portanto, eu poderia existir apenas como ser pensante (sem ser um ser humano), isto é algo de que nada sei por meio dessa proposição (KrV B409).

A tese defendida aqui claramente é a de que não podemos assegurar que a consciência de si próprio como sujeito pensante seja possível sem coisas no espaço⁷. Para ver a relação entre esta formulação do quarto paralogismo na segunda edição e a anterior, voltemos à formulação da primeira edição:

Aquilo cuja existência só se pode inferir como uma causa para dadas percepções tem apenas uma **existência duvidosa**.

Agora, todos os fenômenos externos são de tal tipo que sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas inferida como a causa de dadas percepções.

Logo, a existência de todos os objetos dos sentidos externos é duvidosa (KrV A366-367).

Podemos representar este argumento da seguinte forma:

Maior: Toda “existência inferida” é “existência duvidosa”

Menor: Todo “externo” é “existência inferida”

C.: Todo “externo” é “existência duvidosa”

Deixando de lado uma série de qualificações e justificativas que não são relevantes aqui, Kant concede ao racionalista, no contexto em questão, uma equivalência entre “existência inferida” e “existência não percebida imediatamente”. Além disso, pelo menos para o defensor do argumento da psicologia racional, temos ainda a equivalência entre “ser imediatamente percebido” e “determinações do eu como ser pensante (objeto do sentido interno)”. Por fim, temos as triviais equivalências entre “existência duvidosa” e “não existência indubitável”, de um lado, e entre “externo” e “não interno”, de outro. Dadas essas equivalências, por substituição e conversões, podemos ver que o silogismo apresentado por Kant é logicamente equivalente ao seguinte:

Maior: A única existência indubitável é a do que é imediatamente percebido.

⁷Vale notar que já na primeira edição esse parecia ser o ponto central, uma vez que Kant diz que o quarto tópico da doutrina racional da alma trata da alma “em relação com **os possíveis** objetos no espaço” (KrV A344/B403). A ênfase é de Kant, e a interpreto como dizendo que o defendido pela psicologia racional é justamente a **não necessidade** de a alma estar relacionada com objetos no espaço, ponto ao qual Kant pretende, então, contrapor-se.

Menor: As determinações do eu, enquanto ser pensante, são as únicas coisas imediatamente percebidas.

C: A única existência indubitável é a do eu (o ser pensante e suas determinações).

Vemos agora a ligação com o tema do quarto paralogismo: a afirmação “A alma está em relação com **os possíveis** objetos no espaço” (A344/ B402), da qual a psicologia racional tentou derivar a independência da alma em relação aos corpos no espaço. E podemos facilmente ver como relacionar esse argumento ao de Descartes na Segunda Meditação. Com efeito, dizer que a alma está somente em uma relação com **possíveis** objetos no espaço implica que não há uma relação **necessária** entre a concepção de um ser pensante e sua relação com corpos – em termos cartesianos, que podemos ter uma concepção clara e distinta da alma ao mesmo tempo em que negamos ou suspendemos o juízo a respeito da existência da coisa corpórea. E, de fato, segundo Kant, de a alma estar em uma relação com **possíveis** objetos no espaço, a psicologia racional pretendia concluir pela imortalidade da alma (cf. KrV A345/B403).

Tendo em vista essa correlação entre as duas versões do quarto paralogismo, creio que a resposta ao quarto paralogismo já na primeira edição apenas pretendia invalidar **uma** razão para duvidar da existência de objetos no espaço, insistindo que não são conhecidos por inferência, mas por percepção imediata⁸.

Mas, se é assim, qual o alcance dessa resposta? Mesmo concedendo, para efeitos de argumentação (pois não examinei esse ponto aqui) que objetos no espaço são transcendentalmente internos e que esse caráter transcendentalmente interno dos objetos no espaço permite, de algum modo, dizer que objetos no espaço são imediatamente percebidos, dois pontos restariam em aberto. Em primeiro lugar, não parece claro o que justifica não simplesmente que **possamos** falar em um acesso imediato à coisa corpórea, mas também que o **devamos**, isto é, que a relação da coisa pensante com coisas corpóreas seja **necessária**. Em segundo lugar, ainda que, como sugeri, não devamos ler a resposta ao quarto paralogismo como uma tentativa de prova da existência de coisas no espaço, mas somente a eliminação de uma razão para sua dubitabilidade (a impossibilidade de percepção imediata), é fato que a eliminação dessa dubitabilidade pelo caráter transcendentalmente interno dos objetos no espaço acarreta, como Kant é explícito, a tese da incognoscibilidade de uma distinção entre o fundamento do que nos aparece como ser pensante e do que nos aparece como corpos. Como, então, nesse quadro do idealismo transcendental, Kant pode pretender ser dualista em um sentido relevante? A próxima seção aqui tratará do primeiro ponto; a seguinte, do segundo.

10.3 Refutação do idealismo: dependência do sentido interno em relação ao sentido externo

Consideremos então qual poderia ser o argumento kantiano para mostrar a relação necessária entre o fenômeno do eu como coisa pensante e os fenômenos como coisa

⁸Mais uma vez, deixando aqui de lado qual poderia ser esse argumento, dependente essencialmente do idealismo transcendental kantiano.

corpórea. Gostaria de argumentar aqui que parte da resposta é algo que foi suposto na primeira edição da primeira *Crítica* e que só é explicitamente abordado na segunda edição, a saber, a dependência do sentido interno em relação ao sentido externo.

Como evidência de que esta dependência foi simplesmente suposta na primeira edição, temos, por exemplo, o fato de Kant usar sem qualquer traço de tentativa de justificação afirmações como as seguintes:

Mas este material ou real, este algo que deve ser intuído no espaço, pressupõe necessariamente a percepção e não pode ser inventado ou produzido pela imaginação independentemente dela, que é quem indica a realidade de algo no espaço (KrV A373).

Para refutar o idealismo empírico (...) é já suficiente (...) do mesmo modo, que mesmo a invenção e o sonho, sem a percepção, não sejam possíveis; e que nossos sentidos externos, segundo os *datis* de que pode surgir a experiência, tenham seu objeto real correspondente no espaço (KrV A376-7).

Essas afirmações são feitas na edição A sem qualquer tentativa de justificativa. Notemos que, se lemos a resposta ao quarto paralogismo (na qual as passagens ocorrem) como uma tentativa de prova da existência da coisa corpórea, fazer essas afirmações sem justificativa tornaria o argumento kantiano uma evidente petição de princípio. Já se tudo que ele pretendia ter feito era eliminar uma razão da psicologia racional, utilizando seu idealismo transcendental e com ele mostrando, contra a psicologia racional, a **possibilidade** do acesso imediato à coisa corpórea, então, eliminada essa razão de dúvida (a inacessibilidade da coisa corpórea por percepção imediata), considerações sobre a impossibilidade da produção pela imaginação da representação do objeto do sentido externo poderiam ser pertinentemente apresentadas como suficientes para justificar a certeza da existência de objetos no espaço. Podem ser pertinentes, desde que justificadas, ainda que não aqui. Onde encontraríamos, então, a justificativa kantiana para essas afirmações que são aqui feitas sem qualquer problematização?

Creio que provar esta dependência do sentido interno em relação ao sentido externo foi o que Kant pretendeu com a secção introduzida na segunda edição, intitulada Refutação do Idealismo, que pretende provar como um teorema que “a mera consciência de minha própria existência, empiricamente determinada, prova a existência dos objetos no espaço fora de mim” (KrV B 275).

Deixando novamente de lado muito do que teria de ser desenvolvido para justificar uma certa interpretação, resalto que a forma de provar o teorema consiste em mostrar que a determinação da minha existência no tempo depende da representação de algo permanente e que

A representação de algo **que persiste** na existência não é o mesmo que uma **representação que persiste**; pois esta pode ser bastante variável e mutável, como o são todas as nossas representações, mesmo as representações da matéria, sem deixar de estar relacionada com algo permanente, que deve, portanto, ser uma coisa distinta de todas as minhas representações e externa [...] (KrV B xli).

Gostaria de assinalar que esta formulação é perfeitamente compatível com a simples demonstração da existência de uma coisa distinta de todas as minhas representações em

sentido empírico. O persistente seria então sempre algo no espaço e, como tal, transcendentalmente interno. Somente na próxima seção procurarei indicar em que sentido essa distinção meramente fenomênica poderia ser suficiente para Kant se distinguir de um idealismo problemático segundo o qual seria possível que tudo que existe são seres pensantes e suas determinações. Por ora, me importa ressaltar que se a dependência do sentido interno em relação ao externo não era problematizada ou justificada (embora fosse utilizada) na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, então a prova de tal dependência (e, portanto, uma parte do necessário para a prova do próprio dualismo empírico) dependia da complementação dessa etapa na segunda edição da *Crítica*. Ora, parece claro que Kant tenta, para refutar o idealismo empírico, provar o que foi meramente suposto na primeira edição, isto é, a dependência do sentido interno em relação ao sentido externo. Como lemos numa Reflexão de Kant:

O [idealismo] pode ser refutado, em primeiro lugar, mostrando que a representação das coisas externas não deve estar na imaginação, mas num sentido externo, uma vez que a **forma** da representação no tempo, sem o acréscimo da representação no espaço, não tornaria possível qualquer consciência empírica da minha própria existência no tempo, logo não tornaria possível qualquer experiência interna (Ref. 6313 AA 18 613)⁹.

Mas se é só isso, será que temos de fato um dualismo relevante? Recordemos o que encontramos na primeira edição da *Crítica*:

No que diz respeito à realidade dos objetos externos, eu tenho tão pouco a inferir necessariamente quanto no que diz respeito à realidade do objeto de meu sentido interno (meus pensamentos); pois só o que há, de ambos os lados, são representações cuja percepção imediata (consciência) é, ao mesmo tempo, uma prova suficiente de sua realidade (KrV A371).

Não surpreendentemente, os contemporâneos de Kant o identificaram com um idealismo com o qual ele ficou surpreso de ser identificado, identificação à qual ele tenta responder nos *Prolegômenos*:

O idealismo consiste na asserção de que não há nada além de seres pensantes; as outras coisas que acreditamos perceber na intuição seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais de fato não corresponderiam nenhum objeto situado fora deles. (...) Admito efetivamente que há corpos fora de nós, isto é, coisas que, embora de todo desconhecidas por nós quanto ao que podem ser em si mesmas, conhecemos pelas representações que sua influência sobre nossa sensibilidade nos provê, e às quais damos o nome de corpos, uma palavra que, portanto, significa não mais do que o aparecimento [ou aparência ou fenômeno] desse objeto que nos é desconhecido, mas não por isso menos real [efetivo, efetivamente existente]. Pode-se chamar isso de idealismo? É o seu exato oposto! (Prol. 4 288-9)¹⁰

O problema é que não parece óbvio que isto seja o oposto do idealismo. Kant admite que apenas os fenômenos podem ser objeto de percepção imediata, nunca algo que possa ser dito fora de nós como coisa em si mesma. Então como não concluir que

⁹Tradução minha.

¹⁰A tradução utilizada (por vezes com a explicitação de alguma alternativa de tradução) é a de José Oscar de Almeida Marques pela editora Loyola (2014).

Kant está aceitando que é possível, afinal, que tudo o que existe seja o sujeito pensante e as suas representações? Como podemos, nesse caso, distinguir esta posição daquilo a que ele chama idealismo empírico ou material?

10.4 Dualismo transcendentalmente idealista

A razão para resistir à ideia de que a prova de algo empiricamente externo é suficiente para um dualismo pode ser colocada nos seguintes termos. Se tudo que temos é a prova de um dualismo nas aparências ou fenômenos, não será então possível que, do ponto de vista transcendental ou do ponto de vista das coisas em si mesmas, não exista nada externo aos seres pensantes e que então tudo o que exista sejam os seres pensantes e as suas determinações?

Tentarei abordar essa dificuldade ao considerar uma passagem que costuma ser usada como evidência contrária ao que estou sustentando aqui, pois costuma ser usada para sustentar que Kant em algum momento percebeu a necessidade e pretendeu provar a existência de algo externo num sentido não meramente empírico. Voltarei a essa passagem mais adiante, mas antecipo-a aqui para que a tenhamos em mente desde já:

E essa representação do persistente tem de remeter-se àquilo [*auf dasjenige gehen*] que contém o fundamento da determinação do tempo, mas não com respeito à sucessão, pois nesta não há nenhuma persistência; conseqüentemente, o persistente só pode estar [ou “repousar” (*liegen*)] naquilo que é simultâneo, ou no inteligível, que contém o fundamento dos fenômenos (Reflexão 6312 Rel xvii 612)¹¹

Antes de propor como devemos ler essa reflexão, gostaria de destacar a insistência de Kant quanto à **idealidade** do sentido **interno**, ponto sobre o qual insiste justamente ao tentar distinguir-se do idealismo material, e isso precisamente ao pretender contrapor-se ao idealismo material. A dificuldade apontada acima, sobre como explicar a afirmação de Kant de que toda a existência que podemos provar ser distinta de nós é a do que é distinto em sentido empírico (sendo que este “fora de nós” em sentido empírico é transcendentalmente interno) e, ao mesmo tempo, sua recusa em ser identificado com um idealista que afirma que talvez tudo o que exista sejam seres pensantes e as suas representações, foi, como já mencionado, objeto da consideração de Kant nos *Prolegômenos*. Voltemos à seguinte passagem:

Admito efetivamente que há corpos fora de nós, isto é, coisas que, embora de todo desconhecidas por nós quanto ao que podem ser em si mesmas, conhecemos pelas representações que sua influência sobre nossa sensibilidade nos provê, e às quais damos o nome de corpos, uma palavra que, portanto, significa não mais do que o aparecimento [ou aparência ou fenômeno] desse objeto que nos é desconhecido, mas não por isso menos real [efetivo, efetivamente existente] (Prol. iv 289).

¹¹Tradução minha. - *Auch muß die Vorstellung des Beharrlichen auf dasjenige gehen, was den Grund der Zeitbestimmung enthält, aber nicht in Ansehung der Succession, denn darin ist keine Beharrlichkeit; folglich nur in dem ~~Zugleich~~[tachado do original], was *Zugleich* ist, muß das Beharrliche liegen oder in dem Intelligibeln, welches den Grund der Erscheinungen enthält.*

No entanto, Kant não se limita a combinar a afirmação da certeza da existência dos corpos com a absoluta incognoscibilidade do seu fundamento como coisa em si. Ele insiste também na incognoscibilidade do fundamento transcendental do objeto do sentido **interno**:

(...) Estou, por meio dos aparecimentos [fenômenos] externos, tão consciente da realidade dos corpos enquanto aparecimentos externos no espaço como estou, por meio da experiência interna, consciente da existência, no tempo, **de minha alma, a qual conheço apenas como objeto do sentido interno por meio de aparecimentos que constituem um estado interno, e cujo ser em si mesmo, que subjaz a esses aparecimentos, me é desconhecido** (Prol. iv 336 – grifo meu).

Dada a caracterização kantiana de um ser pensante como objeto das determinações do sentido interno e aceitando a dependência do sentido interno em relação ao sentido externo, a suposição de que tudo o que existe são seres pensantes como nós parece-me absurda. Isso seria absurdo (no quadro kantiano) porque nem sequer sabemos como a expressão “ser pensante considerado como coisa em si” pode ter significado e uso. O que para nós é objeto do sentido interno, o ser pensante, é um fenômeno. Aceitando, além disso, que este fenômeno do sentido interno depende do fenômeno do sentido externo (uma vez que o sentido interno depende do sentido externo), seria inconcebível que talvez tudo o que exista seja apenas o ser pensante e as suas determinações.

É claro que seria ainda possível que tudo o que existe **como coisa em si** seja um fundamento transcendental tanto do “eu” quanto dos corpos, mas este fundamento transcendental não é o “eu pensante”, e o “eu pensante”, pelo menos tal como é conhecido pela razão teórica, é um fenômeno deste fundamento transcendental desconhecido.

Assim, encontramos nestes textos uma base para sustentar a posição segundo a qual, embora não possamos falar de uma distinção entre duas coisas em si mesmas (o fundamento transcendental da alma e o fundamento transcendental dos corpos), temos de distinguir (i) dois tipos de fenômeno (eu como ser pensante e os corpos) e – mais importante para o meu ponto de vista aqui – temos de distinguir (ii) eu como ser pensante (pelo menos tal como é conhecido pela razão teórica) e o fundamento transcendental desconhecido (mas realmente existente) que pode aparecer, fenomenicamente, como ser pensante ou como corpos.

Assim, diante da pergunta “Mas não será afinal possível que tudo o que existe sejam seres pensantes e as suas determinações?”, a resposta, para Kant, é, creio, que não, uma vez que os seres pensantes, pelo menos tal como os conhecemos através da razão teórica, são o aparecer fenomênico de um fundamento desconhecido, e o aparecer como seres pensantes depende do aparecer de um fundamento desconhecido como corpos. Assim, não poderia haver apenas seres pensantes e suas representações. Não podemos saber nada sobre o fundamento inteligível (de corpos e seres pensantes), mas a suposição de que só há seres pensantes (pelo menos como nós) seria absurda para Kant.

Gostaria agora de voltar à Reflexão acima mencionada, que parecia sugerir fortemente que a refutação do idealismo dependeria da prova da existência de algo externo num sentido não empírico:

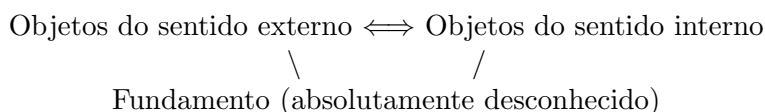
E essa representação do persistente tem de remeter-se àquilo [*auf dasjenige gehen*] que contém o fundamento da determinação do tempo, mas não com respeito à sucessão, pois nesta não há nenhuma persistência; consequentemente, o persistente só pode estar [ou “repousar” (*liegen*)] naquilo que é simultâneo, ou no inteligível, que contém o fundamento dos fenômenos (Reflexão 6312 Rel xvii 612).

A passagem diz que a persistência deve estar ou “repousar” em algo que é simultâneo, ou no inteligível, sugerindo assim que o permanente não é apenas externo num sentido empírico, mas também num sentido inteligível ou transcendental. Mas será que devemos ou podemos identificar o inteligível com algo transcendentemente externo? Penso que não, porque, a rigor, é impossível que o transcendentemente externo seja permanente ou simultâneo, uma vez que o tempo não pertence às coisas em si mesmas¹².

Ou melhor, o simultâneo não pode estar ou pertencer às coisas em si mesmas enquanto coisas em si mesmas. Mas podemos dizer que o tempo é o modo de aparecer de um fundamento inteligível. Assim, talvez tudo o que Kant esteja sustentando é que não é possível que tudo seja uma representação do sentido interno, mas que tem de haver um fundamento inteligível, irreduzível ao empiricamente interno, algo que não é nem empiricamente interno nem empiricamente externo. Mas não podemos dizer nada sobre se este fundamento do empiricamente externo é transcendentemente distinto do fundamento inteligível do empiricamente interno.

Com base no exposto anteriormente, proponho as seguintes ilustrações para contrapor a posição de Kant a um idealismo material.

Idealismo transcendental e realismo empírico:



No idealismo kantiano, teríamos um fundamento desconhecido irreduzível a objetos do sentido interno. E temos, além disso, uma dependência de haver objetos do sentido interno em relação a haver objetos do sentido externo (e vice-versa, mas esse não é o ponto de interesse aqui).

Já no idealismo material ou empírico teríamos somente objetos do sentido interno (o eu e suas representações) ou essas representações como fundamento do que chamamos

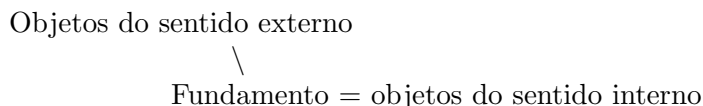
¹²Digo “a rigor” pois, como me foi sugerido por uma pergunta feita em uma conferência, talvez Kant pudesse estar utilizando “simultâneo” aqui do mesmo modo como, em “O fim de todas as coisas”, fala em uma “duração numênica” totalmente incomparável com o tempo (*EAD* 8:327). A sugestão me parece bastante pertinente e gostaria de lhe dar o crédito. Se for esse o sentido no qual Kant está utilizando aqui simultâneo como estando no inteligível, como não se trata de uma simultaneidade **no tempo**, ela é perfeitamente compatível com uma “não permanência **no tempo**” (assim como uma “não permanência **no espaço**”). Nesse sentido, a passagem não permitiria falar em uma distinção transcendental entre o fundamento do eu e o fundamento dos corpos, mas ela reforçaria meu ponto aqui, a saber, sobre a impossibilidade que tudo que exista seja objeto do sentido interno (como tal, determinado sucessivamente). Como esse ponto, contudo, depende de um longo debate sobre o uso de conceitos negativos, por ora limito-me a observar que no transcendentemente externo não poderia haver permanência.

de objetos do sentido externo que seriam, então, meros aparecimentos do que é, em si mesmo, objeto do sentido interno:

Idealismo material ou empírico:



ou



Voltemos agora brevemente à comparação com o dualismo cartesiano (que, vale lembrar, não é um idealismo material). No caso do dualismo de Descartes, deixando de lado a sofisticação cartesiana (em particular a alegada certeza sobre a existência de Deus, tão certa quanto a da alma) e atendo-nos exclusivamente a relação entre alma e corpo, teríamos algo como o seguinte:

Dualismo transcendentemente realista:

Objetos do sentido externo (corpos) $\Leftarrow$ Objetos do sentido interno (seres pensantes)

A “seta”, aqui, na relação entre o que Kant chamaria de objetos do sentido externo e objetos do sentido interno é completamente diferente da intencionada por Kant. Se na ilustração proposta para o quadro kantiano ela visava expressar que não poderia **haver** objetos do sentido interno sem **haver** objetos do sentido externo (e isso seria a prova do dualismo), na ilustração para o quadro cartesiano ela visa ilustrar que, segundo Descartes, podemos provar a existência do que Kant chama de objetos do sentido externo como causa de certas representações (que Kant chama de objetos do sentido interno), mas não, como no caso kantiano, a inconceptibilidade de se pensar seres pensantes tais como conhecemos sem a existência da coisa corpórea.

Em suma, penso que o dualismo dos objetos empíricos é uma base para Kant pretender distinguir-se de um idealista material, **se nos lembrarmos que os objetos do sentido interno também não são coisas em si**. Ambas as esferas, os objetos do sentido interno e os objetos do sentido externo, são modos de aparecer de uma base inteligível e incognoscível. Por conseguinte, não faria sentido para Kant falar da redutibilidade das coisas em si mesmas a meras representações no sentido de estados de um sujeito de representação, explicando assim sua surpresa com tal caracterização do seu idealismo transcendental.

Pretendi, com isso, ter sugerido como Kant poderia pelo menos tentar sustentar um dualismo diferente do dualismo cartesiano (dualismo pois não idealista material, mas diferente do cartesiano por não sustentar a certeza da existência de corpos apenas por inferência nem pretender, com base no dualismo, saber da possibilidade da existência da alma sem a coisa corpórea). Contudo, como enunciado no início, creio que o diálogo

necessário não pode esgotar-se aqui. Para concluir, gostaria de sugerir que os argumentos kantianos na resposta ao Quarto Paralogismo e na Refutação do Idealismo seriam etapas necessárias, mas não suficientes, para recusar um possível ponto de partida para a determinação de propriedades de um ser pensante.

10.5 Dualismo transcendentemente idealista x dualismo transcendentemente realista

Retomemos, então, como o visto na resposta ao Quarto Paralogismo e na Refutação do Idealismo poderia ser dirigido a algo equivalente à pretensão cartesiana de, na Segunda Meditação, ter provado que temos uma percepção clara e distinta da alma ao mesmo tempo em que negamos ou suspendemos a crença na existência dos corpos.

No caso da crítica ao quarto paralogismo, é preciso lembrar que, segundo Kant, as tentativas de psicologia racional baseiam-se no que ele chama de “eu penso problemáticamente considerado”:

Eu penso é, portanto, o único texto da psicologia racional, a partir do qual ela deve desenvolver sua sabedoria (KrV A343/401).

A proposição ‘eu penso’, portanto, só é tomada aqui problemáticamente; não por poder conter a percepção de uma existência (o “*cogito, ergo sum*” cartesiano), mas pela sua possibilidade, para ver quais as propriedades dessa tão simples proposição podem migrar para o seu sujeito (quer este exista ou não) (KrV 347/405).

Ora, Descartes, na Segunda Meditação, não parte da mera representação do que é um sujeito pensante, não parte de um “eu penso” problemáticamente considerado. Pelo contrário, a clareza atestada pela indubitabilidade da existência de algo como ser pensante é central para o seu argumento. Ou seja, na Segunda Meditação, o “eu penso” não é uma proposição problemática, mas uma proposição assertiva, garantida pela sua indubitabilidade cada vez que é considerada: “**Eu sou, eu existo**, é necessariamente verdadeira sempre que é apresentada por mim ou concebida na minha mente” (AT: 25).

Assim, o argumento de Descartes não parte do que consideramos ser um “ser pensante em geral”. Ao contrário, a própria concepção do que deve necessariamente ser atribuído (e só do que deve necessariamente atribuído) ao conceito de um ser pensante é obtida a partir da percepção irrecusável de um existente. Independentemente de se o argumento de Descartes é bem-sucedido nessa caracterização, o fato é que o ponto de partida não é um “‘eu penso’ problemáticamente considerado”. Assim, ainda que se concedesse a Kant que do mero conceito de um ser pensante em geral não podemos concluir pela sua independência em relação à existência da coisa corpórea (ponto kantiano na crítica ao paralogismo), esse argumento, dado seu ponto de partida, não poderia ser suficiente para recusar a tese cartesiana da conceitabilidade clara e distinta de um ser pensante ao mesmo tempo em que negamos a existência dos corpos. A etapa da Crítica aos Paralogismos é, claro, uma condição necessária, pois se fosse possível passar do mero conceito de um ser pensante para sua independência em relação à existência de corpos, tal independência pertenceria analiticamente a qualquer ser pensante. Mas

ela não é suficiente, caso, ao invés do conceito de “ser pensante em geral”, se tomasse como ponto de partida o conhecimento indubitável de mim mesmo como existente.

Na Refutação do Idealismo Kant de fato parte da indubitabilidade da minha existência e dos meus próprios estados. Ele parte do que chama a consciência empiricamente determinada de si próprio: “a mera, mas empiricamente determinada, consciência da minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim” (B 275).

Aqui, a tentativa de comparação com Descartes torna-se mais complexa, dado o idealismo kantiano segundo o qual só temos acesso epistêmico aos nossos próprios estados enquanto aparências, tese não partilhada por Descartes. Apesar disso, parece-me bastante claro que Descartes pretende partir da consciência de, por exemplo, pensar isto ou aquilo ou de estar em dúvida, isto é, determinações de mim mesmo. E parece também claro que essas determinações, ainda que tenham o estatuto peculiar de serem indubitáveis no momento em que ocorrem, não são determinações necessárias do sujeito, mas contingentes, conhecidas empiricamente (embora com o estatuto especial de indubitabilidade no momento em que ocorrem). A partir daí, Descartes quer poder, abstraindo dessas determinações, obter uma concepção clara e distinta de si mesmo como ser pensante, uma representação do eu como ser pensante concebida clara e distintamente ao mesmo tempo que nega a existência de tudo o que é corpóreo.

O fator possivelmente limitador da crítica kantiana aqui diz respeito ao caminho adotado por Kant, para, a partir da consciência empiricamente determinada de minha própria existência concluir pela certeza dos objetos do sentido externo. O caminho, como vimos, consiste em procurar provar a dependência da determinação **no tempo** das minhas representações em relação a algo permanente. Independentemente de como interpretarmos o que significa aqui, para Kant, “consciência determinada no tempo”, o argumento cartesiano talvez pudesse partir de algo mais limitado, a saber, a indubitabilidade da minha existência e de meu estado independentemente de determinações temporais. Deixando de lado se esse é ou poderia ser o argumento cartesiano, essa possibilidade teria de ser considerada.

E, de fato, Kant considera essa possibilidade, embora, novamente, somente na segunda edição da *Crítica*, ao final da nova versão dos Paralogismos:

Se, pelo contrário, seguimos o procedimento analítico, em que o “eu penso”, como uma proposição que já encerra em si uma existência, serve de fundamento [...] e o decompõem para conhecer seu conteúdo (...) então as proposições da doutrina racional da alma não começariam pelo conceito de um ser pensante em geral, mas por uma realidade [efetividade (*Wirklichkeit*)] e a partir do modo como esta é pensada depois de abstraído tudo o que é nela empírico, deduzindo-se assim [...] o que corresponde a um ser pensante em geral (KrV B418-9).

Reconhecendo esse possível outro ponto de partida para a psicologia racional, Kant mobiliza tanto os resultados da crítica aos Paralogismos quanto da Refutação do Idealismo para defender que mesmo esse ponto de partida não permitiria em nada a determinação da natureza do ser pensante. Desenvolver essa continuidade desse diálogo entre Descartes e Kant será, contudo, uma continuação dessa homenagem pela continuidade do trabalho conjunto.

Referências Bibliográficas

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antonio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência**. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Eds.: Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1990. v. 17-18.

O projeto mecanicista cartesiano: a distinção real e a eliminação das qualidades reais e formas substanciais

Francisco Soares
Doutorando PPGLM/UFRJ

Grandes intérpretes da obra cartesiana já se dedicaram a investigar as razões de Descartes para defender a tese de que há uma distinção real entre as substâncias pensante e extensa¹. Via de regra, a pertinência e o alcance dessa tese são avaliados pelos resultados que dela são obtidos, a saber, (a) propriedades corporais não devem ser atribuídas à alma; (b) propriedades anímicas não devem ser atribuídas ao corpo; e (c) extensão e alma não são atributos de uma terceira substância. Segue-se daí a possibilidade de se interpretar eventos físicos exclusivamente a partir de leis mecânicas duras que não encontram lugar na descrição de eventos que envolvem a liberdade e inteligência humanas. Dada a descrição cartesiana da genealogia das formas substanciais e das qualidades reais, segundo a qual tais entidades seriam geradas pela mistura confusa e indevida de atributos corpóreos e anímicos, também tais princípios metafísicos escolásticos seriam eliminados.

Este artigo tem por objetivo apresentar uma possível reconstrução do projeto cartesiano, na qual a tese da distinção real entre as substâncias finitas terá lugar de destaque. Na primeira parte do artigo, serão avaliadas as tarefas filosóficas que motivam a obra de Descartes. Examinar-se-á, nesse momento, como e por que a tese da distinção real entre as substâncias finitas promete levar a cabo aquilo que é buscado ultimamente pelo projeto cartesiano. Na segunda parte do artigo, com base principalmente nas respostas oferecidas por Descartes a Arnauld, será reconstruída parte do raciocínio que conduz

¹Cf. GUEROULT, 2016, p. 522; ROCHA, 2006; ROZEMOND, 1998, p. 4; WILSON, 1978, p. 160.

vagarosamente à afirmação da tese da distinção real.

11.1 O projeto cartesiano das *Meditações Metafísicas*

E eu posso lhe confessar, e isso fica entre nós, que essas seis meditações contêm toda a fundamentação da minha física. Mas não o espalhe, pois isso pode tornar mais difícil aos defensores de Aristóteles de aprová-las. Eu espero que esses leitores gradualmente se acostumem com meus princípios, e reconheçam a verdade deles, antes que eles notem que esses princípios destroem os princípios de Aristóteles (Carta a Mersenne de 28 de janeiro de 1641 AT III: 298; CSKM: 173).

Não é a tese exposta na primeira frase do trecho, a saber, que a ciência metafísica busca, entre outras coisas, fundamentar uma física, que justifica a confissão silenciosa por parte de Descartes. É bem conhecida a analogia cartesiana da árvore com o conjunto de ciências, na qual é sugerido que a metafísica está para a física como as raízes de uma árvore estão para seu tronco (AT IX: 14). Tal como já foi observado pela literatura secundária, as exigências que Descartes impõe à metafísica –, estudo dos primeiros princípios ou causa primeira, ciência primeira – não são outras que aquelas cristalizadas pela tradição filosófica de inspiração aristotélica². Na segunda frase do trecho citado, começa a nos ser apresentado o porquê do segredo: dificilmente os defensores de Aristóteles (leia-se, daqui em diante, Escola ou escolásticos) dariam legitimidade a uma metafísica que estabelece uma física especificamente cartesiana. Impera, nessa interpretação, portanto, a premissa de que metafísicas distintas estabelecem físicas distintas. Dito isso, como artifício retórico, Descartes prefere esconder a relação de fundamentação que existe entre as *Meditações Metafísicas* e a ciência física que delas se deduziria. A última frase do trecho corrobora essa interpretação. Os princípios metafísicos cartesianos, na medida em que “destroem”, são contrários aos princípios metafísicos da Escola. Trata-se, em última análise, de uma disputa por princípios. Caberá ao exegeta das *Meditações Metafísicas*, portanto, a tarefa de estabelecer quais são os princípios metafísicos de cada uma das filosofias envolvidas na contenda e explicar o motivo deles serem contrários entre si.

Na carta a Clerselier de junho ou julho de 1646, Descartes sugere dois usos para o termo princípio: ou bem princípio indica as **noções comuns** ou princípios lógicos; ou bem princípio indica “um Ser cuja existência nos seja mais conhecida que a de qualquer outro, de forma que nos possa servir de **princípio** para conhecê-los” (AT IV: 443-5; Descartes, 2003, p. 38 - daqui em diante, princípio metafísico). Com relação aos princípios lógicos adotados por Descartes (AT VIIIA: 24)³ não parece haver nada de muito surpreendente que nos leve a assumir que o projeto cartesiano pretenda uma revolução ao nível lógico. Logo, parece mais promissora a leitura que pretende interpretar a revolução filosófica cartesiana a partir da hipótese de que princípio significa “um Ser”. Que a existência desse ‘ser’ “seja mais conhecida que a de qualquer outra”, trata-se aí de uma exigência que, na sequência da carta, Descartes limita ao primeiro princípio.

²Cf. BUZON; CARRAUD, 1994.

³No parágrafo XLIX dos *Principia*, Descartes apresenta certos princípios lógicos: Tudo que é tem uma causa; Princípio da não-contradição etc.

Em resumo: a existência do primeiro princípio deve ser conhecida antes da existência dos demais entes. Isso não significa, contudo, que outros ‘seres’ cuja existência é conhecida estejam expulsos do rol dos princípios metafísicos. Corrobora essa interpretação o fato de que, nessa carta, Descartes tanto atribui o privilégio de ser primeiro princípio à alma quanto alça Deus e os corpos ao posto de princípios metafísicos.

Mas a o que exatamente conduz a indicação cartesiana de que princípio significa ‘um ser cuja existência é conhecida’? Se transportarmos essa compreensão do termo ‘princípio’ para a nossa interpretação da revolução filosófica cartesiana, extraímos daí que a contenda teórica entre Descartes e a Filosofia da Escola está inserida no debate sobre a natureza das coisas que existem. Que há coisas, isso parece estar fora de questão⁴ – como será demonstrado na sequência do texto. Agora, o que de fato existe ou de quais coisas podemos afirmar a existência, isso é uma questão a ser disputada. Logo, resta identificar quais são as entidades às quais Descartes se opõe e quais são aquelas que a filosofia cartesiana adota no seu sistema. Nisso que segue, buscar-se-á estabelecer que, aos olhos de Descartes, são as qualidades reais e as formas substanciais os campeões da Escola na disputa pelo título de princípio metafísico.

Por exemplo, não sei de ninguém que não haja suposto a gravidade nos corpos terrestres; mas, ainda que a experiência nos mostre bem claramente que os corpos que nomeamos graves descem para o centro da terra, nem por isso conhecemos qual é a natureza do que nomeamos gravidade, isto é, da causa ou do princípio que os faz assim descer (AT IX: 8; Descartes, 2003, p.13).

Na primeira frase do trecho, Descartes admite que, aos seus olhos, a suposição da existência da gravidade nos corpos materiais se alastra por toda filosofia clássica. Não nos importa, aqui, averiguar quais seriam os verdadeiros defensores dessa posição contra a qual Descartes argumenta. Menos presunçosa, a nossa interpretação se restringirá àquilo que Descartes toma como tese de seu interlocutor. Tal como Descartes lê, parece que há um raciocínio abduutivo inválido no estabelecimento, por parte de seu interlocutor, da existência da gravidade. O raciocínio parece ser reconstruído por Descartes da seguinte maneira. A experiência demonstra que os corpos caem. Dado o princípio lógico, compartilhado entre ambos os lados da disputa, de que não há efeito sem causa, deve haver algo de real que explique o fenômeno da queda dos corpos. Chamemos, portanto, tal realidade ou princípio de gravidade. Noutras ocasiões, Descartes insere a gravidade dentro do conjunto das qualidades reais assumidas ao longo da história da filosofia⁵. Em defesa da leitura proposta acima, o uso do termo princípio para designar a gravidade, uma qualidade real, atesta a validade da hipótese segundo a qual a revolução filosófica cartesiana dos princípios busca rejeitar as qualidades reais assumidas como existentes pela Escola. Vejamos um segundo trecho, agora retirado de uma carta remetida a Mersenne em 26 de abril de 1643, onde essas impressões se confirmam.

⁴Essa leitura depende de uma leitura da dúvida metódica cartesiana segundo a qual o objetivo ali não é o de pôr em xeque a existência de todo e qualquer ente. Nesse sentido, a finalidade da dúvida deve ser lida desde outros interesses. Para adiantarmos o que será lido na sequência do artigo, é possível interpretarmos a dúvida como um argumento através do qual Descartes consegue provar a independência conceitual entre as ideias de corpo e alma.

⁵Cf. AT V: 222-223 (Carta a Arnauld, 29 de julho de 1648); AT III: 667 (Carta a Elizabeth, 21 de maio de 1643).

Minha principal razão para rejeitar tais qualidades reais é que eu não percebo que a mente humana tenha alguma noção, ou ideia particular, para concebê-las. Dessa forma, quando nós falamos sobre elas e reivindicamos suas existências, nós afirmamos alguma coisa que nós não concebemos e que nós mesmos não entendemos. A segunda razão é que os filósofos assumiram essas qualidades reais somente porque eles não imaginam que possam explicar todos os fenômenos da natureza de outro modo; mas eu entendo o contrário, que esses fenômenos são muito melhor explicados sem elas (AT III: 648-649 – tradução minha).

No trecho acima, Descartes oferece duas razões para a recusa da crença na existência das qualidades reais. A primeira e principal razão, compreendida nas duas primeiras frases da citação, é construída sobre a tese de que a mente humana não as concebe. Até aqui, com base exclusivamente nesse trecho, não são exatamente óbvios os argumentos cartesianos em defesa dessa tese. Ao contrário, parece que o argumento proposto por Descartes não cumpre com seus objetivos. Se a mente humana absolutamente não possuísse a ideia de uma tal entidade, não seria o caso de que ela nunca poderia ter afirmado a sua existência? Esse primeiro argumento, por exigir uma descrição mais aprofundada da genealogia epistêmica de tais ideias, será melhor analisado na sequência do texto. De todo modo, é flagrante que a querela entre Descartes e seus interlocutores concerne à existência de certas entidades metafísicas. Aos olhos cartesianos, não é seguro ‘reivindicar’ a existência de entidades como as qualidades reais.

A segunda razão para rejeição de tais qualidades recupera a tese, já vista na análise da citação anterior, da genealogia lógica de tais entidades: é a abdução o raciocínio que sustenta a afirmação da existência de tais seres. Motivada pelo raciocínio abdutivo, é retomada a tese da fundamentação metafísica dos eventos físicos. Ao fim e ao cabo, a explicação dos fenômenos físicos reside na natureza de certas entidades assumidas ou provadas metafisicamente. Dificilmente Descartes recusaria a forma lógica de um raciocínio abdutivo – como afirmado acima, não parece ser do interesse cartesiano uma reformulação ao nível lógico. Contudo, a abdução adversária mostra-se decepcionante na medida em que ele, Descartes, com base noutros princípios, promete uma explicação mais adequada para os mesmos fenômenos físicos.

No que se segue, veremos a descrição cartesiana da genealogia dos princípios metafísicos da Escola (qualidades reais e formas substanciais), oferecida em carta remetida ao abade de Launoy, 22 de julho de 1641. Também veremos a esperança que Descartes deposita na tese da distinção real entre a alma e o corpo, a qual, adequadamente interpretada, promete pôr fim aos princípios metafísicos escolásticos. Feito isso, passaremos à reconstrução de parte significativa do argumento cartesiano que estabelece a tese da distinção real.

A maior parte das pessoas tem dificuldade em notar a distinção que existe entre a alma e o corpo; uma vez que os primeiros julgamentos que nós fizemos na nossa infância, e desde então também a filosofia vulgar, nos acostumaram a atribuir ao corpo muitas coisas que não pertencem senão à alma, e a atribuir à alma muitas coisas que não pertencem senão ao corpo; e que eles misturam costumeiramente essas duas ideias de corpo e de alma na composição das ideias, quando formam as qualidades reais e formas substanciais, as quais, eu creio, devem ser inteiramente rejeitadas (AT III: 419; Descartes, 2013, p. 796 – tradução minha).

Esse trecho de carta é de maior importância para a compreensão das motivações cartesianas na rejeição das qualidades reais e formas substanciais. A frase que abre o trecho sugere a tese de que, por causas a serem expostas, há uma certa dificuldade no reconhecimento da distinção real que há entre o corpo e alma. Isso que explica tal dificuldade é apresentado na sequência do trecho. A nossa infância e a filosofia vulgarizada, isto é, aquela da Escola, popularizaram certos juízos nos quais propriedades corporais são atribuídas a alma, e vice-versa. Essa prática acaba por cristalizar um procedimento que se realiza à revelia da tese da distinção real. Por quê? Porque, se acaso a distinção real fosse observada, não passaria despercebido o erro categorial envolvido nessa prática. Logo, é a reiterada realização de um determinado procedimento atributivo, o qual nega a tese da distinção real, que torna esta pouco convincente. Formula-se por aí o seguinte dilema: ou bem aceitamos a distinção real; ou bem aceitamos a atribuição de propriedades corpóreas à alma e a atribuição de propriedades anímicas ao corpo.

Dito isso, ainda sobre o trecho acima citado, os dois seguintes pontos são dignos de nota. O primeiro deles é o de que Descartes oferece o mesmo tratamento genealógico para as qualidades reais e para as formas substâncias – o que explica a sua motivação em excluir ambas do rol dos princípios metafísicos. O segundo ponto é a própria descrição cartesiana para a genealogia epistêmica de tais princípios. Ambos, diz Descartes, seriam formados pela mistura das ideias de alma e corpo. Na ocasião em que replica às Objeções do Sexto Conjunto de Objeções, Descartes justifica a sua percepção de que os princípios metafísicos da escola são produzidos por uma mistura indevida de atributos corporais e anímicos⁶. No caso específico da gravidade, por exemplo, Descartes afirma que só é possível supor que a qualidade real pode direcionar corpos para lugares específicos se tal qualidade for concebida como possuindo uma propriedade típica do pensamento: projeção de fins. Ao mesmo tempo em que ostenta a capacidade de projeção de fins, típica de substâncias pensantes, esta qualidade real possuiria, aos olhos cartesianos, certas capacidades inegavelmente corpóreas: divisibilidade e mensurabilidade, por exemplo.

Se essa descrição é adequada à compreensão escolástica, isto não será objeto de investigação. É inegável, contudo, que o projeto mecanicista da física cartesiana procura excluir de seu horizonte filosófico explicações teleológicas para fenômenos físicos⁷. Essa tarefa, aos olhos de Descartes, exige a eliminação das qualidades reais e formas substanciais, isto é, que não mais se atribua ao corpo propriedades anímicas; ou propriedades corporais à alma; ou que propriedades corporais e anímicas sejam atribuídas a uma terceira e mesma substância. Tal interdição, dada a contrariedade das teses, é promovida pela teoria cartesiana da distinção real. Na próxima seção, veremos com

⁶ “Mas, o que torna mais evidente que esta ideia da gravidade foi tirada em parte dessa que eu tenho de meu espírito é que eu pensava que a gravidade carregava os corpos em direção do centro da terra, como se ela tivesse em si qualquer conhecimento desse centro: pois certamente, não é possível que isso se faça sem conhecimento, e, onde quer que haja conhecimento, é necessário que exista espírito. Contudo, eu atribuí ainda outras coisas a essa gravidade, que não podiam ser entendidas do espírito: por exemplo, que ela era divisível, mensurável etc”. (AT IX: 241 – tradução minha)

⁷ Cf., por exemplo, o artigo XXVIII dos *Principia*.

maiores cuidado como exatamente a tese da distinção real impossibilita a mistura de atributos anímicos com atributos corporais.

À guisa de conclusão, antes de passarmos à análise dos passos argumentativos envolvidos na tese da distinção real entre as substâncias finitas, proponho o seguinte resumo dessa seção. Vimos que o projeto cartesiano busca uma revolução filosófica dos fundamentos da física, isto é, uma reviravolta no plano dos princípios metafísicos ou uma disputa acerca da determinação de quais tipos de entidades que ultimamente existem. Vimos, além disso, que, aos olhos de Descartes, o conceito através do qual as entidades escolásticas (forma substancial e qualidade real) são concebidas é forjado a partir da mistura das ideias de alma e corpo. Logo, se é demonstrado, com a tese da distinção real, que há um erro categorial na atribuição de conceitos anímicos ao corpo, ou vice-versa, tais entidades poderão ser rejeitadas na explicação de fenômenos físicos.

11.2 O raciocínio em defesa da distinção real nas *Meditações*

Se é verdade, com base no que foi visto acima, que os princípios metafísicos da escola são conceitualmente gerados a partir de uma mistura de atributos anímicos e corpóreos, a interpretação da tese da distinção real que se segue deverá ter por agenda a defesa das seguintes teses: (a) propriedades anímicas não podem ser atribuídas ao corpo; (b) propriedades corpóreas não podem ser atribuídas à alma; e (c) corpo e alma não podem ser atributos de uma terceira e mesma substância. Na sequência, buscarei sustentar a tese da distinção real com base nisso que a Margaret Wilson (1978, p. 162-3) chama de “argumento epistemológico”. Assim como qualquer argumento *a priori* e epistêmico em prol da existência de Deus, este argumento busca passar do modo como determinadas realidades objetivas são concebidas para o modo como as coisas, representadas pelas ideias respectivas, são ou existem formalmente⁸.

A leitura sugerida pela Wilson reproduz fielmente o raciocínio de Descartes, para quem,

nós não podemos ter nenhum conhecimento das coisas, a não ser por suas ideias que são concebidas por nós, e que, por consequência, nós não devemos julgar sobre isso senão através dessas ideias. Inclusive, nós devemos pensar que tudo isso que repugna a essas ideias é absolutamente impossível e implica contradição (AT III: 476 – tradução minha).

Parece não haver nada de muito surpreendente na regra metodológica de Descartes – o que poderia haver de mais sensato do que exigir uma clareza conceptual antes de uma investigação científica ou filosófica? Contudo, embora tenha ares de ser filosoficamente neutra, tal regra talvez esconda um pesado comprometimento metafísico. Na ocasião em que debate com Caterus sobre a validade da prova ontológica da existência de Deus, por exemplo, vemos seu interlocutor rejeitar o raciocínio cartesiano na medida em que este depende da aplicação do princípio de causalidade à ideia de Deus. Ora, se se

⁸Parece-me, com base na própria letra do texto cartesiano, que o raciocínio em prol da tese da distinção real é de fato construído sobre uma espécie ‘argumento epistemológico’. Cf. Prefácio do autor ao leitor, 4º parágrafo e AT III: 474 (carta a Gibieuf, 19 de janeiro de 1642).

considera que o conteúdo das ideias não têm realidade – tal como Caterus o faz –, não faz sentido exigir uma causa para a ideia de Deus. Portanto, dada as especificidades da teoria cartesiana das ideias, pode ser que a regra metodológica sugerida por Descartes esteja comprometida com pesadas teses metafísicas⁹.

A regra metodológica seguida por Descartes, se aplicada ao seu raciocínio em prol da distinção real, traz implicações hermenêuticas que não podem ser ignoradas. Dita-nos a metodologia cartesiana: primeiro deve ser avaliado “isso que repugna a essas ideias”. Realizada essa etapa, estamos aptos a investigar se as coisas *in re*, isto é, em sua realidade formal, são tais como nós as concebemos. O texto que segue será dedicado à primeira etapa do raciocínio em defesa da distinção real. Logo, limitarmos-nos-emos à demonstração da independência entre os conceitos de corpo e alma e como tal independência interdita a mistura, *in anima*, de propriedades entre elas. Como veremos, é na faculdade da negação ou exclusão¹⁰ que reside a demonstração cartesiana da independência conceitual entre corpo e alma. Não serão analisados aqui, contudo, os argumentos cartesianos em defesa da tese de que, *in re*, as coisas se passam tal como nós as concebemos. Esse segundo passo do raciocínio exigiria, para sua justificação, a análise cuidadosa da tese cartesiana segundo a qual Deus garante a veracidade de nossas percepções claras e distintas.

Como garantir que duas ideias ou conceitos são de fato independentes? Essa é a difícil tarefa do cartesianismo. Tal empreendimento parece exigir uma clarividência mental que ultrapassa as capacidades limitadas da razão humana. Não por acaso, esse passo da prova da distinção real não foi ignorado pelos objetores das *Meditações*. Arnauld, no Quarto Conjunto de Objeções, queixa-se do critério usado por Descartes na Segunda Meditação para justificar a independência do conceito de alma com relação ao conceito de corpo. Segundo Arnauld, do fato de que é possível negar certos atributos próprios ao corpo na ocasião em que se concebe alma, disso não se segue que o conceito de alma não envolva nenhuma propriedade corpórea¹¹. O máximo que isso prova é o fato de que é possível adquirir certo conhecimento da alma, isto é, de alguns de seus atributos, sem fazer apelo a outros atributos aparentemente corporais. Talvez, diria Arnauld, ao se produzir um conceito de alma deixando de lado certos atributos corporais, o próprio conceito de alma torna-se inadequado ou incompleto. Logo, a conclusão desejada por Descartes parece exigir o conhecimento prévio e exaustivo de todos os atributos anímicos.

Dado que o próprio Descartes recusa a possibilidade de que a mente finita tenha um conhecimento prévio e exaustivo de todos os atributos do que quer que seja, a prova da distinção real deve estar assentada sobre outra base. A tese de que a mente finita

⁹ Isso, contudo, não será analisado nesse artigo.

¹⁰ Sigo, por isso, a interpretação secundária que observou a necessidade, para o estabelecimento da tese da distinção real, da compreensão cartesiana da faculdade da negação. Muitas coisas foram produzidas sobre o assunto. Contudo, o trabalho mais extenso e dedicado sobre o assunto é a dissertação de BARBOSA (2012). Cf. além disso, MURDOCH (1994); SKIRRY (2004); e SAINT-GERMIER (2016).

¹¹ “Porém, eu vejo que daí resulta somente que eu posso adquirir algum conhecimento de mim mesmo sem o conhecimento do corpo. Porém, que este conhecimento seja completo e inteiro, de maneira que eu esteja assegurado que não me engano, quando excluo o corpo de minha essência, isto ainda não me é inteiramente manifesto” (AT IX: 157; Descartes, 1979, p. 326 - tradução minha).

possa ter um conhecimento perfeito ou completo é recusada por dois argumentos. O primeiro deles é o de que parece irracional e arrogante pressupor que a mente finita se eleve ao nível da potência infinita e criadora de Deus. Ora, se é Deus quem responde ultimamente pela criação de tudo que há, esse argumento de fato procede. Afinal, supor o conhecimento exaustivo da totalidade das propriedades de um objeto criado por Deus é assumir que as capacidades criativas divinas estão reguladas desde a limitação do intelecto finito. O segundo argumento, por sua vez, apela para a incapacidade de a própria a mente finita determinar se possui ou não o conhecimento de todas as propriedades de um certo objeto científico. Ou seja, Descartes está apelando para a intuição de que sempre podemos descobrir uma nova propriedade de um objeto qualquer. Nesse sentido, aos olhos de Descartes, não há resposta adequada à pergunta: como você, cientista, prova que esgotou as propriedades de seu objeto investigativo? Em suma, com o primeiro argumento, Descartes coloca em xeque a própria possibilidade de um tal conhecimento; enquanto pelo segundo argumento, assumindo tal possibilidade, Descartes questiona a hipótese de que alguém prove possuir um tal conhecimento¹².

Negada a possibilidade de um conhecimento humano que seja perfeito e pleno com relação a um objeto qualquer, o que justifica a tese cartesiana da distinção real entre corpo e alma? Ao responder a Arnauld, Descartes distingue os termos ‘perfeito’ e ‘completo’ – os quais, em Arnauld, eram usados sem maiores cuidados e discriminações¹³. Perfeito, diz Descartes, é nota característica do conhecimento divino, a saber, aquele conhecimento exaustivo de todas as propriedades de um objeto qualquer. Agora, diz-se que um conhecimento é completo quando seu objeto é tal que é “concebida[o] por si e distinta[o] de qualquer outra [coisa]” (AT VII: 221). Embora pareçam duas as características de um conhecimento completo, ‘perseidade’ e ‘distinção de qualquer outra coisa’ não sugerem duas qualidades diferentes. Dito isso, daqui em diante, completude será entendida como perseidade do objeto concebido.

Ao analisar o que significam clareza e distinção, Descartes define a primeira em termos do estado de atenção do sujeito cognoscente frente a um conteúdo mental qualquer e a segunda em termos da absoluta independência ou perseidade do conteúdo concebido com relação a qualquer outro conceito¹⁴. Se é o caso que (i) a completude é entendida como perseidade de um conteúdo ou realidade objetiva e (ii) a perseidade é o mesmo que a distinção conceitual, podemos dizer que o conhecimento completo é o conhecimento distinto. Uma vez que não há conhecimento distinto que também não seja claro¹⁵, completude parece significar o mesmo que clareza e distinção. Como veremos mais adiante, é de grande utilidade interpretar as propriedades da clareza e distinção desde a noção de perseidade, visto que é justamente a tese da perseidade da ideia de substância que permitirá Descartes negar a possibilidade de que alma e corpo

¹²Cf. AT VII: 220.

¹³Cf. AT VII: 221.

¹⁴Diz Descartes no parágrafo 45 dos *Principia*: “Clara chamo àquela [percepção] que está manifestamente presente a uma mente atenta (...). Distinta, porém, é aquela [percepção] que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absoluta-mente nada mais contém em si além do que é claro” (Descartes, 2002, p. 61).

¹⁵Cf. a citação acima.

sejam atributos de uma terceira substância.

Essa compreensão traz certas implicações para o sistema cartesiano. Dada a econômica ontologia de Descartes, na qual só há substâncias e modos, uma vez que os modos não podem ser percebidos sem as substâncias de que são modos, é absolutamente contraditória a hipótese de que haja um conhecimento completo, isto é, claro, distinto e *per se*, de uma modalidade da substância. Se, porventura, há textos nos quais Descartes contradiga sua própria ontologia, caberá ao intérprete analisar o contexto de modo a evitar um desmoronamento interno do sistema.

Descartes parece assumir como suas as teses de que as substâncias podem ser percebidas sem os modos, mas que, ao contrário, os modos não podem ser percebidos sem a substância de que são modos¹⁶. É exatamente por isso que, para Arnauld, Descartes afirma que “por **uma coisa completa**, eu não entendo outra coisa que uma substância revestida de formas, ou atributos, que bastem para me fazer reconhecer que se trata de uma substância” (AT VII: 221-222). Embora essa citação pareça contradizer a tese segundo a qual a substância é concebível sem os seus respectivos modos, é possível defender a coerência do sistema cartesiano. Duas leituras diferentes podem ser utilizadas para esse objetivo. A primeira delas buscaria acentuar a identidade entre a substância e um de seus respectivos atributos, a saber, aquele que indica seu atributo essencial. Uma outra possibilidade é a de distinguir ‘independência conceitual’ de ‘ordem epistêmica’. O modo não pode ser concebido independentemente da substância de que é modo porque em seu conceito está presente o conceito da sua respectiva substância. Isso, entretanto, parece bastante diferente de dizer que a existência da substância pensante finita é conhecida a partir de um de seus atos ou modos de ser.

À parte a pequena digressão acima, podemos dizer que é cartesiana a tese que segue: “por uma coisa completa, eu não entendo outra coisa que uma substância”¹⁷. Vejamos outro trecho da réplica cartesiana às Objeções de Arnauld, no qual essa tese reaparece,

[e]u confesso que nisto me parece haver uma contradição: que determinadas coisas sejam substâncias, isto é, coisas que subsistem por si, e que essas mesmas coisas sejam também incompletas, isto é, coisas que não podem subsistir por si (AT VII: 222 – tradução minha).

Com base nesse trecho e no que foi dito acima, podemos afirmar que os termos ‘substância’, ‘completude’ e ‘perseidade’ pertencem a um mesmo universo semântico. É exatamente essa comunidade semântica que explica a contradição apontada por Descartes no trecho citado. Acerca disso, um pequeno aspecto desse último trecho merece ser destacado. Se é verdade, como vimos, que a completude de um conceito diz respeito à perseidade de sua realidade objetiva, Descartes, ao tratar da substância, parece emprestar a ela uma nuance própria. O que significa dizer, junto ao trecho citado, que

¹⁶No parágrafo 61 dos *Principia*, lê-se o seguinte: “A primeira [distinção modal] é conhecida a partir da consideração de que podemos perceber claramente uma substância sem o modo que dizemos diferir dela, mas não podemos, inversamente, entender esse modo sem a mesma” (Descartes, 2002, p. 79). Já em seu comentário às teses de Regius, Descartes diz o seguinte: “Como eu expliquei acima, a natureza de um modo é tal que ele não pode ser entendido completamente ao menos que o conceito da coisa de que ele é modo esteja implicada em seu próprio conceito” (AT VIII B: 355).

¹⁷Cf. citação acima.

substâncias são “coisas que subsistem por si”? Talvez seja o caso que a perseidade própria à substância não seja a da realidade objetiva, mas aquela da realidade formal.

Uma vez que o nosso interesse, nesse momento, é investigar o raciocínio cartesiano para a independência conceitual entre alma e corpo, pouco nos importa se o termo ‘substância’ possui uma carga ontológica que não se encontra nos termos ‘completude’ e ‘perseidade’. Se (i) o projeto mecanicista cartesiano exige a independência formal de alma e corpo; e se (ii) por substância designamos não conceitos, mas realidades formais que existem *per se*, logo o que está sendo buscado é a demonstração de que tanto a alma quanto o corpo são substâncias. Antes disso, contudo, dada a regra metodológica cartesiana, segundo a qual uma investigação ao nível dos conceitos deve preceder qualquer investigação científica acerca das coisas elas mesmas, é o argumento para a perseidade ou completude dos conceitos de alma e corpo que deve ser perseguido de início.

A objeção de Arnauld a Descartes ainda reclama resposta: como garantir a independência entre conceitos? Vimos que Descartes busca justificar a independência conceitual pela completude ou perseidade do(s) conceito(a) analisados. Isto é, podemos dizer que o conceito de alma é independente do conceito de corpo porque o conceito de alma é completo ou *per se*. Essa solução para o problema de Arnauld parece promissora: se é demonstrado que o conceito de alma é concebível por si, parece que podemos afirmar que ele independe de qualquer outro conceito.

Contudo, pode ser o caso que, ao realizar tal procedimento, o conceito de alma assim engendrado seja um conceito inadequado ou impossível. Há momentos em que Descartes parece afirmar, contrariando o que ele mesmo prega alhures em sua obra, que é possível perceber o modo à parte da substância de que esse modo é modo – ou seja, supostamente perceber distinta e completamente um modo. Essa descrição é de maior importância na medida em que é a partir dela que poderemos entender a resposta cartesiana à objeção de Arnauld. Segundo Descartes, até é possível conceber o modo independentemente da substância de que é modo, mas isso é realizado “*per abstractionem intellectus*, isto é, dirigindo meu pensamento de uma parte disso que está compreendido nesta ideia mais ampla, para me aplicar mais e me tornar mais atento a outra parte¹⁸. Via de regra, tal capacidade de abstração acaba por tornar a ideia em “não completa ou *inadaequata*”¹⁹. Segundo Descartes, pretender conceber um modo sem a substância de que esse modo é modo equivale a pretender conceber uma montanha sem um vale. Ainda que se conceda uma tal possibilidade – o que, aliás, já parece um exagero –, com esse processo abstrativo perde-se algo de essencial ao conceito de montanha.

Quando Arnauld afirma que a distinção real cartesiana parece exigir um conheci-

¹⁸ “Ainsi, pour savoir si mon idée n’est point rendue non complète, ou *inadaequata*, par quelque abstraction de mon esprit, j’examine seulement si je ne l’ai point tirée, non de quelque chose hors de moi qui soit plus complète, mais de quelque autre idée plus ample ou plus complète que j’aie en moi, et ce *per abstractionem intellectus*, c’est à-dire, en détournant ma pensée d’une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour appliquer d’autant mieux et me rendre d’autant plus attentif à l’autre partie” (Descartes, 2013, v. II, p. 793; AT III: 474-475).

¹⁹ *Idem*

mento exaustivo de todos os atributos das substâncias envolvidas, o que está sendo assinalado é o fato de que Descartes poderia estar fundamentando a distinção real na faculdade abstrativa. Ou seja, talvez fosse o caso de que, por uma *abstractionem intellectus*, a mente finita concebesse a alma de maneira “não completa ou *inadaequata*”. É exatamente por isso que Descartes afirma que a distinção real está fundada numa outra faculdade, a saber, a faculdade da negação ou exclusão. Como afirma Descartes numa das cartas a Mesland: “Há uma grande diferença entre **abstração e exclusão**” (AT IV: 120).

Na sequência, segue um trecho de uma das cartas remetidas por Descartes a Gibieuf, na qual a faculdade da exclusão é detidamente analisada.

Mas, a ideia de uma substância extensa e figurada é completa, porque posso concebê-la inteiramente sozinha, e negar dela todas as outras coisas das quais tenho ideias. Ora, me parece bastante claro que a ideia que eu tenho de uma substância que pensa é completa dessa maneira, e que eu não tenho nenhuma outra ideia que a preceda em meu espírito, e que lhe esteja de tal maneira conjugada que eu não as possa bem conceber ao negá-las uma da outra (AT III: p. 475-476 – tradução minha).

No início da primeira frase, lemos a clássica tese de que a ideia de uma substância é completa. Embora haja a possibilidade acima mencionada de que substância e completude não sejam termos inteiramente sinônimos, uma vez que se trata aqui da **ideia de substância**, podemos sem prejuízo entendê-los como equivalentes. Para explicar a motivação de tomar a ideia da substância extensa como completa, Descartes introduz a tese de que a perseidade explica (porque/ *à cause que*) a completude. Afinal, podemos conceber a substância “inteiramente sozinha”. Reencontramos, portanto, nessa carta, todo o aparato terminológico utilizado por Descartes na resposta à objeção de Arnauld. Mais do que isso, encontramos um elemento novo que explica o expediente por meio do qual identificamos ideias completas, a saber, negar desta ideia “todas as outras coisas das quais tenho ideia”. O mesmo método pode ser estendido para o caso do conceito de substância pensante. Ao realizá-lo, veremos que a ideia de alma ou pensamento – tal como qualquer outra ideia de substância – é primeira ou primitiva, isto é, que não há “nenhuma outra ideia que a preceda”.

Eis, enfim, um critério a partir do qual é possível estabelecer a independência entre conceitos: se o conceito do objeto X é concebível sem contradição enquanto se nega dele o objeto Y, isto significa que o conceito X independe do conceito Y. Agora, se a ideia de substância exige que sua realidade objetiva seja concebível “inteiramente sozinha” ou *per se*, segue-se a necessidade de que essa ideia seja concebível sem contradição enquanto todas as demais ideias com a qual a mente finita conta são negadas.

Que é esse o argumento cartesiano, disso podemos estar convencidos. Como vimos, em diferentes momentos de sua obra, Descartes impõe a exigência de que os conceitos de substâncias sejam concebidos *per se*. E como testemunham as duas maiores obras cartesianas, *Meditações* e *Principia*²⁰, a operação da negação parece estar envolvida no próprio ato da dúvida. Por quê? Porque, nas palavras de Descartes, “o menor motivo

²⁰Cf. Artigo VII dos *Principia*; o trecho das *Meditações* que confirma a leitura acima proposta será analisado na sequência imediata.

de dúvida que eu nelas [nas coisas] encontrar bastará para me levar a rejeitar todas” (AT IX: 14; CP, 1973, p.93). Que esse é o expediente por meio do qual Descartes espera demonstrar a distinção real, isso se confirma pelo texto da Sinopse das *Meditações*:

Na Segunda Meditação, a mente, no uso de sua própria liberdade, ao supor que não existem todas as coisas sobre cuja existência possa duvidar o mais minimamente, percebe que é impossível que ela mesma, entretantes, não exista. O que é de suma utilidade, pois que, desse modo, distingue facilmente o que pertence a ela, como natureza intelectual, do que pertence ao corpo (AT IX: 9).

Vê-se, pelo trecho, a ligação entre a faculdade da negação e a dúvida e, em seguida, a utilidade dessa operação para a fundamentação da distinção real²¹. Como veremos, será de grande utilidade vincular a faculdade da negação à dúvida, pois, dessa forma, evitaremos uma objeção óbvia que poderia ser direcionada ao raciocínio cartesiano. Parece razoável que, se uma realidade objetiva pode ser negada de uma segunda realidade objetiva sem contradição, isso mostra que esta última independe daquela. Agora, o que Descartes precisa mostrar é que a ideia de alma ou corpo é uma ideia que pode ser concebida “inteiramente sozinha”. Será que é possível negar de uma única realidade objetiva cada uma das demais realidades objetivas que concebemos? *Prima Facie*, o experimento não parece nem um pouco plausível. Afinal, tal trabalho parece infinito e inexequível. Pois, sua realização exige que se negue, isto é, que se mostre a dubitabilidade, de cada objeto concebido.

Ora, o próprio Descartes reconhece a impossibilidade formal de se duvidar de cada objeto particular, “o que seria um trabalho infinito” (AT IX: 14; CP 1973, p. 93). Nesse sentido, ao contornar essa dificuldade e tornar a dúvida universal, a estratégia cartesiana mostra como é possível estender a faculdade da negação para todas as realidades objetivas. Com a motivação de tornar a dúvida universal, Descartes a conduz até os alicerces do edifício, isto é, àquilo que justifica a crença em tais objetos. Se é caso que “tudo o que recebi (...) aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos”, se se demonstra que é possível conceber a alma enquanto se duvida das faculdades sensíveis, chega-se aí a um conhecimento claro, distinto, *per se* e completo da alma.

Poder-se-ia argumentar que, quando a alma é assim apreendida, a ideia que daí resulta é concebida, não *per se*, mas à revelia somente daquilo que é material. E a justificava para tal tese seria a seguinte. As faculdades sensíveis de conhecimento só apreendem aquilo que é sensível e material: a visão vê a cor; o paladar sente o doce; a audição escuta o agudo etc. Se as coisas se passam dessa maneira, pode ser o caso de que certas realidades objetivas (Deus, Anjos e outras almas finitas, por exemplo) não tenham sido colocadas em dúvidas e, por consequência, não teriam sido negadas do conceito de alma. Dessa forma, embora possamos garantir que o conceito de alma independe do conceito de corpo, não podemos garantir a perseidade do conceito de alma.

E qual a importância, para o projeto mecanicista cartesiano, de se assumir a perseidade dos conceitos alma e corpo? Por que não é o suficiente para a rejeição das

²¹Vê-se por aí o real motivo da dúvida ser dita metódica. Diferente das motivações céticas para a dúvida sistêmica, a dúvida cartesiana possui um objetivo gnosiológico bem definido: provar a independência conceitual de determinadas realidades objetivas.

formas substanciais e qualidades reais a afirmação da independência conceitual entre corpo e alma? Parece que, sem assumir a perseidade de tais conceitos, dificilmente Descartes pode mostrar a improcedência da genealogia dos conceitos das entidades metafísicas escolásticas. Se é verdade que nossas ideias de forma substancial e qualidade real são forjadas desde uma mistura indevida entre os conceitos de corpo e alma, um escolástico poderia argumentar em defesa de tal mistura ao supor a existência de uma terceira substância da qual corpo e alma são modos ou acidentes. Isto é, ainda que a independência conceitual entre corpo e alma garanta que um não seja atributo do outro, fica aberta a possibilidade de que ambos sejam atributos de uma terceira e mesma substância. Tal como Descartes afirma nos *Principia*, o segundo tipo de distinção modal “é conhecida a partir da consideração de que podemos, é verdade, chegar ao conhecimento de um modo sem o outro e vice-versa” (Descartes, 2002, p. 79). Ora, fica dessa maneira justificado, aos olhos da Escola, como seriam geradas tais entidades; e fica também justificado o porquê, aos olhos de Descartes, da necessidade de se demonstrar a perseidade dos conceitos de corpo e de alma.

Se é verdade, portanto, que os conceitos de alma e corpo são concebíveis “inteiramente sozinhos” ou *per se*, segue-se que a negação dos dados ou realidades objetivas provenientes “dos sentidos ou pelos sentidos” tem alcance universal. Surge daí a difícil missão de mostrar que Descartes está justificado em afirmar que não há nenhum conteúdo mental que tenha ficado de fora da dúvida metódica. Aqui, ao menos duas leituras parecem plausíveis. A primeira delas, acentuando o caráter contextual e histórico da obra de Descartes, afirmaria que o interlocutor cartesiano é justamente essa personagem ou espantalho que entende que “tudo o que recebi (...) aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos” e que não há “nenhuma ideia em meu espírito que não tivesse antes passado pelos meus sentidos” (AT IX: 60; CP 1973, p. 140). Ora, ainda que possa haver realidades objetivas imateriais que nunca foram oferecidas diretamente aos sentidos, é pelos sentidos que, de alguma forma, podemos apreendê-las. A grande dificuldade dessa interpretação é dar provas da tese explicitamente citada segundo a qual são os sentidos que respondem por toda e qualquer ideia com a qual a mente finita possa contar. Será necessário demonstrar, por exemplo, como é possível derivar a ideia de Deus por meio da existência de objetos materiais que são conhecidos sensivelmente.

Há, ainda, uma segunda interpretação do texto cartesiano, um pouco mais estruturalista em sua metodologia, que também promete se esquivar do problema acima proposto. Caso Descartes demonstre que não há nenhuma faculdade oculta de conhecimento que esteja sendo ignorada na avaliação das origens de nossos conceitos, ele estará justificado em afirmar que não há nenhuma ideia que tenha ficado de fora no processo da dúvida metódica. Tal interpretação terá a difícil missão de (i) demonstrar quais são exatamente as faculdades de conhecimento e (ii) estabelecer que não pode haver nenhuma outra faculdade de conhecimento para além dessas que foram demonstradas²².

Não obstante as dificuldades envolvidas na tese da perseidade dos conceitos de alma e corpo, o texto cartesiano deve superá-las para pode concluir: “facilmente supomos

²² Isso, contudo, não poderá ser realizado aqui. Seria necessário avaliar como Descartes consegue concluir: “Essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa” (AT IX: 63; CP 1973, p. 143).

que nenhum Deus exista, nenhum céu, nenhum corpo (...), mas nem por isso [supomos] que nós, que pensamos tais coisas, nada sejamos (Descartes, 2002, p. 27). Descartes tem por evidente que, para provar a perseidade do conceito de alma, até o conceito de Deus dele deve ser negado. Vejamos, já com o objetivo de concluir, como da perseidade dos conceitos de alma e corpo, Descartes consegue estabelecer as bases para sua física mecanicista e excluir as entidades metafísicas da Escola.

Na ocasião em que discute as teses propostas por Regius, Descartes apresenta e recusa a seguinte tese de seu antigo seguidor:

No segundo artigo, ele começa questionando a qual gênero pertence a alma racional, e afirma: ‘A natureza das coisas parece deixar em aberto a possibilidade de que a alma humana seja uma substância ou um modo da substância corporal’ (AT VIII B: 348).

Se é pela mistura de atributos anímicos e corporais que os conceitos de qualidade real e forma substancial são engendrados, é de se esperar que Descartes recuse a possibilidade lógica de tal mistura. A tese de Regius, desde a perspectiva teórica do cartesianismo, pode ser traduzida nos seguintes termos: o fato de que a alma é pensada per se não significa que ela não possa ser pensada como modo ou acidente de uma outra substância. É mais ou menos esse o problema que ficou conhecido na literatura secundária como “premissa do atributo essencial”²³. Por que uma única substância, por exemplo o corpo, não pode contar com dois conceitos/atributos completos/essenciais ou dois conceitos que podem ser concebidos “inteiramente sozinhos”?

Tal como veremos na sequência, a justificativa e a resposta para esse problema devem ser procuradas desde a tese da perseidade dos conceitos de alma e corpo – a qual é demonstrada, como vimos, a partir da tese da faculdade da negação ou da dúvida metódica. Diz Descartes na sequência imediata do trecho citado acima,

Essa afirmação envolve uma contradição, tal qual se ele tivesse dito: ‘A natureza das coisas deixa em aberto a possibilidade que uma montanha exista, seja com, seja sem o vale’ (...). A impossibilidade de existir sem o vale é parte da natureza de uma montanha; e, na mesma medida, pertence à natureza da mente humana que isso seja o que isso é, viz. que isso seja uma substância (se isso é uma substância), ou um modo de uma coisa corporal (se tal isso for) (AT VIII B: 348).

A resposta cartesiana faz apelo à distinção entre modo e substância. Por natureza, uma ideia de substância é completa e *per se*, isto é, sua definição não faz referência a nenhuma outra realidade. Ora, pretender que a alma seja modo da extensão é assumir que seu conceito depende do corpo para ser concebido. Eis aí a contradição observada por Descartes: o que é por natureza modo nunca poderá pretender a posição de substância, e vice-versa. Sem a premissa da *perseidade* dos conceitos de substância, dificilmente Descartes poderia traçar uma linha segregadora entre modos e substâncias. Dito isso, ficam justificadas motivações de Descartes para recusar que a alma seja concebida como atributo corporal e o corpo como atributo da alma. É pela mesma razão, inclusive, que

²³Toda a história dessa querela é reconstruída no artigo da professora Lia Levy (2011), O conceito cartesiano de atributo essencial.

fica rejeitada a possibilidade de uma terceira substância que possuiria a alma e o corpo como modos ou atributos. Tal assumpção dependeria – tal como a pretensão de atribuir a alma ao corpo – de tomar como modo isso que é de natureza substancial. Em última análise, é a tese da perseidade dos conceitos de alma e corpo que justifica a recusa das formas substanciais e qualidades reais, isto é, das entidades escolásticas cujos conceitos dependem de uma mistura indevida entre atributos anímicos e corporais.

11.3 Conclusão

Nesse artigo, buscamos apresentar uma possível motivação para a tese cartesiana da distinção real entre a substância pensante e a substância extensa. Segundo a leitura desenvolvida, Descartes tem esperanças de que, com a demonstração da distinção real, eliminar-se-ia a crença na existência de qualidades reais e formas substanciais. Aos olhos de Descartes, tais entidades são forjadas pela filosofia da Escola a partir de uma mistura indevida entre os atributos corporais e anímicos. É justamente a possibilidade de uma tal mistura que a tese da distinção real parece colocar em xeque. No horizonte dessa disputa entre o cartesianismo e a filosofia escolástica, foi apresentada uma possível reconstrução de parte do argumento cartesiano em prol da tese da distinção real. Segundo a interpretação aqui apresentada, a justificativa última para a tese da distinção real deve ser lida desde a exigência cartesiana de que os conceitos de alma e corpo sejam concebíveis per se ou inteiramente sozinhos. Tal exigência, por sua vez, conduzirá a investigação até a descrição cartesiana da faculdade da negação ou exclusão.

Referências Bibliográficas

BARBOSA, Maria Cecília de Cerqueira. **As operações intelectuais de abstração e exclusão na metafísica de Descartes**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BUZON, Frédéric de; CARRAUD, Vincent. *Descartes et les Principa II*. Paris: Presses Universitaires, 1994.

DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

DESCARTES, René. *Méditations Métaphysique*. Traduction: Jean-Marie Beysade et Michelle Beyssade. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

DESCARTES, **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antônio de Almeida (coord.), Raul Landim Filho; Ethel Menezes Rocha; Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. **Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia**. Tradução: Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DESCARTES, René. **Correspondance**. *Éditée et Annotée par Jean-Robert Armogathe*. Paris: Editions Gallimard, 2013. v. 1 e 2.

GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. Tradução: Érico Andrade. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

LANDIM, Raul Ferreira. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

LEVY, Lia. O conceito cartesiano de atributo principal. In: ROCHA, Ethel Menezes; LEVY, Lia (orgs.). **Estudos de Filosofia Moderna**. Porto Alegre: Linus: CAPES, 2011, pp. 69-80.

MURDOCH, Dugald. *Exclusion and Abstraction in Descartes' Metaphysics*. **The Philosophical Quarterly**, v. 43, n. 170, p.38-57, 1993.

PIERRE, Saint-Germier. *Conceivability, inconceivability and cartesian modal epistemology*. **Synthese**, v.195, p. 4785-4816, 2016.

ROCHA, Ethel Menezes. **Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes**. Curitiba: Kotter, 2016.

ROCHA, Ethel Menezes. Dualismo, Substância e Atributo Essencial no Sistema Cartesiano. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2006.

ROZEMOND, Marleen. **Descartes's Dualism**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SAINT-GERMIER, Pierre. *Conceivability, inconceivability and cartesian modal epistemology*. **Synthese**. V. 195, p. 4785-4816, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/28345789/Conceivability_Inconceivability_and_Cartesian_Modal_Epistemology. Acesso em: 28 set. 2022.

SKIRRY, Justin. *Descartes' Conceptual Distinction and its Ontological Import*. **Journal of History of Philosophy**, v. 42, n. 2, p. 121-144, 2004.

WILSON, Margaret Dauber. **Descartes**. London and New York: Routledge, 1978.

A abordagem metafísica da eucaristia em Descartes

Cínthia Tornelli de Oliveira Barbosa
Doutoranda PPGLM/UFRJ

Trinta anos após a propagação das 95 Teses de Lutero, as quais fortaleceram anos de tentativas de reforma, a Igreja se reuniu no Concílio de Trento (1545-1563) para estabelecer o conjunto das doutrinas que deveriam permanecer firmes contra os desacordos do protestantismo efervescente. À Igreja foram dirigidas numerosas críticas, principalmente em torno de sua autoridade irrevogável e ao modo como ela determinara as interpretações bíblicas. Desde o Concílio de Latrão IV (1215), a transubstanciação representava o modo pelo qual o rito eucarístico deveria ser compreendido. Contudo, lançavam-se constantes dúvidas sobre essa noção. No interior dos antagonismos protestantes, a incerteza em relação ao próprio significado da eucaristia submeteu o sacramento a novos debates. Alguns recusaram a inteira transformação substancial e, em contrapartida, apelaram para uma explicação denominada consubstanciação, segundo a qual permaneceriam as substâncias do pão e do vinho em concomitância com o corpo e o sangue de Cristo. Outra visão propôs a interpretação figurativa ou mesmo simbólica do rito¹. A posição da Igreja, neste litígio, foi consignada no Concílio de Trento, no qual as críticas protestantes foram combatidas, sobretudo, a partir dos ensinamentos legados por Tomás de Aquino. Assim, os bispos reunidos em Trento puderam consolidar o *mysterium fidei* como transubstanciação por meio da conversão da substância. Além da tese da transubstanciação, outro ponto estabelecido pela Igreja foi a permanência das espécies do pão e do vinho, preservadas mesmo após a mudança substancial da hóstia em presença real do corpo de Cristo. O cerne da doutrina firmada pela Igreja é inseparável das considerações filosóficas: os elementos constituintes da ceia católica foram presididos por pressupostos metafísicos fundamentados nas noções de substância

¹ Jean-Robert Armogathe versa profusamente sobre a história dos debates eucarísticos sob a perspectiva filosófica – a propósito, seus textos são de grande valor instrutivo.

e acidentes.

Esta brevíssima menção histórica serve para delinear a atmosfera de crise ainda vivida por Descartes nos anos posteriores aos decretos do concílio tridentino. Convém resgatar este debate, tão presente em sua época, para esclarecermos o conjunto de ideias desenvolvido por Descartes em torno de um eixo de origem religiosa. Apesar de diversos estudos terem ampliado o escopo da filosofia cartesiana, permanece, ainda, a imagem de Descartes como um filósofo devotado primariamente aos temas científicos. Todavia, compreendemos que suprimir as considerações sobre Deus e as questões relativas à teologia desenvolvidas por ele é traçar, na verdade, sua silhueta ou um esboço, e não uma imagem vivaz e fidedigna de sua representação². Para mencionarmos apenas um exemplo de exegese renovadora da imagem do filósofo, H. Gouhier (1924) interpretou a atenção aos problemas de origem teológica como prova da profunda e autêntica religiosidade de Descartes³. Certamente a intenção de substituir os ensinamentos da Escola por sua metafísica, declarada inúmeras vezes por nosso filósofo, seria completa somente se abarcasse os problemas de origem teológica, frequentemente discutidos e associados ao meio filosófico. Assim, verificamos que os problemas teológicos não deixam de inquietar continuamente seu pensamento desde suas primeiras investigações científicas. A dificuldade em torno de uma propriedade muito particular do pão sacral – a permanência de sua coloração – é tomada como objeto de reflexão por Descartes. Isso se comprova em epístola endereçada a Mersenne, em 1630: “Creio que irei enviar-lhe este discurso sobre a luz assim que estiver completo, e antes de lhe enviar o restante da *Dióptrica*, porque nele pretendo dar minha própria explicação sobre as cores, e conseqüentemente **sou obrigado a explicar como a brancura do pão permanece no Sagrado Sacramento**” (AT I: 179; CSMK: 28 - grifo nosso).

Durante a escrita da *Dióptrica*, Descartes justifica o atraso do texto por se sentir instado a abordar um tema que muitos, hoje, julgariam como insólito de ser encontrado em um tratado de cunho científico sobre a luz: a permanência da brancura na hóstia consagrada. No entanto, constata-se a preocupação de Descartes em oferecer sua resposta a um problema recorrentemente debatido em seu tempo, a saber, acerca da persistência dos acidentes após a transubstanciação eucarística. Desde logo, o filósofo encontra ensejo para, no contexto de formulação explicativa de fenômenos físicos, esclarecer igualmente o milagre do santo sacramento (AT VI: 130–31; CSM I: 167), demonstrando a via pela qual julga mais coerente esclarecer o problema. Malgrado não

²Ao longo do artigo, a partir da explicação eucarística como objeto de preocupação de Descartes, visamos colaborar com a ampliação da imagem feita do filósofo. As questões atinentes a Deus e seus desdobramentos metafísicos pertencem igualmente ao projeto cartesiano. Concordamos com J. Cottingham (2012), quando este escreve: “A secularização completa da ciência de Descartes, retendo o tronco matemático-físico, mas cortando fora suas raízes metafísicas e teístas, não seria, (...) portanto, fornecer automaticamente algo melhorado ou mais coerente do ponto de vista filosófico”. Cf. *The Desecularization of Descartes* (2012).

³Em carta a Mersenne, Descartes declara que sua metafísica irá provar a existência de Deus, pois lhe causava grande aversão os partidários da tese contrária: “Fico furioso quando vejo que há pessoas no mundo tão ousadas e tão imprudentes que lutam contra Deus”. (AT I: 181; CSMK: 29) Esta e outras afirmações indicam, em geral, o intento de propor sua filosofia como a melhor edificação da fé cristã, e corroboram as conclusões de Gouhier sobre o espírito religioso de Descartes.

tenha executado a inclusão anunciada a Mersenne a respeito da questão eucarística em seu tratado sobre a luz, Descartes não se furta, posteriormente, de apresentar sua perspectiva em outras ocasiões. A ausência de referência ao problema da eucaristia, na *Dióptrica*, seria indicativa de hesitação prudente, superação do problema, ou insegurança teórica? A última hipótese não parece ser o caso, pois – embora não tenha indicado os motivos pelos quais o tema foi ocultado – alguns anos mais tarde, Descartes retoma o assunto e declara categoricamente:

[S]ou vaidoso o suficiente para pensar que a fé jamais foi tão fortemente sustentada por argumentos humanos quanto poderá ser se meus princípios forem adotados. A transubstanciação, em particular, que os calvinistas consideram impossível de ser explicada pela filosofia ordinária, é facilmente explicada pelos meus princípios (AT I: 564-565; CSMK: 88).

Nesta passagem, é notória a intransigência de Descartes em relação aos ensinamentos da tradição escolástica. Além de assegurar que seus princípios explicam **facilmente** a tese da transubstanciação, reitera, em outra correspondência, o seguinte: “é **impossível** dar uma explicação satisfatória da doutrina por meio da filosofia tradicional” (AT III: 349; CSMK:177 - grifo nosso). Devemos, doravante, nos indagar quais são os princípios da filosofia tradicional reputados como incapazes, segundo Descartes, de fornecer uma justificação satisfatória do dogma cristão. Importa, aqui, primeiramente, precisar os aspectos filosóficos rejeitados por Descartes e, em seguida, compreender como a sua recusa prepara o caminho para avançar em direção àquela que foi sua alternativa explicativa.

Dois pontos foram disputados, sob um viés filosófico, em torno do tema do sacramento eucarístico: a mudança substancial e a presença dos acidentes após a consagração. A fim de considerarmos como o debate se orientava, iremos nos valer da posição defendida por Tomás de Aquino, a qual influenciou fortemente as conclusões dos teólogos e bispos reunidos no Concílio de Trento. Não iremos nos ater a uma análise exaustiva dos argumentos de Tomás, mas resumir o cerne de sua posição a respeito das duas problemáticas acima mencionadas.

Na questão 75, localizada na terceira parte da *Suma Teológica*, encontra-se uma abordagem filosófica em torno de um dos principais problemas do sacramento eucarístico: a transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo. Em resposta à questão proposta no primeiro artigo, a posição de Tomás acerca do caráter sacramental é imediatamente anunciada: a presença do corpo de Cristo é **real**, e não simbólica ou figurativa. Com o estabelecimento, pela fé, da presença da carne crística como real, a indagação subsequente não pode ser outra senão aquela sobre a permanência das substâncias pão e vinho após a consagração do rito. Desse modo, no segundo artigo da questão mencionada, Tomás percorre os argumentos em favor da permanência das substâncias pão e vinho e, em seguida, os confronta com a sua posição. No referido artigo, a tese da transubstanciação por conversão assume destaque. Tomás de Aquino inicia sua resposta da seguinte maneira: “Alguns autores disseram que permanecia depois da consagração a substância de pão e de vinho neste sacramento. Não se pode sustentar tal posição por várias razões”⁴. Tomás nota que o corpo de Cristo torna-se

⁴STh III, q. 75, a.2. “[D]icendum quod quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et

presente na hóstia não como um corpo qualquer estaria presente, mas de um modo especial. O núcleo do argumento filosófico pode ser resumido conforme se segue: o corpo de Cristo assume a hóstia consagrada por um tipo de alteração, a qual não pode ser entendida como uma mudança espacial. É um equívoco considerar que o corpo de Cristo se move para o local onde antes se encontrava a substância pão, pois, segundo Tomás, “isso significaria que ele deixaria de estar no céu: um corpo que se move localmente não chega a um novo lugar a não ser deixando o anterior”⁵. Portanto, se o corpo de Cristo não abandona o céu, porém, ao mesmo tempo, está presente no altar durante o rito eucarístico, tal presença não pode ser vista por um tipo de **mudança local**. Apesar de todo o aspecto miraculoso envolvido no rito, o Doutor Angélico reputa como impossível, a partir de princípios filosóficos, que um único movimento exercido pelo mesmo corpo resulte na sua presença, simultânea, em diversos lugares. A presença real do corpo e do sangue de Cristo se explica, pois, pela **conversão** das substâncias pão e vinho. A conversão substancial é assumida como o modo pelo qual ocorre a transubstanciação e, desse modo, o corpo de Cristo se faz presente. A partir desta explicação, Tomás afirma: “o que se converte em alguma coisa, não permanece aí depois da conversão”⁶, extraindo a conclusão segundo a qual a substância pão e a substância vinho não persistem após a consagração.

Se a substância pão e a substância vinho não permanecem, resta explicar o que decorre em sua ausência. Acaso deveríamos afirmar que elas foram aniquiladas após a transubstanciação? Aqui, o debate escolástico foi profícuo. Duns Scotus defendeu o aniquilamento das substâncias pão e vinho após a consagração (Nadler, 1988, p. 230), mas, por outro lado, Tomás aponta que, se há conversão, não pode haver aniquilamento das substâncias antes presentes (Sth III, q. 75, a.3). E isso sucede justamente porque a conversão parece implicar uma transformação instantânea no momento da consagração. A conversão define-se como a passagem de uma substância a outra, caracterizada, precisamente, pelo pão transformando-se em corpo, e o vinho, em sangue. Se houvesse aniquilamento do pão ou do vinho, então “haveria um tempo em que sob alguma parte da hóstia nem haveria substância do pão nem estaria o corpo de Cristo: o que seria absurdo”⁷. Dito de outro modo, para haver transformação das substâncias pão e vinho as mesmas devem estar presentes na matéria, do contrário não se converteriam em corpo e sangue de Cristo durante a consagração. Embora a Igreja não tenha se comprometido com os pormenores das explicações filosóficas propostas por Tomás, uma vez que a condenação das heresias constituía a tarefa principal à época, a conversão das substâncias foi assumida pelos teólogos como forma explicativa mais correta a respeito da eucaristia⁸.

Outra grande dificuldade enfrentada pelos teólogos foi esclarecer a percepção dos

vini in hoc sacramento remanere. – Sed haec positio stare non potest”.

⁵ *Ibid.* “*Primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in caelo: non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem*”.

⁶ *Ibid.*, “*Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet*”.

⁷ *Ibid.* “*Erit dare aliquod tempus in quo sub aliqua parte hostiae neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi: quod est inconveniens*”.

⁸ Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, de Alfred Vacant et al., 1899.

acidentes derivados do pão e do vinho durante a transubstanciação. Ora, seguindo ainda a explicação de Tomás, se as substâncias do pão e do vinho convertem-se e não estão mais presentes na hóstia consagrada, então como podemos compreender a permanência dos acidentes do pão e do vinho sem o seu suporte substancial? Perante a inegável constatação sensorial das qualidades do pão e do vinho, Tomás apresenta quatro razões para justificar por que percebemos sensivelmente qualidades de substâncias que não se encontram mais na hóstia. Conforme Armogathe (1997, p. 14), concordamos que parte da argumentação de Tomás consiste em partir de certas conveniências, as quais não contêm em si força argumentativa filosófica, mas demonstram razoabilidade. A primeira razão para permanecerem os acidentes do pão e do vinho consiste em evitar o horror de serem ingeridos carne humana e sangue após a consagração. Estamos habituados, atesta Tomás, a consumir pão e vinho, e por isso é mais conveniente que a hóstia consagrada permaneça sob a aparência de tais acidentes. Ademais, caso as qualidades accidentais do pão e do vinho fossem substituídas pelas qualidades próprias da carne e do sangue de Cristo, o milagre cristão incorreria em escárnio por parte dos hereges, conforme aponta o Doutor Angélico. Dito de outro modo, para o filósofo escolástico, além do aspecto repugnante envolvido no consumo de carne humana, certas posições heréticas seriam fortalecidas, caso os aspectos sensíveis do pão e do vinho fossem suprimidos. Um exemplo de objeção, neste caso, à tese da transubstanciação, foi denominado “estercoranismo”. De acordo com esta posição, as partículas da hóstia sacralizada sofrem o mesmo processo digestivo que os demais alimentos e, devido a isso, estão sujeitas aos processos fisiológicos ordinários. Os defensores do estercoranismo pretendem, antes, contestar a doutrina da transubstanciação, mas esta perspectiva ultrajante, para um cristão, sobre o rito infunde igualmente sobre a concepção em torno da permanência dos acidentes do pão e do vinho. As considerações de Tomás sobre a permanência dos acidentes do pão e do vinho nos permitem distanciar o rito da ordem natural e corroboram, com efeito, o caráter miraculoso da comunhão. Ora, se após a consagração os acidentes permanecem sem seu suporte substancial, então a sacralidade mesma envolvida no rito é acentuada e, conseqüentemente, são impugnadas as considerações ordinárias sobre os elementos da hóstia. A terceira razão é o próprio fortalecimento da fé: as qualidades sensíveis da carne e do sangue de Cristo não são percebidas sensivelmente pelo fiel, mas aquele que ainda assim crê em Sua presença demonstra um elevado grau de credulidade. De modo cabal, afirma Tomás: “A fé não se opõe aos sentidos, mas visa a uma realidade que os sentidos não atingem” (Sth III, q. 75, a. 5).

Afora este conjunto de argumentos, destacamos um marcadamente filosófico. Em resposta à primeira objeção feita ao quinto artigo, Tomás retoma a relação de causa e efeito para explicar a presença dos acidentes eucarísticos. De acordo com o filósofo, os efeitos dependem, antes, da **causa primeira**, e depois das causas segundas. Como Deus é a causa primeira, Ele conserva a permanência dos acidentes sem as causas segundas – sem as substâncias pão e vinho (Sth III, q. 75, a. 5, ad. 1). Suponhamos, portanto, que as razões elencadas estão subjacentes ao motivo pelo qual Deus, enquanto causa primeira, garante a permanência dos acidentes destituídos das substâncias prévias à consagração.

Merecem ainda nossa atenção os desdobramentos dos argumentos em torno da permanência dos acidentes, pois sobre a noção de acidente incide toda a oposição de Descartes. Porque as formas substanciais do pão e do vinho não permanecem no sacramento, conforme defende Tomás, como podemos entender a persistência de acidentes próprios do pão e do vinho sem sujeito? Não se admite a hipótese do corpo e o sangue de Cristo serem o suporte substancial destes acidentes. Neste ponto, a visão aristotélica de acidente foi enfraquecida por Tomás, de acordo com a interpretação de Tad Schmaltz. “Os acidentes têm uma aptidão natural para serem inerentes”, o que não significa que não possam existir, milagrosamente, sem serem inerentes a algo (Schmaltz 2002, p. 35). Parece que, ao introduzir uma nova proposta de definição, Tomás alarga a noção de acidente: este não significa mais “o ser no sujeito”, mas “ter o existir no sujeito”. No sacramento, conforme compreende Tomás, os acidentes podem existir sem sujeito devido ao poder divino, e não por uma capacidade essencial própria, o que não contradiz a definição de acidente⁹.

A forma tradicional de explicar a eucaristia resulta muito próxima dos pressupostos tomistas. Não satisfeito com a qualidade filosófica das formulações desta tradição, o objetivo de Descartes consistia em estabelecer outra via de resolução, a qual pudesse superar as dificuldades da doutrina divulgada pelos padres em matéria de fé. Na seguinte carta, Descartes confia a Mersenne seu íntimo anseio em conciliar sua proposta explicativa com a teologia dominante:

Não haverá dificuldade, até onde posso ver, em adaptar a teologia ao meu estilo de filosofar. Não vejo que nada nela precise mudar, exceto no caso da transubstanciação, a qual é muito clara e fácil de ser explicada pelos meus princípios. Eu devo ter que explicá-la [a transubstanciação] em minha Física, junto com o primeiro capítulo do Gênesis (AT III: 295-296; CSMK: 172).

As explicações influenciadas pelo aristotelismo se comprometem com elementos metafísicos adjacentes ao milagre eucarístico. Nos termos da tradição, é preciso resolver o grande desafio de conceber a alteração da forma substancial e a permanência de acidentes sem o seu suporte substancial. Diante disso, Descartes considera a noção de acidente real prescindível e promete uma explicação física mais eficiente no panorama da justificação doutrinal.

O tema da eucaristia presta-se particularmente a um questionamento crítico por parte de Arnauld, convertendo-se em um desdobramento valioso que nos permite avariar de modo mais preciso a posição de Descartes. Após a leitura detida das *Meditações*, abundavam as implicações filosóficas em torno da noção de substância e de modos. Consequentemente, Arnauld retorque a Descartes: “o que provavelmente é a maior ofensa aos teólogos é que, de acordo com as doutrinas [de Descartes], parece que os ensinamentos da Igreja a respeito do sacramento misterioso da eucaristia não se mantêm intactos” (AT VII: 217; CSM II: 152-153). Nenhuma alusão à eucaristia é encontrada nas *Meditações* e, no entanto, Arnauld constata evidente conflito entre as teses cartesianas e

⁹STh III, q. 77, a. 1, ad 2: “Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto: sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae sint sine subiecto, sed ex divina virtute sustentante”.

as doutrinas eclesiásticas a respeito do rito. Por que as teses professadas pelo filósofo não haveriam de manter incólumes tais ensinamentos? Ainda segundo Arnauld, uma das consequências filosóficas extraída das *Meditações* foi a eliminação dos acidentes, restando apenas os modos, “os quais não podem ser entendidos e, de fato, não existem sem alguma substância na qual eles estão presentes” (*Ibid.*). Assim, ao retomar o aprendizado a respeito do rito, Arnauld desdobra o aspecto conflituoso entre a posição estabelecida pela Igreja e a nova filosofia proposta por Descartes. A partir das teses propostas nas *Meditações*, Arnauld conclui: “[N]ão há qualidades sensíveis, mas apenas vários movimentos nos corpos que nos cercam, os quais nos permitem perceber as impressões variadas que chamamos de ‘cor’, ‘sabor’ e ‘odor’. Portanto, apenas a figura, extensão e movimento permanecem” (*Ibid.*) Torna-se necessário explicar a permanência das qualidades sensíveis da substância do pão sacramental após a substituição dela pelo corpo de Cristo.

Antes de devolver sua resposta, Descartes envia uma carta a Mersenne, confessando a necessidade de consultar os decretos dos Concílios sobre o mistério da transubstanciação (AT III: 296; CSMK: 172). Armogathe sublinhou este movimento oscilatório. A manifesta precaução é contrastante com a confiança presente na carta de 1637, citada anteriormente, na qual Descartes assegurou que a transubstanciação era “facilmente explicada pelos meus princípios” (Armogathe, 2019, p. 550). A consulta às atas dos concílios restabeleceu a crença de Descartes em fornecer uma via explicativa coerente com a posição católica, pois ele não se privou de enviar suas formulações em resposta a Arnauld. Ao contrário da ilação feita por Arnauld, Descartes não recusou a permanência de algo que nos afeta sensivelmente de tal forma que continuamos percebendo a brancura do pão, sentindo seu odor e seu sabor. O ponto de divergência é, precisamente, o esclarecimento em torno daquilo que permanece no sacramento. Nas Respostas às Quartas Objeções, Descartes faz uso de outra terminologia, abdicando da noção de acidente recorrente no vocabulário escolástico e propondo que a superfície é “este termo, que concebemos como sendo o meio entre cada uma das partículas deste corpo e dos corpos que as rodeiam, e que não tem outra entidade senão a modal” AT VII: 251; CSM II: 174). A presença real dos acidentes é substituída, em Descartes, pela **persistência da superfície**.

Não obstante jamais ter negado **explicitamente** a existência dos acidentes reais, o filósofo está convencido de que a superfície, conceito fundamental para a compreensão do problema, constitui as dimensões do corpo que nos afeta sensivelmente: “nada pode ser sentido senão a superfície dos corpos” (*Ibid.*). A consulta ao que fora estipulado pelo Concílio de Trento na qualidade de cânone é determinante para sustentar o cerne da argumentação que visa persuadir Arnauld: as espécies remanescentes no pão não são outra coisa senão a própria superfície, tal como foi definida pelo filósofo. Assim, após se referir ao cânone, Descartes conclui: “Em nenhuma parte [do cânone] vejo o que se possa entender por **espécie** do pão, a não ser aquela superfície, que é mediana entre cada uma das pequenas partes e os corpos que as rodeiam” (AT VII: 251; CSM II: 175 - grifo nosso). A superfície não é somente a exterioridade do corpo, mas também cada intervalo entre as partículas que compõem os corpos. “Esta concepção de superfície corpuscular é muito importante, pois ela intervém na solução eucarística. A superfície exterior é

a soma das superfícies das pequenas partes” (Armogathe, 1977, p. 64). Armogathe traça a sutil distinção suposta na noção de superfície: as partes da extremidade podem mudar, mas a superfície particular pode permanecer igual. O corpo de Cristo está inteiramente contido na superfície do pão consagrado, não nos moldes de um lugar, conforme atesta o filósofo, mas de maneira sacral, “com esta forma de existência a qual nós não podemos exprimir em palavras” (AT VII: 252; CSM II: 175). A alteração substancial ocorre em meio à constância da superfície, o que explica a conservação das percepções sensoriais após a consagração.

A noção de superfície não satisfaz inteiramente aos interlocutores de Descartes. É imprescindível sublinhar que as dificuldades aumentaram na proporção em que se tornava mais cuidadoso em suas explicações. Se a função da superfície era substituir a noção de acidentes reais para evitar tanto as implicações quanto as dificuldades envolvidas na afirmação de existência dos mesmos, era preciso ainda determinar o grau de realidade conferido à superfície (Armogathe, 2019, p. 551). Ao mesmo tempo em que afirma que a superfície não é “nem o ar nem o pão” (AT III: 387), mas **o que separa** os dois, conclui também o seu caráter modal. Os autores das Sextas Objeções escrevem: “Não entendemos como pode ser que isso [a superfície] não seja nem uma parte dos corpos, os quais são percebidos pelos sentidos, nem uma parte do ar e seus vapores (...)” (AT VII: 417; CSM II: 281). Se a superfície fosse assumida como parte da substância, manteríamos a dificuldade de compreender a permanência dela após a alteração das substâncias do pão e do vinho. Descartes confirma sua ideia de superfície como modo da substância, “a qual não pode ser uma parte de um corpo”, e aponta para a seguinte ressalva: “Eu jamais neguei que a superfície fosse o termo do corpo; ao contrário, creio que ela pode muito bem ser denominada a extremidade tanto do corpo contido quanto daquele que contém (...)” (AT VII: 434; CSM II: 292). Com o intuito de esclarecer a definição de superfície, pensemos com Descartes em um lugar ocupado por uma torre. O ar, em constante movimento, ao redor desta torre não modificaria o lugar propriamente ocupado por ela. Além disso, se outro objeto substituísse a torre em questão, o lugar ocupado permaneceria do mesmo modo. Segundo Descartes, a superfície é, neste caso, o lugar, algo intermediário que não se alterou, porque não é o ar nem a torre (AT VII: 434; CSM II: 293). Na eucaristia, o pão é substituído pelo corpo crístico, mas a superfície intermediária permanece idêntica apesar desta transubstanciação.

Nos Princípios, outro exemplo é apresentado para elucidar a noção de superfície (*Princípios II*, a. 15; AT VIIIa: 48-49; CSM I: 229). Descartes imagina um barco, impelido pela correnteza em uma direção e, ao mesmo tempo, empurrado pelo vento na direção oposta à correnteza. Para o observador situado na margem do rio, o barco permanece imóvel, embora sua superfície circundante esteja em constante movimento. Uma vez que os movimentos atuantes sobre a embarcação são contrários, a superfície se movimenta de modo tão sutil que o observador não nota qualquer alteração na posição do barco. Se for lícito assumir o exemplo como um auxílio na compreensão do processo de transformação próprio da eucaristia, então o que ocorre na percepção do flutuante se assemelha à persistência da superfície no sacramento. O local ocupado pelo barco permanece o mesmo para o observador, ainda que a superfície exterior sofra alterações; acrescentando a mudança substancial ao caso da eucaristia, o corpo de

Cristo substitui a substância do pão e, ainda que possa sofrer mudanças, a superfície mediana é **percebida** como a mesma. Dada as três formas de considerar a superfície – a exterior, a mediana (ou intermediária) e das partículas do corpo¹⁰ –, é possível apreender em que nível ela se mantém inalterada. Conforme Descartes claramente afirma: “Se o corpo de Jesus Cristo for colocado no lugar do pão, e outro ar entrar no lugar daquele que envolvia o pão, a superfície que está **entre** esse ar e o corpo de Jesus Cristo ainda é numericamente a mesma” (AI IV: 164; CSMK: 242)”. Consideramos válido depreender que as percepções ligadas ao pão e ao vinho persistem, tal como a sensação de imobilidade do barco pelo observador, embora a superfície circundante possa sofrer mudanças.

A subversão da explicação escolástica – de matriz tomista – dispensa a doutrina dos acidentes reais aplicada à solução do problema eucarístico. Descartes é alheio a toda explicação que opera a partir da noção de acidente, considerando uma zona inconcebível. Conforme declara a Mersenne:

Minha principal razão para rejeitar tais qualidades reais é que eu não vejo que a mente humana tenha qualquer noção ou qualquer ideia particular para concebê-las; assim, quando falamos sobre a existência delas, estamos afirmando algo que não concebemos e nós mesmos não entendemos (AT IV: 648-649).

A doutrina dos acidentes reais é dispensável na explicação eucarística a partir dos fundamentos da nova física erigida por Descartes. Nas Sextas Respostas, quando o tema é novamente questionado pelos objetores, Descartes expõe seus argumentos a respeito da problemática dos acidentes reais:

Ora, se há acidentes reais, eles devem ser qualquer coisa de diferente dessa superfície, que não é outra coisa senão um modo; portanto, se existirem, eles não podem ser sentidos. No entanto, certamente, a única razão pela qual as pessoas pensaram que os acidentes existem é o fato de terem suposto que eles são percebidos pelos sentidos (AT VII: 434; CSM II: 293).

Em relação aos acidentes reais, Descartes se afasta da necessidade de afirmá-los, apontando para o fato de não os percebermos. Se somente a superfície constitui os termos dos corpos e nos afeta sensivelmente, então por que se comprometer com a teoria dos acidentes? Dito de outro modo, a condição sensível não pode deixar de estar associada à ideia de contato com a superfície, a qual confere a vinculação dos dados sensoriais. Os sentidos não são afetados pelos acidentes, por isso não são percebidos. De acordo com Armogathe, “não se sustentou a doutrina dos acidentes reais, nos diz Descartes, senão porque tomávamos como percebidos. Se eles não são percebidos, o argumento tomba por si mesmo” (Armogathe, 1977, p. 60). Ademais, no tocante ao problema da eucaristia, não se pode assumir a existência dos acidentes reais sem incorrer na contradição de atribuir a eles uma capacidade que somente é própria das substâncias: serem subsistentes, isto é, a capacidade de poder **existir separadamente**. A fim de explicar a permanência das qualidades do pão e do vinho, o poder de existir sem seu suporte substancial é atribuído aos acidentes reais. Contudo, tal atribuição é indevida,

¹⁰Em carta a Mesland, Descartes afirma que essas três superfícies são, na verdade, uma única coisa, mas diferem segundo nosso modo de consideração.

pois somente as substâncias são definidas como capazes de existirem por si mesmas. A rejeição da noção de acidentes reais supõe a metafísica defendida por Descartes a respeito das substâncias. “[T]udo o que é real pode existir separadamente de qualquer outro sujeito” (AT VII: 434; CSM II: 293). Portanto, aquilo que é convencionalmente denominado acidente **real** não seria senão a própria substância devido a capacidade de existir independentemente de outra coisa.

As perguntas remetidas a Descartes se concentram no problema da mudança substancial e, sobretudo, na persistência das aparências do pão e do vinho após a consagração. A divulgação das *Meditações* e das Respostas às Objeções não bastou para aplacar as inquietações dos leitores de Descartes em torno da sua visão a respeito da eucaristia. Por meio de correspondência, Mesland interpela o filósofo a respeito do modo de presença de Cristo na hóstia (AT IV: 165; CSMK: 242). Além de ratificar a Mesland sua teoria da superfície como modo do corpo, Descartes sustenta que a mesma distinção aplicada à substância e seus modos convém ao corpo e à superfície. Quanto ao modo da presença de Cristo, Descartes reputa a questão demasiadamente teológica, remetendo Mesland aos decretos conciliares. No entanto, para não o deixar sem resposta, arrisca submeter ao crivo daquele que o interpelou uma tese pouco afim aos moldes da ortodoxia. Certo da descrição de Mesland, o modo de presença de Cristo na eucaristia é confidenciado por Descartes, mediante a condição de sua interpretação não ser difundida explicitando sua autoria. O filósofo começa refletindo sobre a noção de corpo, desdobrando os diferentes sentidos guardados pela noção. Tomado em geral, o corpo é uma parte da matéria, parte quantitativa que compõe o universo, e qualquer remoção dessa parte nos leva a tomá-lo como menor ou incompleto. Neste sentido, qualquer alteração na matéria nos conduz a entendê-la como numericamente distinta do que era antes. Porém, quando se trata do corpo humano, tal alteração não é entendida da mesma maneira, justamente porque toda a matéria está unida a uma alma. Quando ocorre uma mudança no corpo humano, qualquer supressão ou acréscimo nele não nos compele a tomá-lo como um corpo distinto. A identidade numérica do corpo humano é mantida “desde que permaneça ligado e substancialmente unido a mesma alma” (*Ibid.*). Não se atribui isoladamente ao corpo humano a capacidade de manter-se numericamente inalterável.

Descartes oferece um exemplo ao mesmo tempo acessível e perspicaz, particularmente esclarecedor para a compreensão da transformação substancial: um caso de “transubstanciação natural”, nas palavras dele. O pão e o vinho consumidos são dissolvidos em pequenas partes no nosso estômago e se misturam com nosso sangue. As partículas do pão e do vinho retêm suas respectivas quantidades *qua* pão e vinho, mas, à medida que se misturam com nosso sangue, transformam-se na substância corpórea humana unida à alma. “No entanto, se tivéssemos visão suficientemente aguçada para distingui-las das outras partículas de sangue, veríamos que elas ainda são numericamente as mesmas que compunham anteriormente o pão e o vinho” (AT IV: 168; CSMK: 243). Este é um caso no qual ocorre mudança substancial de forma natural, não milagrosa. Segundo Descartes, o fenômeno natural seria análogo ao que ocorre com o pão quando se torna o corpo de Cristo. Assim como o pão consumido pelo comungante é absorvido de forma natural e se transforma em substância corpórea humana,

a substância do pão, por milagre, transforma-se em corpo de Cristo, conservando sua superfície. Certamente, Descartes considera a transubstanciação da hóstia sobrenatural e miraculosa, porém sua comparação com um fenômeno totalmente natural permite conceber o que ambas as transubstanciações teriam em comum: nelas ocorrem mudanças na substância e a permanência da superfície. É a partir desse aspecto símile que Descartes pretende explicar a eucaristia. Ao refletir sobre o exemplo, Descartes conclui a necessidade de afirmar um elemento capaz de unificar o corpo de Cristo na hóstia consagrada. “[T]oda a matéria, seja grande ou pequena, que, como um todo, está informada pela alma humana, é considerada como um corpo humano inteiro” (AT IV: 168; CSMK: 244). A presença da alma permite o reconhecimento do corpo de Cristo no pão sacramental.

Como prescindir, finalmente, na explicação eucarística, de um pilar fundamental na filosofia cartesiana: a união corpo e alma? Sendo o corpo de Cristo um corpo humano, deve estar unido a uma alma que confira identidade e unidade a este corpo tornado presente na hóstia. Em outras palavras, na transubstanciação, a conversão é precisamente uma mudança na substância do pão em substância corpo de Cristo unido a alma. A alma de Cristo informa a hóstia e confere identidade ao Seu corpo “pelo poder das palavras da consagração” (*Ibid.*). A metafísica cartesiana produz uma nova justificativa filosófica sobre o mecanismo físico instituído no fenômeno da consagração. Por esta razão, interpretarmos que a explicação conferida por Descartes à eucaristia não se reduz aos termos da sua física, porque inclui uma explicação metafísica, coerente com o seu sistema, a saber, adotando a tese da união substancial da alma e do corpo. Esta nova justificativa, evidentemente, não acompanha mais as habituais instruções eclesásticas transmitidas ao clero e aos leigos. Descartes estava ciente da posição audaciosa de sua tese e, por isso, a confidenciou a Mesland. Depois de anunciá-la reservadamente, reiterou sua perspectiva sobre este ponto a Clerselier: “Com efeito, para além da matéria do corpo de Jesus Cristo, que se encontra sob as dimensões do pão, está também presente a alma de Jesus Cristo, que informa essa matéria” (AT IV: 373; CSMK: 284).

Este artigo constitui nossa primeira aproximação sobre um tema em geral pouco integrado ao conjunto de referências aludido como pertencentes à filosofia de Descartes. Nosso propósito foi retomar o esforço de Descartes em fundamentar os aspectos filosóficos instituídos na Santa Ceia. Mostramos igualmente a expressão filosófica acerca da transubstanciação e da permanência dos acidentes conferida por Tomás de Aquino. Ambos os filósofos compõem parte de um quadro fascinante desenvolvido durante os séculos: o intento de fundamentar filosoficamente aspectos doutrinários da Igreja. Passados muitos séculos desde os decretos tridentinos, ainda é possível constatar que a filosofia manteve seu território quando a Igreja se reuniu novamente nos concílios posteriores. Assim, abordar a preocupação de Tomás e de Descartes com temas oriundos de debates teológicos permite resgatar a própria presença da filosofia nestes contextos. De modo contrário ao que se costuma assumir, Descartes não foi indiferente aos debates de seu tempo e não se esquivou de conciliar sua filosofia com os ensinamentos da Igreja, fornecendo alternativas conceituais a um problema em que prevaleciam os discursos escolásticos. Além disso, do ponto de vista historiográfico, as linhas de Des-

cartes dedicadas ao problema influenciaram os pensadores considerados cartesianos, os quais desenvolveram suas explicações a partir das formulações do nosso filósofo. Pensamos, principalmente, em Robert Desgabets, mas também Antoine Arnauld, que ficou convencido pelas explicações oferecidas por Descartes. Ademais, o contributo principal deste estudo consiste em orientar investigações mais acuradas sobre as considerações físicas e metafísicas de Descartes a respeito do conceito de substância, do que são modos e da rejeição à teoria dos acidentes. Todo o trabalho repousou na tentativa de lançar luz sobre determinados aspectos da filosofia de Descartes nem sempre explorados, mas profundamente intrigantes.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013. v. IX.

ARMOGATHE, Jean-Robert. *Cartesianism and Eucharistic Physics*. In: NADLER, Steven (org.). *The Oxford Handbook Of Descartes And Cartesianism*. Oxford, 2019. p. 547-564.

ARMOGATHE, Jean-Robert. *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*. La Haye: M. Nijhoff, 1977.

COTTINGHAM, John. *The Desecularization of Descartes*. In: Firestone, C.; Jacobs, N. (org.). *Persistence of the Sacred in Modern Thought*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012. p. 15-37.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

DESCARTES, René. *The philosophical writings of Descartes*. Translation: John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-85. v. I-II.

DESCARTES, René. *The philosophical writings of Descartes*. Translation: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. v. III.

GOUHIER, Henri. *La Pensée Religieuse de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1924.

NADLER, Steve M. *Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence*. *Journal of the History of Ideas*. v. 49, n. 2, p. 229-246, apr.- jun., 1988.

SCHMALTZ, Tad M. *Radical Cartesianism The French Reception of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VACANT, Alfred et al. *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané: Paris, 1899. v. 5. partie II.

WATSON, Richard A. Transubstantiation. In: NOLAN, Lawrence (ed.). *The Cambridge Descartes Lexicon* (org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 722-725.

Breves considerações preliminares sobre consciência em Descartes

Mariana de Almeida Campos
UFBA

Comecei a estudar Descartes na graduação com a professora Ethel Menezes Rocha, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Durante esse período, acompanhei mais de uma vez as disciplinas História da Filosofia Moderna I, História da Filosofia Moderna II e História da Filosofia Moderna III, ministradas por Ethel sobre as *Meditações Metafísicas* de René Descartes. Ela achava engraçado eu assistir, como ouvinte, pela segunda e até mesmo pela terceira vez, às disciplinas que já havia cursado com ela. O fato é que, embora o texto examinado por Ethel a cada semestre fosse o mesmo, a interpretação e as discussões que ela proporcionava a partir dele em suas aulas eram diferentes. Ela sempre nos mostrava uma nova maneira de ler uma passagem que já havia lido ou, então, levantava questões que antes não havia abordado a partir dessa mesma passagem. E todas essas mudanças que ocorriam em seu próprio pensamento de um semestre para o outro, ela nos revelava com muito humor, espanto e alegria. Eu fui então sendo conquistada por essa maneira tão humana de fazer filosofia.

É dessa época, também, que me lembro de uma recomendação de Ethel que nunca mais esqueci. Eu estava com muita dificuldade para formular uma pergunta durante uma aula, porque não sabia usar corretamente a terminologia de Descartes. Ethel me interrompeu e disse que eu podia falar com as minhas próprias palavras. Então, eu consegui explicar para ela e para os demais alunos o que eu estava pensando. Depois desse dia, tive a certeza de que podia continuar estudando filosofia. E Ethel sempre esteve presente nesse caminho. Por isso, não tenho palavras para expressar a gratidão e a admiração que sinto por tudo o que ela me motivou e ainda me motiva a pensar e dizer. Eu gostaria, por fim, de salientar que parte da escrita deste texto foi motivada

pela leitura de dois artigos da Ethel, a saber, “Animais, homens e sensações segundo Descartes” (Rocha, 2004), e “Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano” (Rocha, 2006).

Como é sabido, o processo argumentativo e crítico que Descartes inicia ao longo da Primeira Meditação o conduz, na Segunda Meditação, à constatação de duas ideias claras e distintas. A primeira delas é a de que a alma existe, e a segunda é a de que a essência da alma é puro pensamento. Quando Descartes reconhece a ideia clara e distinta de que a essência da alma é puro pensamento, no contexto da Segunda Meditação, ela vem associada à recusa de que a alma possuiria funções que a tradição conceberia como funções de almas vegetativas e sensitivas. Vejamos como isso ocorre.

Logo após apresentar o argumento do *Cogito*, cuja conclusão é a certeza sobre a sua própria existência, Descartes se pergunta sobre a natureza de sua existência. Para responder a essa pergunta, ele retoma a hipótese do Gênio Maligno, que havia colocado em questão o valor de verdade dos juízos sobre as propriedades e a existência dos corpos. Levando em conta essa hipótese, Descartes se pergunta então se algumas das propriedades tradicionalmente atribuídas à natureza dos corpos, como ter uma forma, ocupar um lugar no espaço, estar em movimento e ser percebido pelos sentidos, poderiam, de alguma maneira, pertencer à sua própria natureza. E a resposta que ele oferece, no entanto, é a de que não há qualquer relação de dependência entre sua existência, derivada da indubitabilidade de certos atos puramente mentais, como duvidar, enganar-se e pensar, e as propriedades dos corpos.

Depois de refletir sobre isso, ele passa a examinar se as ações que a tradição atribuía à natureza da alma, como nutrir-se, mover-se, sentir e pensar, poderiam pertencer à sua própria natureza. E a conclusão a que chega é a de que apenas o ato de pensar pode, de fato, pertencer à sua natureza. Nas palavras de Descartes: “(...) verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim” (AT VII: 27). Isso significa que até esse momento argumentativo Descartes se concebe clara e distintamente como “uma coisa que pensa”, isto é, ele se concebe como uma substância pensante, e, como ele explica, isso é o mesmo que conceber-se como “(...) um espírito, um entendimento ou uma razão”, isto é, como aquilo que a tradição entendia por alma racional.

Após obter as certezas da existência e da essência de sua alma na Segunda Meditação, Descartes inicia a Terceira Meditação se perguntando se haveria alguma outra coisa além de sua própria alma que ele pudesse conhecer clara e distintamente. Essa pergunta faz com que ele se volte para uma análise da própria alma e, mais particularmente, para uma análise de suas ideias. A análise que Descartes faz de suas ideias parte inicialmente de um exame dos fundamentos que sustentam a tese da tradição de inspiração aristotélica segundo a qual todas as ideias possuiriam uma origem adventícia. Descartes apresenta então dois argumentos para recusar essa tese da tradição de que as ideias seriam adventícias e, portanto, causadas pelos corpos.

O primeiro argumento que Descartes examina é o de que a “inclinação natural”, que nos leva a julgar que os corpos são as causas das nossas ideias, não é confiável porque ela é distinta da “luz natural”. Segundo ele, a diferença entre “inclinação natural” e “luz natural” está no fato de que os juízos que formamos pela “inclinação natural” baseiam-

se em ideias obscuras confusas, enquanto os juízos que formamos pela “luz natural” baseiam-se em ideias claras e distintas. Embora essas ideias claras e distintas tenham sido postas em questão pela dúvida do Deus enganador, elas parecem ser o único meio pelo qual a razão pode conhecer a verdade sobre o mundo. Além disso, como acrescenta Descartes, a “inclinação natural” costuma se mostrar enganosa no que concerne a questões morais, levando-nos a preferir os vícios ao invés da virtude. Se é assim, isto é, se a “inclinação natural” frequentemente nos engana sobre a melhor conduta moral a seguir, então, como argumenta Descartes, ela também pode nos enganar na busca da verdade. Ele conclui, portanto, que o recurso à “inclinação natural” não pode garantir que as ideias são adventícias, pois esse próprio recurso carece de garantias.

O segundo argumento apresentado por Descartes para recusar a tese tradicional segundo a qual as ideias são adventícias é que o caráter involuntário das ideias sensíveis não é suficiente para concluir que elas são causadas pelos corpos, pois pode ser que sejam produzidas em nós por alguma faculdade ou poder próprio de nossa alma que nos seja desconhecido. A experiência do sonho, por exemplo, sugere que podemos, nós mesmos, produzir as ideias sensíveis. Pois, quando dormimos, somos capazes de perceber mentalmente diversos corpos como se estivessem atualmente existentes, bem como as propriedades sensíveis desses corpos. Se é assim, se sofremos esse tipo de constrangimento no sonho, então, como argumenta Descartes, nada nos impede de pensar que haja em nossa alma uma faculdade ainda desconhecida que produziria em nós a representação dos corpos e de suas propriedades. Nas palavras de Descartes:

E, quanto à outra razão, segundo a qual essas ideias devem provir de alhures, porquanto não dependem de minha vontade, tampouco a acho mais convincente. Pois, da mesma forma que as inclinações, de que falava a pouco, se encontram em mim, não obstante não se acordarem sempre com minha vontade, e assim talvez haja em mim alguma faculdade ou poder próprio para produzir essas ideias sem auxílio de quaisquer coisas exteriores, embora ela não me seja ainda conhecida; como, com efeito, sempre me pareceu até aqui que, quando durmo, elas se formam em mim sem a ajuda dos objetos que representam (CP 1988, p. 34-35; AT VII: 39).

Após lermos essa passagem, um estranhamento pode surgir em nossa mente. Esse estranhamento consiste em nos questionarmos sobre a plausibilidade da hipótese de uma faculdade oculta à própria alma, que produziria nela as ideias dos sentidos, uma vez que Descartes já havia encontrado, na Segunda Meditação, a certeza sobre a natureza de sua alma como sendo puro pensamento. Por que, nesse momento, essa hipótese ainda aparece como válida? Por que Descartes ainda não é capaz de eliminar essa hipótese e direcionar a causa das ideias sensíveis para uma substância distinta da alma? Em outras palavras, quais são as carências demonstrativas que permitem a Descartes ainda manter, nessa etapa argumentativa de sua busca pela certeza no conhecimento, a hipótese de uma faculdade oculta à própria alma?

Em primeiro lugar, é importante lembrar que, quando a hipótese da faculdade oculta é introduzida na Terceira Meditação, a dúvida do Deus enganador, que colocava em questão a verdade das ideias claras e distintas, ainda permanece válida, visto que a prova da existência de Deus e de sua veracidade ainda não foram demonstradas. Isso significa que a ideia clara e distinta da essência da alma como puro pensamento,

que Descartes havia encontrado na Segunda Meditação, ainda não está plenamente assegurada como verdadeira, embora ela lhe apareça como certa no momento em que é concebida.

Além disso, embora Descartes tenha encontrado a ideia clara e distinta da essência de sua alma como puro pensamento, ele ainda não dispõe, nesse momento, de uma ideia clara e distinta da essência dos corpos. Ou seja, ele ainda não sabe qual é a natureza dos corpos, nem que ela exclui a natureza da alma. Como consequência, ele ainda não sabe que os corpos não são modos da alma. É somente na Quinta Meditação, após a prova da existência e da veracidade divinas, que Descartes encontra uma ideia clara e distinta dos corpos como pura extensão. Assim, de posse de uma ideia clara e distinta da alma como puro pensamento e de posse de uma ideia clara e distinta dos corpos como pura extensão, Descartes poderá preparar o caminho para a prova da distinção real entre a alma e o corpo, que será apresentada por ele na Sexta Meditação e lhe permitirá concluir plenamente a reflexão iniciada com o argumento do *Cogito* sobre a natureza de sua alma. O fato é que, antes de ter provado a distinção real entre a alma e o corpo, mas depois de já ter provado a existência e a veracidade divinas, Descartes retoma, pela segunda vez, a hipótese da faculdade oculta que havia apresentado na Terceira Meditação. Nas suas palavras:

E, embora as ideias que recebo pelos sentidos não dependam de minha vontade, não pensava que se devesse, por isso, concluir que procediam de coisas diferentes de mim, posto que talvez possa haver em mim alguma faculdade (apesar de ter até agora permanecido desconhecida para mim) que seja a causa dessas ideias e que as produza (CP 1988, p. 65; AT VII: 78).

Embora Descartes retome a hipótese de uma faculdade oculta na Sexta Meditação, o que ele faz em seguida no texto é recusá-la. Essa recusa ocorre ao longo da prova da distinção real entre a alma e o corpo. Eis o que Descartes afirma nessa prova:

E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar (CP 1988, p. 66; AT VII: 78).

Como podemos observar na passagem acima, a prova da distinção real é, ao mesmo tempo, uma retomada do argumento do *Cogito*, uma reafirmação da tese de que a essência da alma é puro pensamento, e uma validação dessa tese. Podemos nos perguntar, então, o que exatamente nessa prova permite a Descartes recusar a hipótese de uma faculdade oculta que ele havia introduzido na Terceira Meditação e retomado um pouco antes de iniciar essa prova na Sexta Meditação. Como vimos, o que Descartes afirma na passagem que acabamos de citar é o seguinte: “(...) concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar”. Se é assim, o que Descartes parece estar deixando claro com a prova da distinção real é que o que lhe permite eliminar a hipótese de uma faculdade oculta é a validação da tese de que a essência da alma é puro pensamento e que pensar é ter consciência. Isso é explicado

por Descartes a Mersenne em uma carta de 31 de dezembro de 1640. Nas palavras de Descartes: “Pois o que digo em seguida, que não pode haver nada em mim, isto é, em minha mente, de que eu não seja consciente, eu provei nas *Meditações*, e isso decorre do fato de que a alma é distinta do corpo, e que sua essência é pensar” (AT III: 273 - tradução própria).

A tese de que a essência da alma é puro pensamento supõe uma concepção da substância segundo a qual esta é uma entidade simples, isto é, ela pressupõe a tese de que cada substância só pode conter um único atributo principal, de modo que não poderia haver uma substância composta por dois ou mais atributos principais. Essa tese da unicidade do atributo principal da substância, que é fundamental para a tese da distinção real entre a alma e o corpo, é enunciada por Descartes no artigo 53 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, e é justificada por ele no artigo 63, através de uma concepção da substância que se identifica com seu atributo essencial. Nas suas palavras:

O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo a natureza da substância inteligente e a da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa, isto é, como a mente e o corpo (Descartes, 2002, p. 63; AT VII: 30-31).

Descartes declara, então, nos *Princípios* que o pensamento não deve ser concebido de outro modo senão como a própria substância que pensa, na medida em que ele constitui a natureza da substância pensante. Isso significa que a alma inteira é uma instanciamento do pensamento ou da consciência. Sendo assim, a hipótese de uma faculdade oculta é então recusada por Descartes com a prova da distinção real, visto que essa prova assegura que a natureza da alma é apenas pensar e que pensar é ter consciência. Embora a hipótese da faculdade oculta seja recusada com a tese da distinção real, é apenas, posteriormente, com a prova da existência dos corpos, e já de posse da prova da existência e da veracidade divinas, que Descartes argumenta e demonstra que a causa das ideias sensíveis precisa estar em uma substância que seja realmente distinta da alma. Esse argumento é formulado por Descartes nos seguintes termos:

Demais, encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as ideias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente, se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas ideias. Ora, essa faculdade ativa não pode estar em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, que essas ideias me são frequentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo amiúde, mau grado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas ideias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente (como notei antes) (CP, 1988, p. 66-67; AT VII: 79-80).

Nessa passagem, Descartes está supondo uma definição do pensamento como consciência, de tal modo que se o seu pensamento fosse a causa das ideias sensíveis em sua alma, ele o saberia, visto que nada em seu pensamento poderia escapar à sua consciência. A prova da existência dos corpos é, portanto, condicionada pela prova

da distinção real entre a alma e o corpo. Isso se explica pelo fato de que Descartes não poderia concluir, com essa prova, que os corpos são as causas ocasionais das ideias sensíveis se ele não tivesse demonstrado anteriormente que a essência da alma é o pensamento, a essência dos corpos é a extensão e que essas essências são realmente distintas.

Quando Descartes elimina, então, a hipótese da faculdade oculta com a prova da distinção real entre a alma e o corpo, ele assegura que a ideia clara e distinta da alma como puro pensamento, e como excluindo dela as funções vegetativas e sensitivas, que ele tinha encontrado na Segunda Meditação é, de fato, verdadeira. Sendo assim, com a demonstração, na Quinta Meditação, de que a essência dos corpos é pura extensão, Descartes consegue, na Sexta Meditação, provar a distinção real entre a essência da alma e a essência dos corpos. Isso abre, por um lado, a possibilidade de realização de uma física mecanicista que recusa as qualidades reais e as formas substanciais como pertencentes aos corpos. Por outro lado, também abre a possibilidade de um esclarecimento definitivo sobre o conceito de alma, na medida em que torna-se possível tanto esvaziar de maneira definitiva a visão tradicional de diferentes tipos de almas dentro da alma, vegetativa, sensitiva e racional, que juntas constituiria o conceito de alma humana, quanto eliminar a hipótese de atos na alma que seriam obscuros a ela mesma, ou seja, a hipótese de uma divisão na alma entre consciente e inconsciente. Ao eliminar essa divisão, Descartes transfere a causa das ideias sensíveis para uma substância distinta da alma, isto é, para os corpos.

Dessa forma, a recusa de Descartes à hipótese de uma faculdade oculta à própria alma está diretamente relacionada com a recusa de uma alma sensitiva e, como consequência, com a ampliação de explicações mecânicas a funções que a tradição considerava como pertencentes a uma alma sensitiva. Se Descartes não recusasse a existência de uma alma sensitiva, isso o levaria a ter que aceitar que as funções reconhecidas pela tradição como pertencentes às almas sensitivas, tais como sentir dor, fome e alegria, seriam comuns a animais e humanos. Mas isso é justamente o que ele recusa. Embora, nos seres humanos, a dor, a fome e a alegria sejam concebidas por Descartes como modos de uma substância pensante intimamente unida a um corpo, isto é, como ideias confusas ocasionadas pela interação da alma com o corpo, no caso dos animais, essas sensações não devem ser concebidas no mesmo sentido. Para Descartes, as sensações dos animais são modos de uma substância corpórea, ou seja, puros movimentos na matéria causados pela interação dos animais com os corpos ao seu redor. A consequência disso, no pensamento cartesiano, é que a sensibilidade não é uma função exclusiva de almas unidas a corpos nem um modo exclusivo do pensamento, pois, embora os animais não possuam almas nem pensamento, Descartes ainda os considera como seres que sentem. É exatamente isso que Descartes explica a More em uma carta de 5 de fevereiro de 1649, ao afirmar que nunca negou sentimentos aos animais, uma vez que estes dependem dos órgãos do corpo (AT V: 278).

Se é assim, Descartes não precisou humanizar os animais para lhes conceder sensações, nem animalizar os humanos para reconhecer que também possuem sensações. Como se faltasse às sensações dos animais algo que estivesse plenamente presente apenas nas sensações dos humanos. Isso porque Descartes não precisou reconhecer a existência

de um denominador comum entre as sensações dos humanos e as dos animais, ou seja, a existência de uma consciência não conceitual, desprovida de consciência de si. De fato, Descartes não precisou atribuir aos humanos qualquer forma de consciência não conceitual, desprovida de consciência de si, para lhes conceder sensações, assim como não precisou atribuir aos animais qualquer tipo de consciência para reconhecer que eles possuem sensações. Assim, ao reconhecer uma diferença de natureza, e não de grau, entre as sensações humanas e as dos animais, Descartes pôde tanto salvaguardar a tese da liberdade humana quanto garantir seu projeto científico de uma física mecanicista, desprovida de qualidades reais e formas substanciais. Isso significa que, ao recusar a hipótese de uma faculdade oculta à alma e vincular o conceito de consciência ao de consciência de si, Descartes buscava ressignificar o conceito tradicional de alma, esvaziando-o das funções vegetativas e sensitivas, a fim de conceber a alma como possuidora apenas das funções atribuídas à parte racional da alma.

Certamente, um possível desdobramento dessa discussão, que ainda não desenvolvi, seria examinar o que haveria de continuidade ou descontinuidade na concepção cartesiana de alma como puro pensamento em relação à concepção de alma racional da tradição. Colocado de outra forma, esse problema consistiria em examinar o que haveria de continuidade ou descontinuidade entre o conceito cartesiano de consciência e o conceito tradicional de alma racional. Uma hipótese sobre a continuidade entre esses dois conceitos é a de que o conceito de consciência em Descartes está logicamente vinculado ao de ser racional. Isso significa que ele está diretamente relacionado às ações de uma alma racional e, portanto, à capacidade de conceber ideias, de realizar juízos articulados sobre as ideias, de comunicá-los aos outros e até mesmo de ter a liberdade de suspendê-los, sendo, assim, de ser moralmente responsável por seus próprios juízos. Os atos de consciência, em Descartes, seriam, portanto, atos realizados na primeira pessoa e, enquanto tais, modos de substâncias pensantes, isto é, modos de almas racionais. Essa aproximação entre o conceito cartesiano de consciência e o conceito tradicional de alma racional é um elemento importante, como acredito, para que Descartes possa excluir as sensações dos animais de seu conceito de consciência e, assim, conceber as sensações nos animais como constituindo-se de uma natureza puramente corpórea, ou seja, como modos de uma substância corpórea.

Referências Bibliográficas

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. 11 v.

DESCARTES, René. *Descartes Œuvres philosophiques*. Textes établis, présentés et annotés: Ferdinand Alquié. Paris: Classiques Garnier, 1997. 3 t.

DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Coleção Os Pensadores.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antonio de Almeida

(Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-363, dez. 2004.

ROCHA, Ethel Menezes. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 89-105, 2006.

Considerações iniciais sobre a noção de consciência em Descartes¹

Edgar Marques
UERJ

A noção de consciência inegavelmente desempenha um papel central na filosofia cartesiana. Ela é empregada ou simplesmente referida em certos momentos decisivos nos quais Descartes define ou esclarece alguns dos conceitos capitais do seu sistema. Um desses conceitos é o de pensamento. Na primeira definição da exposição sintética de sua metafísica, que finaliza suas Segundas Respostas, Descartes esclarece da seguinte forma o que é um pensamento: “Chamo de pensamento tudo o que está em nós de tal forma que somos imediatamente dele conscientes”². Pensamentos são, assim, estados internos – “tudo o que está em nós” – cuja mera ocorrência é suficiente para que tenhamos deles uma consciência imediata. Encontramos uma formulação semelhante no parágrafo 9 do primeiro livro dos *Princípios de Filosofia*, onde Descartes caracteriza da seguinte maneira o conceito de pensamento: “pelo termo pensamento entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma

¹É um enorme prazer participar de um volume em celebração à trajetória acadêmica de Ethel Menezes Rocha. Ela é certamente uma das pessoas que eu mais admiro intelectual e pessoalmente. Sua vida acadêmica é exemplar tanto no que diz respeito à qualidade de sua produção bibliográfica quanto à retidão das posições assumidas naqueles momentos em que faz diferença possuir princípios e pautar suas ações por eles.

²Há aqui uma diferença considerável entre o texto latino original e a tradução francesa feita por Cleserlier. Na tradução francesa exatamente a expressão latina ‘*conscii*’ é traduzida por ‘*connaissants*’. Senão, vejamos: “*Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens, sont des pensées*” (Descartes, 1992, p. 285). Texto em latim: “*Cogitationis nomino complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis & sensum operationes sunt cogitationes*” (AT VIII: 160).

consciência delas”³.

Há alguns pontos nessas duas definições para os quais eu gostaria de chamar atenção. Em primeiro lugar, é interessante notar que em ambas as formulações, Descartes apela para algum tipo de dado interno que ele considera estar igualmente presente em seus leitores. É esse que parece ser o sentido da referência nesses textos “àquilo que está em nós” ou que “ocorre em nós”, do qual “somos imediatamente conscientes”. O uso da primeira pessoa do plural é, a meu ver, imprescindível nessas passagens, pois a elucidação daquilo em que consiste o pensamento envolve a referência a presumidos fenômenos internos a cada um de nós e acerca dos quais se supõe que todos nós, como sujeitos, possuímos acesso quando de sua ocorrência. É somente com base nessa suposição de que o leitor possui estados desse tipo é que essas duas passagens podem ser tomadas como constituindo algum tipo de esclarecimento em relação ao que são os pensamentos.

Um segundo ponto que eu gostaria de sublinhar é que, nessas duas passagens, Descartes recorre à noção de consciência para o esclarecimento do tipo de relação que estabelecemos com “isso que ocorre em nós”. Um pensamento é, de acordo com elas, aquilo que, quando ocorre em nós, a sua simples ocorrência basta para que venhamos a entreter com ele a relação de sermos dele conscientes. A relação subsistente, no ato de pensar, entre o sujeito e “aquilo que nele ocorre” é, assim, a relação de “ser consciente de”. A caracterização cartesiana do que é o pensamento envolve, então, por um lado, a identificação de um algo em nós – “aquilo que está em nós” –, e, por outro lado, a afirmação de que sua mera presença em nós é suficiente para que estabeleçamos com ele a relação de “ser consciente de”, que tem como um polo o sujeito que somos e como outro “isso que está em nós”. Pensar é, dessa maneira, ter algo em nós do qual somos imediatamente conscientes.

Descartes elucida, assim, a noção de pensamento através da explicitação de vínculos conceituais entre essa noção e as noções de estado interno, acesso imediato e consciência. Na formulação presente nas Segundas Respostas, Descartes, como vimos, caracteriza como sendo pensamento aquilo que está de tal maneira em nós que nós não podemos deixar de dele ser imediatamente conscientes. Pensamentos são, assim, ocorrências internas a nós que são, em função de sua natureza, objetos imediatos de nossa consciência. Isso significa dizer que não os podemos ter sem sermos deles conscientes.

As noções de ‘estado interno’ e de ‘acesso imediato’ não me parecem exigir maiores esclarecimentos, pois seu uso nesses contextos corresponde, a meu ver, em larga medida, ao sentido que cotidianamente se atribui a elas, inclusive no que respeita ao modo como elas se vinculam mutuamente. Estados internos consistem em modificações presentes no sujeito das quais este se dá conta ao simplesmente os entreter, não sendo necessária a satisfação de nenhuma condição adicional para que ele ganhe acesso a esses estados, consistindo essa imediatidade exatamente na ausência de precisão da satisfação de demandas outras para a eles aceder.

Temo que o mesmo não se possa dizer, contudo, da noção de consciência. Não

³Descartes (2002, p. 27). Texto em latim: “*Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*” (AT VIII: 7).

me parece ser meridianamente claro em que consiste exatamente a consciência para Descartes. Tentarei no restante deste artigo tratar de alguns dos problemas que julgo vinculados à determinação da natureza da consciência no sistema cartesiano. Trata-se, eu gostaria de sublinhar, de uma abordagem inicial, a ser desenvolvida em textos ulteriores.

Podemos vislumbrar algumas dificuldades iniciais associadas a essa noção já no trecho dos *Princípios* citado acima. Nele Descartes afirma, como vimos, que pensamento é aquilo que, ao estarmos conscientes, ocorre em nós na medida em que (*quatenus*) temos dele consciência. Nessa passagem estão presentes os termos “conscientes” (*consciis*) e “consciência” (*conscientia*), delimitando o primeiro as condições – estar consciente – em que a ocorrência em nós de algo implica que se tenha dele consciência e que ele seja, desse modo, um pensamento. Evidentemente, para que essa passagem possa ser de alguma maneira esclarecedora acerca do que é um pensamento é necessário que a noção de consciência envolvida na expressão “estar consciente” não seja a mesma que àquela implicada em “ter consciência de”. É claro que esses predicados não são idênticos, pois “estar consciente” é um predicado monádico, enquanto “ter consciência de” é um predicado relacional. Creio que quando Descartes fala de estar consciente ele tem em mente simplesmente algo como o estado de se estar presente a si mesmo, de se estar desperto. Lançando mão de uma contraposição de natureza negativa, mas que me parece ser elucidatória: trata-se do estado oposto àquele em que nos encontramos quando estamos em coma ou imersos em um sono profundo sem sonhos. Por outro lado, ter consciência de algo consiste em ter esse algo de alguma maneira diante de si, como um tipo de objeto intencional que se apresenta ao sujeito. Isso significa que ter consciência de algo nunca pode ser um ato vazio de conteúdo, isto é, que toda consciência de algo implica a apresentação desse algo para o sujeito que tem dele consciência. Isso não parece ser nada diferente do que dizer que a consciência possui uma natureza representacional.

Essa ambiguidade no uso do conceito de consciência nessa passagem dos *Princípios* é, entretanto, a meu ver, uma das menores das dificuldades em relação a essa noção, pois ela se deixa dissolver com relativa facilidade, como vimos no parágrafo anterior. Considero bem mais enigmática a determinação do que significa exatamente, em Descartes, ter consciência de um pensamento.

Uma interpretação possível da noção cartesiana de consciência tem como fundamento a assimilação dessa noção à de reflexão⁴, significando isso que a consciência consistiria, no final das contas, de acordo com essa interpretação, em um tipo de estado mental reflexivo, quer dizer, em um estado mental de segunda ordem que teria o pensamento propriamente dito como objeto intencional sobre o qual ele se voltaria. A consciência de um pensamento consistiria, assim, em um ato mental que seria reflexivo por possuir como objeto o ato mental pensamento. Dessa maneira, ter consciência de um pensamento qualquer seria entreter um ato mental que teria como conteúdo esse pensamento. Então, segundo essa interpretação, ter um pensamento acarreta não apenas que o sujeito que o possui tenha acesso ao conteúdo representacional próprio desse pensamento, senão também que esse sujeito tenha consciência de que esse estado

⁴Com o faz, por exemplo, John Cottingham, em Cottingham (1978).

interno de natureza representacional é um estado em que ele se encontra. Daí se segue que o sujeito cartesiano seria consciente tanto do conteúdo de seus pensamentos quanto do fato de que esses pensamentos são por ele pensados. Desse modo, ao ter um pensamento qualquer um determinado sujeito possuiria não apenas um acesso direto e imediato ao conteúdo representacional/informacional desse seu pensamento, mas sim igualmente saberia de maneira imediata estar tendo um pensamento com esse conteúdo.

Tenho a impressão de que é uma interpretação assemelhada a essa apresentada no parágrafo acima que leva Leibniz, no parágrafo 14 da *Monadologia*, a criticar os cartesianos pela identificação entre percepção, de um lado, e apercepção ou consciência, de outro⁵. De acordo com Leibniz, a filosofia de Descartes implica que não haja percepções que não sejam objeto de apercepção, isto é, que não sejam objeto de um ato reflexivo do sujeito por meio do qual este conhece a si mesmo e aos estados nos quais se encontra. Leibniz considera que seria exatamente a tese de que um pensamento somente pode ser consciente na medida em que é objeto de reflexão sobre ele por parte do sujeito que leva Descartes a considerar que apenas seres racionais podem ser capazes de entreter estados internos representacionais – pensamentos, na terminologia de Descartes; percepções, no léxico preferido por Leibniz -, uma vez que apenas estes são capazes de reflexão. Assim, segundo a interpretação de Leibniz da filosofia cartesiana, Descartes sustenta que todo pensamento ao ser consciente é também reflexivo, dado que consciência envolveria reflexão.

Uma base textual para a atribuição a Descartes dessa concepção da consciência como sendo um ato mental de segunda ordem pode ser encontrada na *Conversação com Burman*. Descartes é instado, a certa altura, a responder como é possível que se tenha consciência de um determinado pensamento, digamos P, uma vez que ter consciência significa pensar, e ao pensar que se tem consciência do pensamento P não se pensa mais esse pensamento P, mas sim o meta-pensamento de que se pensa o pensamento P. O pensamento ocorrente quando se tem consciência de um pensamento P é, assim, pensamento de se ter consciência do pensamento P, e não o pensamento P ele mesmo. P pode ser o pensamento que se pensou, mas não o pensamento que atualmente se pensa, acarretando, portanto, uma contradição a ideia de que ter consciência de um pensamento seja tornar esse pensamento objeto de reflexão⁶.

Ao responder a esse questionamento, Descartes reafirma sua posição de que estar consciente é pensar e refletir sobre seus próprios pensamentos. Ele argumenta que ainda assim a objeção acima não se sustenta, pois a alma é capaz de entreter simultaneamente múltiplos pensamentos, de tal forma que não haveria nenhuma dificuldade de princípio

⁵ “O estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples não é outra coisa senão aquilo que se chama de Percepção, que deve ser bem distinguida da apercepção ou da consciência, como se verá adiante. E nisto os cartesianos equivocaram-se muito, ao desconsiderarem as percepções de que não nos apercebemos. Foi isso também que os fez acreditar que só espíritos eram Mônadas e que não havia almas dos animais nem outras enteléquias” (Leibniz, 2004, p. 133).

⁶ “*Mais comment pouvez-vous avoir conscience, puisqu’avoir conscience c’est penser ? Or afin de penser que vous avez conscience, vous passez à une autre pensée, et ainsi vous ne pensez plus à la chose à laquelle vous pensiez auparavant, et ainsi vous n’avez pas conscience de penser, mais d’avoir pensé*” (Descartes, 1975, p. 13).

em se afirmar que o sujeito possa ao mesmo tempo pensar o pensamento P e ter consciência – isto é, reflexão - desse mesmo pensamento. Isto é, para que haja o ato mental de natureza reflexiva não é necessário que o pensamento acerca do qual se reflete se dê em um momento anterior ao da efetivação da reflexão, como supõe o objetor, uma vez que a consciência de um pensamento pode ser simultânea a esse pensamento⁷.

O ponto que me interessa aqui é que essa resposta de Descartes parece pressupor a identificação entre consciência e reflexão, o que implicaria a ideia de que ter consciência seja entreter um pensamento que tem por objeto um outro pensamento, consistindo, dessa maneira, a consciência em um pensamento de segunda ordem.

Considero, contudo, que essa interpretação da concepção cartesiana de consciência como consistindo em um tipo de pensamento reflexivo de segunda ordem é incompatível com a filosofia de Descartes, pois ela, por um lado, conduziria a um regresso ao infinito que ele expressamente rejeita nas Respostas às Terceiras Objeções e, por outro, é inconciliável com as afirmações acerca da natureza do pensamento das crianças, que ele apresenta nas Respostas às Quartas Objeções e com as considerações acerca da superioridade do espírito sobre a matéria que ele desenvolve nas Sétimas Objeções, com Observações do Autor. Começarei pelo problema do regresso.

Na segunda metade da segunda objeção que levanta contra Descartes, Hobbes argumenta que não se pode a partir de um outro pensamento se inferir que se pensa, uma vez que se fosse assim, então para se saber que se pensa ter-se-ia que saber que se sabe que se pensa, e assim ao infinito. O ponto de Hobbes aqui parece ser o de que ser consciente ou conhecer um pensamento que se tem não pode ser dependente da realização de um ulterior ato mental que tenha esse primeiro pensamento como objeto intencional. Quer dizer, a adoção da concepção de consciência como sendo um estado mental de segunda ordem por meio do qual se conhece o pensamento que se tem implicaria um regresso ao infinito, pois a consciência/conhecimento desse pensamento de segunda ordem pressuporia, por sua vez, um pensamento de terceira ordem por meio do qual o sujeito se tornaria consciente de sua consciência, e assim indefinidamente⁸.

Descartes reage de forma indignada à atribuição a ele dessa concepção da consciência como sendo um estado de segunda ordem e das consequências que dela se seguiriam: “e não serve de nada dizer, como faz aqui o filósofo, que um pensamento não pode ser tema de um outro pensamento. Pois quem jamais supôs isso além dele?”⁹. Descartes recusa, então, veementemente a acusação de que sua filosofia implique um regresso ao infinito

⁷ “Sans doute avoir conscience, c’est penser et réfléchir sur la pensée qu’on a; mais est faux que cela ne puisse se faire tant que demeure une pensée précédente, puisque, comme nous avons vu déjà, l’âme peut penser plusieurs choses en même temps, et persévérer dans sa pensée, et réfléchir sur ses pensées, toutes les fois qu’il lui plaît, et avoir ainsi conscience de chacune d’elles” (Descartes, 1975, p. 13).

⁸ “Or ce n’est pas par une autre pensée qu’on infère que je pense: car, encore que quelqu’un puisse penser qu’il a pensé (laquelle pensée n’est rien autre chose qu’un souvenir), néanmoins il est tout à fait impossible de penser qu’on pense, ni de savoir qu’on sait; car ce serait une interrogation qui ne finirait jamais: d’où savez-vous que vous savez que vous savez que vous savez, etc?” (Descartes, 1992, p. 297-298). Texto em latim: AT VII: 173.

⁹ “Et il ne sert de rien de dire, comme fait ici le philosophe, qu’une pensée ne peut jamais être le sujet d’une autre pensée. Car qui a jamais feint cela que lui?” Descartes (1992, p. 299). Texto em latim: AT VII: 175.

por se comprometer com a ideia de que o ato de se tornar consciente de um pensamento consista em um ato numericamente distinto do ato de se ter esse pensamento. Bem, se isso jamais foi suposto por ele, então ao dizer, por exemplo, que todo sujeito é consciente de um pensamento simplesmente ao o entreter, Descartes tem de considerar que a consciência é um modo ou aspecto do pensamento. Eu vou retomar esse ponto mais abaixo, pois não é claro para mim se essa concepção da consciência como sendo um aspecto do pensamento não abriga outros enigmas e dificuldades.

Uma outra passagem importante para investigarmos a noção cartesiana de consciência se encontra nas respostas de Descartes às Objeções de Arnauld. No parágrafo final de suas objeções acerca das provas cartesianas da existência de Deus, Arnauld diz lhe parecer ser falsa a assunção cartesiana de que na medida em que somos uma substância pensante somos conscientes - de tudo que está em nós. Segundo ele, é evidente – *at quis non videt* - que há coisas em nós enquanto pensantes das quais não somos conscientes. Renunciando à apresentação de inúmeros outros exemplos que ele diz que poderia oferecer - *mitto innumera similia* -, Arnauld faz referência a um único caso. Ele argumenta que a mente de uma criança que se encontra no útero materno possui a capacidade de pensar, não podendo lhe ser atribuída, contudo, a consciência dessa capacidade¹⁰.

A objeção que Arnauld apresenta nessas linhas deve ser compreendida, a meu ver, como uma espécie de redução ao absurdo da concepção cartesiana de que temos, enquanto seres pensantes, consciência de tudo que está em nós. Ele seleciona um período da existência humana – a fase fetal – em que parece ser pouco razoável que se atribua aos seres humanos que nela se encontram a consciência daquilo que neles está, quer sejam pensamentos ocorrentes, quer seja a capacidade mesma de ter esses pensamentos. Quanto a essa capacidade, o feto humano na medida em que se desenvolverá e se tornará um ser humano pleno tem de já na fase fetal possuir a capacidade de pensar, pois se nele há alma e se a alma é substância pensante, a potência para a atualização desses modos tem de estar sempre nela presente.

Gostaria de chamar atenção para o fato de que nessa passagem Arnauld nem chega a argumentar contra a tese de que fetos humanos já entrettenham pensamentos, possuindo deles consciência, aparentemente, creio eu, por julgar absurda uma tal ideia¹¹. Em vez de fazer referência ao problema da consciência dos próprios pensamentos, que teria de ser atribuída aos fetos humanos, Arnauld faz menção à consciência não de

¹⁰Tal como ocorreu na tradução das Segundas Respostas, Cleserlier optou aqui por traduzir a expressão latina *esse conscius* pela expressão francesa *avoir connaissance*. “*cette proposition me semble fausse, que Monsieur Descartes donne pour une vérité très constante, à savoir, que rien ne peut être en lui, en tant qu’il est une chose qui pense, dont il n’ait connaissance. Car par ce mot, en lui, en tant qu’il est une chose qui pense, il n’entend autre chose que son esprit, en tant qu’il est distingué du corps. Mais qui ne voit qu’il peut y avoir plusieurs choses en l’esprit, dont l’esprit même n’ait aucune connaissance ? Par exemple, l’esprit d’un enfant qui est dans le ventre de sa mère, a bien la vertu ou la faculté de penser, mais il n’en a pas connaissance*” (Descartes, 1992, p. 338-339). Texto em latim: “*falsum mihi videri, quod pro certo affirmat V. C, nihil in se, quatenus est res cogitans, esse posse, cujus conscius non sit. Per se enim, quatenus est res cogitans, nihil aliud intelligit quàm mentem suam, quatenus a corpore distincta est. At quis non videt, multa in mente esse posse, quorum mens conscia non sit? Mens infantis in matris utero habet vim cogitandi, at ejus conscia non est*” (AT VII: 214).

¹¹Faço essa sugestão interpretativa por minha conta e risco, sem contar com base textual de apoio.

pensamentos ocorrentes, mas sim da capacidade de pensar ela mesma. Arnauld, sem apresentar qualquer argumento, simplesmente recusa a ideia de que uma consciência dessa capacidade de pensar possa ser atribuída aos fetos humanos.

Descartes responde a Arnauld de forma incisiva, dizendo ser evidente que nada pode estar em nossa mente sem que sejamos disso conscientes, pois tudo que está na mente ou é pensamento ou depende do pensamento e não pode ocorrer em nós nenhum pensamento do qual, quando ele ocorre, não sejamos dele conscientes. Segue-se naturalmente dessa ideia que a partir do momento em que a substância pensante – alma ou mente – se encontra no corpo do feto humano este tem de começar a pensar incessantemente, tendo, ao mesmo tempo consciência desses pensamentos. A tese de que os fetos humanos pensam e possuem consciência de seus pensamentos, que a Arnauld parece tão irrazoável que ele nem chega a utilizá-la contra Descartes por considerar que este não a sustentaria, é, assim, afirmada expressamente por Descartes. Diferentemente dos pensamentos entretidos em fases posteriores da existência, os pensamentos da fase intrauterina e da tenra infância não ficam registrados na memória, de forma que nossa resistência a atribuírmos pensamentos à mente nessas fases da existência humana deve-se à inexistência desses registros internos de memória, e não a uma impossibilidade de princípio¹².

A resposta de Descartes à objeção de Arnauld não se encerra, contudo, com essa curiosa defesa da afirmação de que os fetos humanos pensam e têm consciência atual dos seus pensamentos. Descartes acaba por, surpreendentemente, conceder a Arnauld que o mesmo não se pode afirmar das faculdades ou capacidades da mente, das quais a mente tem potencialmente consciência, mas nem sempre atualmente. Isso significa que a mente possui uma consciência potencial de suas faculdades, quer dizer, ela pode adquirir consciência de suas faculdades, não possuindo, entretanto, a todo momento consciência atual delas¹³.

¹²Encontramos aqui novamente na tradução francesa a opção por “*connaissance*” e “*savoir*” para traduzir o texto latino lá onde neste encontramos “*conscia*” e “*conscii*”. “*Pour la question de savoir s’il ne peut y avoir rien dans notre esprit, en tant qu’il est une chose qui pense, dont lui-même n’ait une actuelle connaissance, il me semble qu’elle est fort aisée à résoudre, parce que nous voyons fort bien qu’il n’y rien en lui, lorsqu’on le considère de la sorte, qui ne soit une pensée, ou qui ne dépende entièrement de la pensée: autrement cela n’appartientdrat pas à l’esprit, en tant qu’il est une chose qui pense; et il ne peut y avoir en nous aucune pensée, de laquelle, dans le même moment qu’elle est en nous, nous n’ayons une actuelle connaissance. C’est pourquoi je ne doute point que l’esprit, aussitôt qu’il est infus dans le corps d’un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu’il pense, encore qu’il ne se ressouvienne pas après de ce qu’il a pensé, parce que les espèces de ses pensées ne demeurent pas empreintes en sa mémoire*” (Descartes, 1992, p. 369). Texto Latino: “*Quod autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cujus non sit conscia, per se notum mihi videtur, quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus, quod non sit cogitatio, vel a cogitatione dependens; alioqui enim ad mentem, quatenus est res cogitans, non pertineret; nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus. Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent*” (AT VII: 246).

¹³“*Mais il faut remarquer que nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses facultés, si ce n’est en puissance; en telle sorte que, lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une actuelle connaissance; c’est pourquoi nous pouvons alors nier assurément*

Levando em conta que essa posição é formulada por Descartes no contexto de uma resposta à objeção de Arnauld relativa à atribuição de consciência a fetos humanos, parece-me razoável considerar que essa contraposição que Descartes introduz entre, por um lado, as operações e os atos mentais ocorrentes, dos quais a mente tem sempre consciência atual e, por outro, as faculdades da alma, das quais a consciência pode ser apenas potencial, deve ser compreendida, em última instância, como o reconhecimento da pertinência da questão levantada por Arnauld. Não é, contudo, meridianamente claro para mim por que Descartes não vê qualquer dificuldade em atribuir aos fetos humanos pensamentos e, conseqüentemente, consciência atual desses pensamentos, enquanto no que respeita às faculdades da mente, igualmente presentes nessa, ele se contenta com o reconhecimento de uma consciência potencial. Haverá algum tipo de diferença entre a consciência de pensamentos e a consciência de faculdades que justifique a consideração de que o feto humano possui a primeira atualmente e a segunda apenas potencialmente? Infelizmente Descartes não desenvolve esse ponto, limitando-se a reafirmar sua concepção.

Creio - essa é a hipótese interpretativa que eu gostaria de formular - que podemos esclarecer a posição assumida por Descartes nessa passagem das Quartas Respostas lançando mão da resposta que ele dá a Bourdin, nas Sétimas Objeções, com Observações do Autor, sobre o que faz com que a mente seja superior à matéria.

Bourdin interpreta Descartes como se comprometendo nas *Meditações* com a ideia de que quando se pensa tem-se sempre consciência reflexiva de que se pensa, isto é, o sujeito que pensa considera e sabe que ele está pensando. O pensar possuiria, assim, fundamentalmente uma dimensão reflexiva, quer dizer, incorporaria essencialmente um voltar-se sobre si mesmo e sobre o ato de pensar ocorrente. O que seria característico da mente e que a tornaria uma substância superior à matéria seria, assim, exatamente o fato de serem de natureza reflexiva os atos que a constituem. A reflexividade é que constituiria, então, a marca característica do mental¹⁴.

qu'elle y soit, si nous ne pouvons en acquérir cette connaissance actuelle" (Descartes, 1992, p. 370). Texto latino: "*Sed notandum est, actuum quidem, sive operationum, nostrae mentis nos semper actu conscios esse; facultatum, sive potentiarum, non semper, nisi potentia; ita scilicet ut, cum ad utendum aliqua facultate nos accingimus, statim, si facultas illa sit in mente, siamus ejus actu conscii; atque id negare possimus esse in mente, si ejus conscii fieri nequeamus*" (AT VII: 246-7).

¹⁴Beyssade & Beyssade em sua edição das *Meditações* optaram por não traduzir essa passagem. A edição de Adam & Tannery não publicou uma versão francesa das Sétimas Objeções e Respostas. Por essa razão, cito aqui a tradução em língua inglesa: "*By 'thinking' you may mean that you understand and will and imagine and have sensations, and that you think in such a way that you can contemplate and consider your thought by a reflexive act. This would mean that when you think, you know and consider that you are thinking (and this is really what it is to be conscious and to have conscious awareness of some activity). Such consciousness, you claim, is a property of a faculty or thing that is superior to matter and is wholly spiritual, and it is in this sense that you are a mind or a spirit*" (Descartes, 1994, p. 364). Texto Latino: "*Si dicat se cogitare, hoc est se intelligere, velle, imaginari, sentire; & sic cogitare, ut suam illam cogitationem actu reflexo intueatur & confideret; adeoque cogitet, sive seiat & consideret se cogitare (quod vere est esse conscium, & actus alicujus habere conscientiam); id vtro esse proprium facultatis aut rei, quae sit posita supra materiam, quoque sit plane spiritualis; coque pacto se esse mentem, se spiritum: dicet quod nondum dixit, & quod debuit dicere, & quod expectabam ut diceret, & quod soepius soepe, ubi vidi parturientem, sed inani conatu, volui suggerere*" (AT VII: 533-4).

O ponto interessante para mim aqui é que Descartes se recusa a aceitar que a formulação de Bourdin consista em uma descrição correta da sua concepção, residindo o ponto principal de discordância na afirmação de Bourdin de que, para Descartes, a mente seria superior à matéria em função do caráter reflexivo dos atos de pensamento, isto é, por, ao pensar, a mente sempre pensar que está pensando. Assumir essa doutrina seria, para Descartes, um erro semelhante ao considerar que para que alguém que domine os saberes teóricos e práticos da arquitetura e possa desempenhar as atividades próprias a um arquiteto ele tenha de primeiramente refletir sobre as habilidades de que ele dispõe, adquirindo, assim, um saber reflexivo acerca delas. O efetivo emprego dessas habilidades independe, segundo Descartes, de uma consciência reflexiva do sujeito sobre a posse dessas habilidades por parte dele. É claro que o arquiteto deve ter a capacidade de eventualmente desenvolver uma reflexão sobre as aptidões que o tornam um perito na arquitetura, mas essa reflexão não deve ser considerada uma condição para o pleno exercício dessas aptidões. Descartes argumenta que um raciocínio semelhante se aplica ao caso da distinção e superioridade da mente sobre a matéria. A concepção que Bourdin atribui a ele, Descartes, seria equivalente a essa compreensão equivocada das condições de exercício da arquitetura. Para Descartes, contrariamente ao que Bourdin afirma, a realização de um ato reflexivo não é condição para a realização de um ato de pensamento, isto é, para se pensar não é preciso que se reflita sobre o pensamento que se pensa. Pode-se pensar sem que o pensamento seja acompanhado por um ato de reflexão que tenha por objeto o ato de pensamento ou que com esse coincida¹⁵. É a capacidade de pensar, e não a capacidade de refletir sobre os pensamentos que se tem que é a propriedade essencial da mente. E Descartes é totalmente claro acerca desse ponto:

ao remover a verdadeira e muito inteligível diferença que existe entre as coisas corpóreas e as incorpóreas, a saber, que essas pensam e aquelas não pensam, e colocando outra em seu lugar que não pode ter o caráter de uma diferença essencial, ou seja, que essas consideram que elas pensam e que as outras não o consideram, ele impede que possamos compreender a real distinção que existe entre a alma e o corpo¹⁶ (Descartes 1992, p. 519).

¹⁵ "De même, quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une substance soit pensante pour être au-dessus de la matière, et tout à fait spirituelle, ce qu'il exige pour l'appeler du nom d'esprit; mais qu'outre cela il est requis que, par un acte réfléchi, elle pense qu'elle pense, ou qu'elle ait la conscience de sa pensée; il se trompe en cela comme fait ce maçon quand il dit qu'un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi, considérer qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte: car, bien qu'il n'y ait point d'architecte qui n'ait souvent considéré, ou du moins qui n'ait pu considérer qu'il savait l'art de bâtir, c'est pourtant une chose manifeste que cette considération n'est point nécessaire pour être architecte; et une pareille considération ou réflexion est aussi peu requise, afin qu'une substance qui pense soit au-dessus de la matière" (Descartes, 1992, p. 519). Texto latino: "Item cum ait non sufficere quod substantia aliqua sit cogitans, ut sit posita supra materiam, & plane spiritualis, quam solam vult vocari mentem, sed insuper requiri ut actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suae conscientiam, aequè hallucinatur ac Caementarius, cum ait Architecturae peritum debere actu reflexo considerare se habere illam peritiam, priusquam esse possit Architectus. Etsi enim revera nemo sit Architectus, qui non saepe considerarit, aut saltem considerare potuerit, se habere aedificandi peritiam, manifestum tamen est istam considerationem non requiri ut sit Architectus. Nec magis etiam similis consideratio sive reflexio requiritur, ut substantia cogitans sit posita supra materiam" (AT VII: 559).

Assim, para Descartes, a essência da alma ou mente, isto é, a característica que a torna o ente que ela é e sem a qual ela simplesmente não pode ser, consiste no pensar, e não no refletir, quer dizer no ela pensar que pensa. Isso significa que a reflexão é uma potência da mente, mas não algo que necessariamente se atualize a cada ato mental, enquanto o pensamento tem de contínua e incessantemente se realizar, pois caso contrário a mente deixaria de ser. Em resumo: a mente é distinta da matéria e a esta superior por pensar, e não por refletir.

Podemos agora, creio, à luz dessas considerações críticas que Descartes faz à interpretação de Bourdin, retomar a resposta de Descartes a Arnauld, nas Quartas Respostas, acerca da consciência que os fetos humanos teriam de seus pensamentos, mas não da faculdade mesma de pensar. Sugiro que interpretemos que Descartes nessa passagem atribui aos fetos humanos pensamento, enquanto nega que eles possuam reflexão. Quer dizer, por serem mentes eles pensam continuamente, não possuindo, contudo, consciência atual de que pensam. Considero, assim, que a contraposição presente nesse trecho das Quartas Respostas entre consciência dos pensamentos, que seria atual, e a consciência da faculdade de pensar, que seria apenas potencial, deve ser compreendida, nos termos das Sétimas Objeções, com Observações do Autor, como equivalente à contraposição entre o pensamento e a reflexão, entre pensar e pensar que se pensa.

Essa minha proposta interpretativa implica, entretanto, para que possamos dar conta do que Descartes afirma acerca da noção de pensamento na demonstração geométrica das Segundas Respostas e no parágrafo 9 do primeiro livro dos *Princípios de Filosofia*, quando ele vincula a noção de pensamento à noção de consciência, que introduzamos uma distinção, que não se encontra presente na letra do texto cartesiano, entre dois tipos de consciência: uma consciência imediata, de primeira ordem, e uma consciência reflexiva, de segunda ordem. Julgo que apenas a introdução dessa diferenciação entre dois tipos de consciência torna possível a formulação de uma concepção cartesiana de consciência que dê conta das diferentes passagens em que essa noção desempenha um papel arquitetônico relevante.

Referências Bibliográficas

BARTH, C. *Bewusstsein bei Descartes*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 93, p. 162-194, 2011.

COTTINGHAM, J. *Descartes on «Thought»*. *The Philosophical Quarterly*, v. 28, p. 208-214, 1978.

¹⁶ “en ôtant la véritable et très intelligible différence qui est entre les choses corporelles et les incorporelles, à savoir, que celles-ci pensent et que les autres ne pensent pas, et en substituant une autre en sa place, qui ne peut avoir le caractère d’une différence essentielle, à savoir, que celles-ci considèrent qu’elles pensent et que les autres ne le considèrent point, il empêche autant qu’il peut qu’on entende la réelle distinction qui est entre l’âme et le corps” (Descartes, 1992, p. 519). Texto latino: “tollendo enim veram & maxime intelligibilem differentiam, quae est inter res corporeas & incorporeas, quod nempe hae cogitent, illae non item, & aliam in ejus locum substituendo, quae nullo modo essentialis videri potest, quod nempe hae considerent se cogitare, illae non considerent, facit omne quod in se est ad impediendum ne realis humanae mentis a corpore distinctio intelligatur” (AT VII: 559-560).

DESCARTES, René. *Entretien avec Burman*. Paris: Vrin, 1975.

DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1992.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957-1996. 11 v.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antonio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. *The philosophical writings of Descartes*. Translation: John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-85. v. II.

HENNIG, B. *"Conscientia" bei Descartes*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2006.

KEMMERLING, A. *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

LÄHTEENMÄKI, V. *Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes*. In: HEINÄMAA, S. & LÄHTEEMÄKI, V. & REMES, P. (edit.) *Consciousness: from Perception to Reflexion in the History of Philosophy*. Dordrecht, 2008. p. 177-201.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de Metafísica e outros textos**. Apresentação e notas: Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RADNER, D. *Thought and Consciousness in Descartes*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 26, p. 439-452, 1988.

O projeto epistemológico cartesiano atualizado: uma homenagem a Ethel Rocha

Rafael Monteiro de Castro
IFRJ

15.1 Introdução

É com muita honra que recebi o convite para participar deste livro em comemoração aos 70 anos da minha professora e orientadora Ethel Menezes Rocha. Foi um privilégio muito grande ter sido seu aluno e, mais ainda, ter tido a oportunidade de iniciar minha produção científica sob sua orientação. Por isso, quando me propus a escrever algo com o fito previsto no livro, não tive dúvida de que o melhor seria trazer à baila para o debate um artigo da professora que me foi muito caro, pois o utilizei como base para o meu primeiro trabalho de pesquisa acadêmica. Ademais, esse artigo traz uma revisão do projeto epistemológico cartesiano, que foi responsável por originar em mim a necessidade de investigar temáticas relacionadas a ele nos meus trabalhos de mestrado e de doutorado. O artigo em questão é “Criador Perfeito e Criaturas que Erram” (2003).

Nesse artigo Rocha (2003) irá apresentar uma leitura peculiar sobre a Quarta Meditação de Descartes. Muitas das posições formuladas por ela nesse artigo são desenvolvidas com maior riqueza de detalhes no seu livro *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes* (2016). Por isso, apesar do meu texto abordar especificamente o seu artigo de 2003, pontualmente irei trazer trechos desse livro para reforçar as teses defendidas por Rocha no seu artigo supracitado.

No livro de 2016, Rocha apresenta diversas teses próprias e, por consequência, uma leitura bastante específica das *Meditações Metafísicas* – a qual implica a revisão do

projeto epistemológico cartesiano indicado anos antes nos seus diversos artigos publicados. Agora, o que mais chama a atenção é o fato de ela colocar no centro da sua argumentação a tese da indiferença de Deus no ato da criação – que, não por acaso, compõe o título da sua obra. Mas, pelo menos desde 2003, Rocha já buscava mostrar a relevância da tese da indiferença de Deus para a compreensão (e releitura) do projeto epistemológico cartesiano, pois essa é, em última instância, a conclusão do seu artigo “Criador Perfeito e Criaturas que Erram” (2003), além de uma nova leitura da solução do problema do erro presente na Quarta Meditação.

Meu objetivo nesse texto é, num primeiro momento, apresentar sinteticamente a releitura da Quarta Meditação proposta por Rocha no artigo mencionado, o que significa que também indicarei no que consiste a leitura tradicional, assim como as razões pelas quais Rocha se opõe a essa leitura; e, posteriormente, mostrarei de que maneira essa posição de Rocha influenciou minha pesquisa de doutorado e, hoje, depois desses anos todos, me faz concordar com sua filosofia.

15.2 A síntese do argumento de Rocha no seu artigo de 2003

O argumento proposto por Rocha no artigo “Criador Perfeito e Criaturas que Erram” (2003) parte da tese cartesiana segundo a qual Deus cria todas as coisas por um ato de indiferença positiva, o que significa dizer que a criação não foi feita de tal forma porque o criador escolheu criar o melhor, mas, sim, porque aquilo que ele cria é o melhor, quer dizer, “o Intelecto e a Vontade Divina não são previamente determinados pela Verdade e pelo Bem (...) o Bem e as coisas boas são boas porque criadas e estabelecidas a serem assim por Deus” (Landim apud Rocha, 2016, p. 6). Isso é confirmado pelo próprio Descartes nas suas Sextas Respostas às Objeções:

Por exemplo, não foi por ter visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo do que desde a eternidade, que ele quis criá-lo no tempo; e não quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois ângulos retos porque soube que isto não poderia ser feito diferentemente etc. Mas, ao contrário, porque ele [Deus] quis criar o mundo no tempo, por causa disso é assim melhor do que se ele tivesse sido criado desde a eternidade; e porque ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois ângulos retos, é agora verdadeiro que isto é assim e não pode ser de outra maneira e assim de todas as outras coisas (DESCARTES, 1975, p. 432 apud ROCHA, 2016, p. 7).

Essa posição metafísica de Descartes diverge de maneira contundente com aquela adotada pelos filósofos medievais de orientação aristotélica, especialmente São Tomás de Aquino, visto que, para Aquino, Deus

(...) não pode fazer com que o gênero não seja predicável da espécie, nem com que as linhas de um círculo que vão do seu centro para sua circunferência não sejam iguais, nem com que os três ângulos de um triângulo retilíneo não seja igual a dois ângulos retos (Aquino, 1924, p. 25 apud Rocha, 2016, p. 155).

Rocha, partindo dessa divergência de Descartes com Aquino no que tange à metafísica, busca mostrar no seu artigo de 2003 que essa diferença tem implicações fundamentais para a concepção do projeto epistemológico cartesiano, incluindo o fato de que seu modelo de conhecimento não pretende evitar o erro, mas trazer uma alternativa ao modelo de conhecimento de Aquino (Rocha, 2003, p. 126). Como dito anteriormente, reconstruirei sinteticamente os passos do argumento que leva Rocha de uma posição metafísica explícita de Descartes para uma leitura peculiar do seu projeto epistemológico.

A tese cartesiana da indiferença positiva de Deus na criação do universo implica a ausência de uma causa final orientando a criação divina, algo, por exemplo, muito caro ao aristotelismo-tomista, que é, segundo Rocha, o principal oponente de Descartes em suas *Meditações Metafísicas*. Isso porque os atos de Deus, sendo indiferentes, criam tudo não porque visam ou buscam atingir aquilo que está previamente determinado como justo, bom e verdadeiro, mas, sim, pelo fato de que tudo que é criado por um ser perfeito é bom, justo e verdadeiro:

Diferentemente dos homens, Deus não age por finalidade (interesse), a criação não é um meio para determinados fins. Por outro lado, Deus cria por indiferença na medida em que sua liberdade é absoluta, infinita, isto é, na medida em que Deus tem o poder absoluto de agir espontaneamente, o que implica que nada pode determinar seu ato e, nesse sentido, nada orienta a vontade de Deus. Por isso mesmo, não se pode dizer que Deus cria porque é bom, ou porque é belo, ou, porque é justo, embora, sendo perfeito, tudo que ele cria, precisamente porque é ele que cria, é bom, belo, justo etc. (Rocha, 2003, p. 123).

Em suma, não há qualquer teleologia na criação divina, pois a bondade, justiça e veracidade da criação ocorrem porque um Deus onipotente criou todas as coisas, mas não porque o criador onipotente tem um fim bom, justo e veraz previamente orientando-o na criação.

Se o Deus cartesiano cria a partir de uma indiferença positiva e, portanto, não há nenhuma teleologia na criação deste, então Deus não cria nada em benefício de uma de suas criaturas, pois ele não cria nada com um fim previamente estabelecido (*Ibid.*, p. 125). A perfeição do universo, então, não pressupõe uma criação em benefício do ser humano, o que significa que a metafísica cartesiana não é antropocêntrica. Rocha, nesse momento da argumentação, já introduz sua leitura peculiar das posições de Descartes, mas ela não faz isso sem apoio rigoroso das próprias palavras de Descartes em seus principais textos filosóficos:

Sendo assim, o que é bom e justo para o homem nem sempre é o que é bom e justo aos olhos de Deus, que se ocupa do todo. Isto parece vir ao encontro do fato de Descartes afirmar, ainda na Quarta Meditação, imediatamente após defender a incompreensibilidade dos propósitos divinos, que ‘não devemos considerar uma única criatura separadamente quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas de uma maneira geral todas as coisas em conjunto’. Com essa afirmação, parece claro que Descartes pretende acrescentar à tese de que Deus cria por indiferença, a tese de que a perfeição divina não envolve que o todo do ato da criação seja para o benefício de uma das criaturas, a saber, o homem. Isso parece ser confirmado ainda pelo que diz Descartes nos Princípios: ‘... e seria o máximo da presunção se imaginássemos que todas as coisas foram criadas por Deus para o nosso próprio benefício’ (Rocha, 2003, p. 125).

Essa tese segundo a qual Deus não cria nada em benefício de uma criatura especificamente e, mais ainda, que não podemos compreender a perfeição da obra de Deus considerando qualquer criatura separadamente, são fundamentais para que Rocha, no artigo em análise, faça uma releitura da resposta cartesiana ao problema do erro na Quarta Meditação. Para mostrar os passos argumentativos adotados por Rocha nessa releitura, é preciso, primeiro, compreender de que forma a interpretação tradicional compreende a solução de Descartes para desresponsabilizar Deus dos erros humanos.

Segundo Descartes, o erro é fruto do concurso de duas faculdades, o entendimento e a vontade. Pois, por meio tão só do entendimento não é possível afirmar ou negar coisa alguma, assim como só se nega ou afirma pela vontade conteúdos percebidos pelo entendimento (CP p. 119). O entendimento dado a nós por Deus é finito, mas isso não significa uma privação, pois, conforme afirma Descartes na Quarta Meditação, “não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu” (*Ibid.*, 117-118). A faculdade da vontade, por sua vez, tem uma extensão infinita, isto é, tem a capacidade de negar e afirmar tudo aquilo que é percebido (*Idem*). Desta forma, as faculdades dotadas por Deus à criatura não são as responsáveis pelo erro, mas, sim, o modo como a criatura decide usá-las:

Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque (*Ibid.*, p. 119).

Sendo assim, na leitura tradicional, Descartes na Quarta Meditação responderia definitivamente ao problema metafísico por meio do recurso à epistemologia cartesiana, mais especificamente: Descartes mostra que Deus não é responsável pelos erros das criaturas, pois estes ocorrem como consequência do mau uso que as criaturas fazem da liberdade da vontade.

Rocha, no entanto, com o intuito de se contrapor a essa leitura da resposta cartesiana para o problema do erro, aponta que, segundo Descartes, a liberdade da vontade contempla dois níveis, um que seria o mais elevado e outro que seria o mais baixo. O grau mais elevado da liberdade da vontade ocorre quando o sujeito se encontra diante de uma concepção clara e distinta e, por isso, não pode deixar de assentir pela vontade à ideia que se apresenta ao seu entendimento - o assentimento nesses casos é irresistível, mas sem coerção externa; por sua vez, o grau mais baixo da liberdade é quando não se apresenta nenhuma ideia clara e distinta no entendimento e, por conseguinte, a vontade se encontra indiferente quanto a assentir ou dissentir à ideia do entendimento:

Descartes, na Quarta Meditação, parece distinguir dois níveis de liberdade. O grau mais baixo de liberdade envolve uma escolha entre dois opostos precedida por um estado de indiferença. Isto é, trata-se da liberdade quando a vontade se encontra indiferente, na medida em que não é impelida pela percepção da verdade. E o grau mais alto de liberdade consiste em espontaneamente (sem coerção) abraçar, assentir a algo. Em ambos os casos, o poder de escolha entre os dois opostos está presente, mas só no grau mais baixo, fruto de um estado de indiferença, é possível o erro (ROCHA, 2003, p. 130).

Baseado nessa concepção dupla da liberdade, Rocha questiona a leitura tradicional da resposta cartesiana ao problema referente à conciliação de um Deus veraz com sua criatura que erra. Pois, se as criaturas poderiam agir somente diante de ideias claras e distintas (ainda que seu entendimento finito não pudesse compreender todas as coisas clara e distintamente) e, conseqüentemente, jamais errar, por que Deus fez as coisas de tal modo que suas criaturas algumas vezes erram? Por que não criar um ser cujo entendimento fosse finito - por não compreender diversas coisas -, mas que pudesse conceber apenas aquilo que compreende clara e distintamente e, por conseguinte, jamais sua vontade agisse de maneira indiferente (*Ibid.*, p. 132)? Esse questionamento de Rocha em seu artigo é proposto pelo próprio Descartes na Quarta Meditação, logo após ele afirmar que não é uma imperfeição em Deus conceder à sua criatura o poder de julgar e decidir sobre coisas obscuras e confusamente percebidas pelo entendimento:

Vejo, no entanto, que era fácil a Deus fazer de sorte que eu nunca me enganasse, embora permanecesse livre e com um conhecimento limitado, a saber, dando a meu entendimento uma clara e distinta inteligência de todas as coisas a respeito das quais eu devia alguma vez deliberar... (CP 1983, p. 121).

Ou seja, Descartes também considera plausível aquilo que levanta o questionamento de Rocha à leitura tradicional da solução do problema do erro. Mas se o mau uso da liberdade da vontade não é suficiente para desresponsabilizar Deus do erro de suas criaturas, qual seria a solução cartesiana segundo Rocha?

Rocha aponta que Descartes, logo após sugerir que Deus poderia ter criado um ser finito, mas que nunca erra, explicita que a perfeição da obra de Deus não deve ser compreendida em suas partes isoladamente. A perfeição da obra só pode ser entendida enquanto se abarca o todo dela e não apenas uma de suas partes, pois, segundo Descartes, suas partes separadamente podem ser imperfeitas, mas isso não significa a imperfeição do todo. Ao contrário, para ele, se todas as partes que compõem o todo fossem perfeitas e semelhantes, a obra de Deus como um todo seria menos perfeita:

E noto efetivamente que, enquanto me considero inteiramente só, como se apenas eu existisse no mundo, teria sido muito mais perfeito do que sou caso Deus me houvesse criado de modo que eu nunca falhasse. Mas não posso por isso negar que não seja, de alguma maneira, a maior perfeição em todo o Universo o fato de algumas de suas partes não serem isentas de defeitos, do que se fossem todas semelhantes (CP 1983, p. 121).

O princípio da diversidade, portanto, segundo Rocha, seria a resposta definitiva para a solução do problema de um Criador perfeito poder criar todas as criaturas como

não errando, mas, mesmo assim, não deixar de criar algumas que erram. De maneira que a solução para a questão metafísica em última instância é um princípio metafísico e não a saída epistemológica, conforme a leitura tradicional da Quarta Meditação.

A partir disso, Rocha busca mostrar como a tese da indiferença positiva do criador está entrelaçada com a resposta ao problema do erro. Porque é exatamente pelo fato de Deus ser onipotente e criar sem orientação prévia do bem, justo e verdadeiro que se pode compreender que é a melhor perfeição do universo que haja criaturas que erram:

Retomando essa ideia e introduzindo o princípio da diversidade como envolvido na perfeição, Descartes parece então sustentar que o ser perfeito que cria o melhor, cria o melhor mundo de tal forma que há nele criaturas que necessariamente erram. Isto é, embora não haja contradição entre ser livre e nunca errar e, consequentemente, dada a perfeição divina, Deus pudesse ter criado o homem livre sem que nunca efetivamente errasse, este não seria o mundo perfeito. O que está pressuposto, portanto, é que o mundo perfeito é o mundo com maior variação. Mais ainda, se, como vimos, Deus é indiferente em seu ato, isto é, não age por qualquer interesse, então, a perfeição do mundo variado funda-se apenas na perfeição divina: por ser perfeito, Deus pensa tudo e é indivisível. Mas, se ele é indivisível, pensar, querer e criar são em Deus um mesmo ato. Sendo assim, tudo o que Deus pensa, cria e porque cria, é o melhor (ROCHA, 2003, p. 133-134).

Mas a leitura peculiar de Rocha sobre a Quarta Meditação não se limita apenas ao fato de que a resposta epistemológica não é suficiente para dar conta do problema metafísico. Como dito anteriormente e indicado na passagem acima do seu artigo de 2003, Rocha defende que Descartes não pretende apresentar um método que evite o erro, afinal, para a perfeição do universo - conforme o princípio da diversidade - é necessário não só que possamos errar, mas que sejamos seres que efetivamente errem. Desta forma, Rocha, para não criar um embaraço interno para o projeto epistemológico cartesiano com sua releitura da Quarta Meditação, enfatiza que a posição de Descartes nesse momento das *Meditações Metafísicas* elucida o que ele pretende de fato no que tange à epistemologia:

Isto é, a perfeição do homem não é atingir a verdade e agir segundo ela, não é chegar ao final do processo de discernir o verdadeiro do falso, pois isso significaria, em última instância, erradicar o erro, o que abalaria a perfeição do mundo criado. Em vez disso, a perfeição do homem, segundo Descartes, consistiria em adquirir o hábito de estar sempre no processo de distinguir o verdadeiro do falso, na medida em que agir segundo sua própria natureza de ser consciente envolve não só ter ideias, como avaliá-las através da faculdade que o assemelha a Deus, a vontade infinita, isto é, a faculdade do sim e do não. A perfeição maior do homem não seria, portanto, atingir o bem, o verdadeiro, mas sim agir segundo sua natureza de ser consciente, isto é, de ser que tem a faculdade de discernimento e avaliação de suas ideias (Rocha, 2003, p. 136).

Ou seja, Rocha mostra que não há nenhum embaraço entre sua leitura peculiar da Quarta Meditação sobre a solução do problema do erro e o projeto epistemológico cartesiano, pois o projeto não consiste naquilo que tradicionalmente os intérpretes de Descartes propõem, isto é, formular um método para se alcançar a verdade e evitar

o erro. Ao contrário disso, evitar o erro, conforme Rocha, nunca esteve no escopo do projeto epistemológico de Descartes, já que o mundo perfeito cartesiano pressupõe a necessidade do ser humano errar e, conseqüentemente, é inviável qualquer tentativa para se evitar o erro epistemológico.

Essa releitura do projeto epistemológico cartesiano - a partir de uma leitura peculiar da Quarta Meditação – pode eximir Descartes de uma das acusações mais contundentes dos seus críticos contemporâneos, qual seja: ainda que o sujeito de conhecimento tenha uma racionalidade finita, a filosofia cartesiana teria a ousadia de garantir a possibilidade do conhecimento de verdades absolutas, isto é, de conhecer as coisas como elas são em si mesmas.

15.3 A influência do artigo de 2003 na minha tese de doutorado

A minha tese de doutorado é, de certa forma, uma continuação das pesquisas que desenvolvi no mestrado, que tinham como elemento central o critério de evidência cartesiano. No doutorado busquei mostrar que uma tese metafísica bastante peculiar de Descartes (segundo a qual a substância se identifica com seu atributo principal) está diretamente relacionada com o critério de evidência cartesiano, de maneira que este depende daquela (Castro, 2021, p. 164-165). Tendo em vista isso, não parece que minha pesquisa de doutorado teve qualquer influência desse artigo de 2003 de Rocha. Mas, de fato, há uma influência que considero relevante e, para mostrar isso, preciso brevemente explicitar alguns pontos da minha trajetória entre o primeiro trabalho de pesquisa acadêmica e a tese de doutorado.

Logo na primeira leitura do artigo de Rocha de 2003, a sua conclusão pela revisão do projeto epistemológico de Descartes me deixou insatisfeito. Não porque tinha tendência a aceitar que seria possível a fundamentação do conhecimento das coisas em si mesmas, mas pelo fato de considerar fundamental não distorcer as pretensões de um filósofo, ainda que estas não estejam de acordo com o que consideramos o mais plausível. Por isso a releitura feita por Rocha da Quarta Meditação me parecia inaceitável, pois, ingenuamente, assumia como um fato a leitura tradicional sobre o projeto epistemológico de Descartes.

Contudo, na sua argumentação, Rocha se previne das possíveis contestações dos principais intérpretes de Descartes e se embasa nos textos cartesianos, o que torna qualquer refutação um desafio muito íngreme para se tentar percorrer, ainda mais para um iniciante em filosofia. Mas, como o artigo me trouxe uma angústia, o objeto dele foi minha pesquisa já na iniciação científica e central para minha monografia de conclusão do curso de graduação. E foi exatamente em uma das reuniões de orientação para a monografia que Rocha desenvolveu uma justificativa que não era o escopo do seu artigo de 2003, mas estava indicada numa nota de rodapé deste:

Mais ainda, se essa leitura [da Quarta Meditação] é correta, então será necessário admitir que a crítica feita por Leibniz tendo em vista mostrar o fracasso do projeto cartesiano em virtude da ineficácia do método proposto não é suficiente para rejeitar de vez o projeto cartesiano. Segundo Leibniz, o projeto cartesiano fracassa na medida em que, do modo como é apresentado nas *Meditações*, não seria suficiente para fundamentar a possibilidade do conhecimento, visto que a rejeição dos preconceitos e o reconhecimento de ideias claras e distintas dependem de noções radicalmente psicológicas e, nessa medida, incomensuráveis, tais como “cuidado honesto”, “seriedade na investigação”, “prudência” e “atenção”. Se a investigação da clareza e distinção das ideias depende dessas categorias psicológicas, nunca se saberia quando toda a possibilidade de exame de uma ideia estaria esgotada, o que implicaria que o erro não poderia ser erradicado. Mas, se a teodiceia cartesiana sustenta precisamente a existência de seres que necessariamente erram, então parece que devemos admitir, como Leibniz, que o método não é eficaz para a obtenção do conhecimento perfeito por parte da criatura, e concluir, diferentemente de Leibniz, não o fracasso do projeto, mas que o projeto era outro: o projeto não visaria dar meios para se alcançar o conhecimento perfeito de como as coisas do mundo são, mas, dado que o conjunto coerente de proposições racionais constituem a única fonte de certeza disponível para o homem, o projeto visaria tornar disponível para o homem um procedimento para o exercício de sua maior perfeição, isto é, o exercício de sua liberdade de pensamento, o exercício de uma razão autônoma (Rocha, 2003, p. 114).

Desta forma, a releitura da Quarta Meditação permite que Descartes se esquive da crítica que o filósofo Gottfried Leibniz faz ao critério de evidência cartesiano, a qual implicaria o fracasso do projeto epistemológico de Descartes. Foi exatamente essa nota de rodapé que mobilizou, inicialmente, minha pesquisa de mestrado e, posteriormente, a de doutorado. Pois o critério de evidência cartesiano – chave para o conhecimento verdadeiro na filosofia de Descartes – passou a ser meu objeto de análise, culminando com minha tese, a qual, como dito acima, visou a demonstrar que ele é essencial para se compreender uma concepção metafísica cartesiana muito particular e pouco intuitiva, qual seja: a identidade entre substância e atributo essencial.

Fato é que entre o mestrado – quando ainda buscava sustentar que Descartes pretendia garantir o conhecimento das coisas em si – e o doutorado aderi à atualização feita pela professora Ethel Rocha acerca do projeto epistemológico de Descartes, principalmente após ler o seu livro – já citado aqui – *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes* (2016), o qual, inclusive, desenvolve com maior riqueza e consistência várias teses presentes no seu artigo de 2003. De qualquer maneira, o artigo “Criador Perfeito e Criaturas que Erram” (2003) é também muito rico, não por acaso, conforme busquei mostrar, ele foi essencial na minha trajetória acadêmica.

15.4 Considerações finais

Minha insatisfação inicial com o artigo de 2003 consistia no fato de que carregava, implicitamente, uma concepção de filosofia muito diferente da de Rocha, pois considerava que deveria “encontrar o que definitiva e verdadeiramente um autor diz” (Rocha, 2016, p. 18). Porém, conforme propõe Rocha

(...) fazer filosofia é, essencial e necessariamente, fazer história da filosofia, já que é por meio da interpretação/reconstrução dos argumentos de diferentes autores que a complexidade e a densidade das questões filosóficas podem vir à tona, tornando assim possível o desenvolvimento de alternativas possíveis de visões de mundo e da relação do homem com o mundo. Fazer filosofia seria explicitar o máximo possível os problemas filosóficos e explicitar o máximo possível as alternativas explicativas de modo a que estas se tornem cada vez mais abrangentes, coerentes e, sobretudo e no máximo, plausíveis (*Ibid.*, p. 17-18).

Diante disso, observa-se que a conclusão de Rocha em seu artigo de 2003 não é uma mera revisão do projeto epistemológico cartesiano. Trata-se de uma atualização, na medida que faz Descartes ultrapassar o seu tempo e contexto histórico e, com isso, que ele seja um autor plausível para contribuir com os debates epistemológicos contemporâneos, visto que ele perde a pecha de um fundacionista do conhecimento verdadeiro e, com isso, se esquivava de críticas que abalariam todo o seu sistema filosófico, já que este estaria intrinsecamente ligado ao seu projeto epistemológico. Mas atualizar um autor de séculos atrás não é uma tarefa fácil, exige uma filosofia perspicaz. No caso em tela, sem receio deve-se dizer que Rocha produziu essa filosofia e, por isso, nada mais justo do que a homenagem que aqui se faz à filósofa Ethel Menezes Rocha.

Referências Bibliográficas

CASTRO, R. M. **Por que o critério de evidência cartesiano depende de uma concepção ontológica que identifica substância com seu atributo principal**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

DESCARTES, René. **Descartes**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antonio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

ROCHA, Ethel Menezes. Criador Perfeito e Criaturas que Erram. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p.113-138, 2003.

ROCHA, Ethel Menezes. **Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes**. Curitiba: Kotter Editorial, 2016.

A liberdade da vontade no âmbito da epistemologia e da moral cartesiana

Daniele Pacheco

Pós-doutoranda PPGLM/UFRJ¹

O presente artigo envolve parte dos estudos desenvolvidos para a tese de doutorado intitulada “O entrelaçamento da epistemologia e da moral cartesiana”, realizada sob a orientação da professora Dra. Ethel Menezes Rocha². Nele, propõe-se mais especificamente refletir tanto sobre as análises previamente desenvolvidas acerca da liberdade da vontade, quanto sobre novas perspectivas interpretativas, especialmente enfatizando o campo moral. Sua fundamentação teórica baseia-se nos escritos de Descartes e em distintas interpretações de seus argumentos.

Destaca-se, nesse contexto, a relevância da análise de dois textos³: a carta a Mesland, datada de 2 de maio de 1644, e a carta ao mesmo interlocutor, de 9 de fevereiro de 1645. Esses documentos apontam para uma possível reconfiguração da posição de Descartes sobre a atuação da liberdade da vontade. Tais cartas também contribuem para o exame, dentre outros aspectos, sobre como, em cada esfera deliberativa (moral e epistemológica), os julgamentos implicam em um exercício, em parte, diferenciado da liberdade da vontade, levando em consideração o fator temporal.

Na Quarta Meditação, ao abordar a maneira como os erros humanos se efetivam, Descartes expõe o exercício da liberdade da vontade. Segundo ele, os erros resultam de um descompasso entre as duas faculdades da razão: entendimento e vontade, como

¹Bolsista de Pós-doutorado da FAPERJ

²Obrigada Ethel! Obrigada por cada passo que pude dar na vida acadêmica tendo a sua orientação atenta, presente, humana, impecável aos detalhes textuais. Obrigada por ter confiado em mim!

³Referenciamos as cartas como direcionadas a Mesland (como consta em CSMK III). Apesar das discussões sobre a identidade exata do destinatário de Descartes, optamos por não nos aprofundar nesse ponto neste momento.

abordaremos. Há dois campos deliberativos a serem considerados, em nossa interpretação, a saber, o da epistemologia e o da moralidade.

No campo da epistemologia, estão envolvidas apenas as ideias da razão e chegar ao conhecimento abarca a busca pela certeza (subjativa) em uma deliberação, considerando a garantia da verdade (objetiva). Já no âmbito da moralidade, embora se fundamente, em certa medida, em uma base epistêmica, o processo deliberativo envolve as paixões. Dada a natureza desse campo, não se alcança um estado de certeza sobre o que deve ser afirmado; ainda assim, as necessidades e as urgências da vida prática tornam inviável a suspensão do juízo ou o adiamento de posicionamento sobre uma decisão. Retomaremos a esses pontos posteriormente.

Nesses contextos, a compreensão de alguns termos é essencial para aprofundarmos a discussão proposta. Entre esses conceitos, destacam-se as noções de pensamento, ideia e coisa. Conforme Landim (1992, p. 33), “[a] noção de juízo (o ato da vontade de afirmar ou de negar uma ideia) envolve três noções fundamentais: a noção de pensamento (consciência), a noção de representação (ideia) e a noção de objeto (coisa)”. Para elucidar esses aspectos, iniciamos com uma breve explicação do termo ‘pensamento’. Ao expor de maneira geométrica suas definições, em *Razões que provam a existência de Deus* e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano⁴, Descartes define-o como “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos” (AT VII: 160; CSM II: 113; CP 1973, p. 179). Atributo essencial da substância pensante, o pensamento apresenta diferentes modos, dentre os quais o de representar, isto é, exibir um conteúdo (uma ideia) ao espírito.

Sobre a noção de representação, a segunda mencionada por Landim, há “três definições de ideia: [a] ideia como conteúdo imediato de consciência, [b] ideia como “forma do pensamento”, [c] ideia “como imagens de coisas”” (Landim, 1992, p. 18). Ainda no texto *Razões que provam a existência de Deus* e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano, Descartes define o termo como [b] e [a]

esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que é significada por minhas palavras (AT VII: 160; CSM II: 113; CP 1973, p. 17 - grifos meus).

Temos conhecimento imediato da “forma de cada um de nossos pensamentos” por meio da percepção desses mesmos pensamentos: a ‘forma’ de um pensamento faz com que tenhamos consciência e conhecimento daquele próprio ato de pensar. Nesse contexto, a percepção de um ‘conteúdo imediato de consciência’ denota que o pensamento, ao evidenciar e remeter à percepção de um conteúdo, manifesta-se ao próprio pensamento, sem necessidade de intervenções ou análises externas. Além disso, como destaca Landim, na Terceira Meditação, Descartes introduz [c] a concepção de ideia ‘como ima-

⁴Mersenne recolhe as Segundas Objeções de teólogos e filósofos e solicita que Descartes ofereça sua exposição de maneira geométrica. Ainda que o faça, Descartes não considera que esta seja a ordem adequada à Filosofia.

gem das coisas’. Nas palavras de Descartes (AT VII: 36-37; CSM II: 25-26; CP 1973, p. 109 - grifo meu):

[e]ntre meus pensamentos, alguns são **como as imagens das coisas**, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia (...). Outros, além disso, têm algumas formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos.

Destaca-se que exibir um conteúdo é um ato de pensamento distinto de outros atos como querer, temer, afirmar, negar, dentre outros. Dos pensamentos que “convém propriamente” ao termo ideia, alguns são **como as imagens das coisas** e, nesses casos, Descartes está especificamente falando sobre momentos em que há exibição na mente, por exemplo, de “um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus” (*Idem*). Assim, o termo ideia refere-se a representações mentais que estabelecem relações com seus objetos/coisas “e é só então que podem surgir questões relativas à sua verdade ou falsidade”, conforme Brown (2011, p. 199).

Resumidamente, a palavra “coisas” caracteriza que o que é exibido pelas ideias são entidades, conforme destaca Landim (1992, p. 59), que especifica ainda que esses conteúdos “não são um “puro nada”” (*Idem*). No entanto, embora toda ideia exiba um conteúdo por um ato mental (o ato de representar), isso não implica obrigatoriamente que as ideias apresentem algo através de representações imagéticas, o que – se fosse o caso – envolveria dizer que elas exibem figuras necessariamente.

Ser como uma imagem das coisas assinala ainda que as ideias não são efetivamente cópia de coisas, porque elas também não são necessariamente similares ao que representam. Além disso, é importante ressaltar, ter uma ideia representada na mente como uma imagem não implica, necessariamente, que o conteúdo exibido corresponda a algo existente no mundo externo, como uma espécie de contraparte (como algo que corresponda a isso que foi exibido).

Desse modo, a ideia consiste apenas em uma representação, sem que isso signifique que seu conteúdo representado seja uma reprodução fiel de algo para além da própria representação. Conforme expressa Landim (1992, p. 59)

o que é representado na consciência (ou o que “existe” na consciência) não é necessariamente a reprodução mental fidedigna de uma realidade que existiria independentemente de ser percebida ou pensada, mas é apenas do sujeito pensante presença (ou o aparecimento) de um conteúdo na consciência.

A coisa representada, como destacado, é uma existência, uma realidade na consciência e embora, como exposto, seja considerada como “entidade” e não “um “puro nada”, conforme ressalta Landim (1992, p. 59), o objeto representado “pode não ter uma realidade atual ou formal” (*Idem*). Essa explicação se relaciona com outro ponto levantado por Landim, onde destaca que “se, por um lado, a noção de representação envolve a noção de objeto, por outro, a noção de objeto não envolve a noção de realidade exterior” (Landim, 1992, p. 123). Assim, o conteúdo pode ser uma realidade presente pela ideia, mas isso não garante que o que foi representado exista no mundo exterior.

Enquanto a coisa representada pela ideia pode “não ter uma realidade atual ou formal”, no que refere propriamente às ideias, no entanto, todas elas têm realidade formal. Por esse prisma, todas as ideias são iguais, pois compartilham a característica comum de serem atos de exhibir um conteúdo na mente. Entretanto, há um aspecto que distingue as ideias: elas também possuem uma realidade objetiva e diferenciam-se, por essa perspectiva, em função dos conteúdos distintos exibidos pelo ato de representar. Em suma, embora o ato seja o mesmo — exhibir um conteúdo na mente —, os conteúdos exibidos variam, permitindo que as ideias sejam caracterizadas como imagens de coisas. Nas palavras de Descartes:

Caso essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira [**realidade formal**]; mas considerando-as como imagens dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si [**realidade objetiva**] (AT VII: 40; CSM II: 27-28; CP 1973, p. 111. Acréscimos e grifos meus).

Essa distinção estabelecida por Descartes entre a realidade formal e a realidade objetiva das ideias reflete uma preocupação central sobre o modo como as representações mentais se relacionam com a validação do conhecimento. Tal exposição é particularmente relevante no contexto das *Meditações*, em que o filósofo fundamenta suas demonstrações com a ordem das razões. É importante notar que, nesse ponto da obra *Meditações*, ainda não foi realizada a introdução da existência de coisas materiais e as representações examinadas envolvem graus variados de realidade, dependendo dos conteúdos exibidos na mente. O ponto de Descartes envolve a compreensão de que independentemente da existência – ou não – das coisas externas à mente, quando uma ideia é produzida puramente pela razão, pode-se chegar à verdade sobre ela. Isso é o que acontece no caso de ideias claras e distintas que representam as coisas como são em sua essência.

Chegar à clareza e distinção exige um critério de inteligibilidade singular acerca de uma ideia, o que engloba um critério fundamental para assegurar a verdade e, consequentemente, validar o conhecimento. Por meio desse critério torna-se possível distinguir o verdadeiro do falso; contudo, conforme demonstrado nas *Meditações*, sua validação só ocorre após a eliminação da hipótese de um Deus enganador ou de um Gênio Maligno.

Sobre a clareza e distinção, Descartes explica cada uma dessas noções acerca de uma ideia:

(...) [c]lara chamo àquela que está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro (AT VIII: 21-22; CSM I: 207-208; DESCARTES, 2002, p. 61).

Chegamos a uma ideia clara e distinta por meio da operação das faculdades da razão, isto é, mediante deliberações que envolvem o entendimento e a vontade. Considerando a interpretação com a qual nos alinhamos, o erro epistêmico aconteceria 1) quando a

vontade, diante de um estado de indiferença, sem razões para afirmar ou negar uma ideia concebida pelo intelecto – ou seja, em situações de incerteza – concede o assentimento. Nesse caso, a possibilidade de erro já é manifesta, razão pela qual o mais adequado seria a suspensão do juízo. 2) Quando, diante de uma ideia concebida pelo entendimento, que lhe parecia clara e distinta, mas que, na verdade, era obscura e confusa, a vontade realiza o assentimento, resultando no erro. Esse último é o tipo de erro que interessa a Descartes.

Conforme explicado na Quarta Meditação, o entendimento é uma faculdade finita, limitada em sua atuação por não alcançar todas as ideias. Além disso, ela também é uma faculdade passiva que apenas concebe (passivamente) as ideias (tanto as claras e distintas como as obscuras e confusas). Havendo razões, as ideias podem ser negadas ou afirmadas pela faculdade da vontade (que pode atuar também optando pela suspensão do juízo). Essa última, por sua vez, é uma faculdade ativa (afirma, nega, suspende o juízo no caso de julgamentos epistêmicos) e infinita. Descartes argumenta que a infinitude da vontade é o aspecto que nos assemelha a Deus⁵. Por ser infinita, a vontade é livre, podendo ser aplicada tanto às ideias claras e distintas como às ideias obscuras e confusas.

Sobre a liberdade da vontade, Descartes explica que:

(...) consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto (AT VII: 57; CSM II: 40; CP 1973, p. 126).

A expressão “antes”, conforme a interpretação com a qual nos alinhamos, sugere a existência de diferentes graus de liberdade, na concepção de Descartes. Ao afirmar que a liberdade da vontade “(...) consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir)”, Descartes se refere a um baixo grau de liberdade que se manifesta diante de um estado de indiferença, caracterizado pelo poder de escolha entre os contrários no processo deliberativo: encolher entre x e não x. Em outras palavras, trata-se do “poder de escolher x ou não-x “indiferentemente””. (Cottingham, 1995, p. 85-86). Nesse contexto, há a ausência de peso, motivação ou conhecimentos significativos que permitam à vontade aderir imediatamente, clara e distintamente, a uma determinada ideia.

É importante mencionar que o termo ‘indiferença’ é utilizado por Descartes não apenas pela perspectiva acima mencionada, que abarcaria um sentido negativo. A indiferença também pode ser compreendida por uma ótica positiva, quando o termo se aplica a Deus que é absolutamente indiferente. Enquanto Deus age em unidade, sem distinções entre faculdades, os humanos possuem faculdades distintas. No caso dos humanos, o entendimento concebe as ideias e posteriormente a vontade afirma, nega ou suspende o juízo sobre elas, no que tange ao campo da epistemologia, diante de ideias claras e distintas (na visada moral, veremos que a vontade se antecipa na efetivação

⁵ “(...) ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus (...)” (AT VII: 57; CSM II: 40; CP, 1973, p. 126).

do juízo). Já no caso de Deus, a indiferença assume um caráter positivo, uma vez que “(...) Deus não tem partes ou modos e, portanto, seu ato de pensar e os conteúdos exibidos por esse ato são uma e a mesma coisa” (ROCHA, 2016, p. 45). Em Deus, “é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que um preceda o outro nem mesmo logicamente” (DESCARTES, 1630).

Além disso, Descartes defende que as ações divinas não possuem finalidades, mas parece, contudo, de certo modo, que podemos afirmar um tipo de propósito em nossas ações. Ainda que a maneira como Deus nos cria coloque certos empecilhos para falarmos em propósitos ou finalidades nas ações humanas, Descartes destaca, em várias ocasiões, nossa inclinação natural pelo empenho em evitar erros — algo que revela, de certa forma, uma busca pela verdade e pelo bem — sendo essa uma finalidade intrínseca à condição humana. No campo da epistemologia, por exemplo, embora não estejamos destinados ao acerto, o filósofo diz que Deus nos concede a capacidade de

(...) reter firmemente a resolução de jamais formular meu juízo a respeito de coisas cuja verdade não conheço claramente. Pois, embora eu note essa fraqueza em minha natureza, de não poder ligar continuamente meu espírito a um mesmo pensamento, posso, todavia, por uma meditação atenta e amiúde reiterada, imprimi-la tão fortemente na memória, que não deixe jamais de lembrar-me, todas as vezes de que tiver necessidade, e adquirir, desta maneira, o hábito de nunca falhar (AT VII: 61-62; CSM II: 43; CP 1973, p. 129).

Essa passagem aponta a busca por fazer julgamentos corretos, já que Deus imprime (fortemente) em nossa memória que não deixemos: i. de sempre lembrarmo-nos, quando necessário (e assim ii. adquirir o hábito) “de nunca falhar”. Já no campo da moralidade, Descartes expressa, após colocar suas máximas, o:

intuito de continuar a me instruir: pois, tendo Deus concedido a cada um de nós alguma luz para **discernir o verdadeiro do falso**, não julgaria dever contentar-me, um só momento, com as opiniões de outrem, se não me propusesse empregar o meu próprio juízo em examiná-las, quando fosse tempo; e não saberia isentar-me de escrúpulos, ao segui-las, se não esperasse não perder com isso ocasião alguma de encontrar outras meliores, caso as houvesse. E, enfim, não saberia limitar os meus desejos, nem estar contente, se não tivesse trilhado um caminho pelo qual, pensando estar seguro da aquisição de todos os conhecimentos de que fosse capaz, julgava estar também, pelo mesmo meio, da de todos os verdadeiros bens que alguma vez viessem a estar em meu alcance; tanto mais que, não se inclinando a nossa vontade a seguir ou fugir a qualquer coisa, senão conforme o nosso entendimento lha represente como boa ou má, **basta bem julgar, para bem proceder, e julgar o melhor possível, para proceder também da melhor maneira, isto é, para adquirir todas as virtudes e, conjuntamente, todos os outros bens que se possam adquirir**; e, quando se está certo de que é assim, não se pode deixar de ficar contente (AT VI: 27-28; CSM I: 124-125; CP 1973, p. 52).

Descartes aqui parece marcar, ao tratar sobre a visada moral, que há realmente uma finalidade nos atos deliberativos: “basta bem julgar, **para** [como um meio de/tendo a finalidade de] bem proceder, e julgar o melhor possível, **para** [como um meio de/tendo a finalidade de] proceder também da melhor maneira”. Outro aspecto que marca uma

finalidade na visada moral envolve a busca por ‘ficar/ser/estar contente’. Para isso é que Descartes elabora as suas três (ou quatro) máximas direcionando-as a determinados objetivos principais, a saber, i) não se manter em irresolução – e evitar remorsos –, e ii) viver o mais felizmente possível. Em suas palavras,

a fim [i] de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos, e [ii] de não deixar de viver desde então o mais felizmente possível, formei para mim mesmo uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas que eu quero vos participar (AT VI: 22; CSM I: 122; CP 1973, p. 49 - grifo meu).

Esses trechos exemplificam que, em ambas as perspectivas, parece haver um tipo de finalidade nas ações humanas.

Retomando a definição de liberdade, abordamos agora a liberdade em mais alto grau, isto é, a liberdade plena. Após a expressão “antes”, Descartes expõe que a liberdade da vontade consiste “somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto” (AT VII: 57; CSM II: 40; CP 1973, p. 126).

Sob essa perspectiva, não há possibilidade de escolha entre ideias opostas (x ou não-x): uma ideia clara e distinta recebe o assentimento imediato. Trata-se de um assentimento inevitável, pois, como vimos, uma ideia clara “está manifestamente presente a uma mente atenta”, “de maneira suficientemente forte e manifesta”. Ademais, uma ideia distinta, “além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro” (AT VIIIA: 21-22; CSM I: 207-208; DESCARTES, 2002, p. 61).

Exemplos ajudam na compreensão do conceito de clareza e distinção das ideias. O *Cogito* é um deles: “penso, logo existo”. É indubitável que, ao praticar o ato de duvidar, enquanto sujeito pensante, há necessariamente alguém — no caso, eu mesma — praticando esse ato do pensamento. Esse ato, que no caso é duvidar, confirma de maneira evidente a própria existência. Há no *Cogito* então um exemplo de uma inclinação inevitável e livre de qualquer coação externa para a afirmação de uma ideia. A liberdade da vontade manifesta-se e age, nesse caso, afirmando a ideia que aparece como clara e distinta de forma imediata e espontânea no contexto do ato deliberativo.

Falaremos agora de outro campo deliberativo importante nesse estudo, distinto da epistemologia, que é a visada moral. No caso de nossa defesa interpretativa, esse campo de atuação (moral), também está sendo tratado na Quarta Meditação, mas de forma latente. Isso porque em nossa interpretação há um entrelaçamento da visada moral e da epistêmica em toda a obra de Descartes, porém nos textos públicos (caso das *Meditações*), Descartes teria optado por não aprofundar o tema da moralidade. Decidimos por não nos aprofundar, agora, nesse aspecto que tange tal entrelaçamento. Destacamos, contudo, que a exposição da referida interpretação se encontra integralmente na tese O entrelaçamento da epistemologia e da moral cartesiana.

Sobre as deliberações no campo da moralidade, não podemos aguardar para que alguma segurança, visando o melhor juízo, se efetive. Há de se considerar que sempre as paixões estão envolvidas e, por isso, as deliberações são constantemente tomadas com bases imprecisas (embora possa haver uma forte inclinação para um determinado assentimento).

Visando a agir bem durante os momentos de incerteza, Descartes recomenda que sejam seguidas as mencionadas três ou quatro máximas, por ele elaboradas, para que não se permaneça em irresolução e para que se possa viver o mais felizmente possível. Dado entrelaçamento da epistemologia com a moral, defendido com base em diversos textos de Descartes, na tese aqui já referida, é possível compreender que a base para as deliberações morais, em certa medida, envolve a epistemologia, mas as máximas ajudam no ato deliberativo.

Retomemos então as máximas: elas são enunciadas na Terceira Parte do *Discurso do Método*, como sendo três ou quatro, como dito. Segundo Beyssade (2001), essa imprecisão ao enumerar as máximas envolve a quarta máxima, que aponta o critério racional individual. As máximas (e não regras) expostas por Descartes prescrevem, em suma, 1) seguir i) e ii) as leis e os costumes (do meu país), iii) a religião (em que me instruí), iv) os mais sábios e moderados (com os quais preciso conviver); 2) ser firme e resolutivo nas minhas ações, mesmo quando elas são baseadas em opiniões duvidosas, desde que julgadas as melhores naquele momento; 3) vencer a si mesmo (o individualismo), modificar os próprios desejos e considerar a ordem do mundo (a coletividade): em geral nada está em nosso poder, exceto os nossos próprios pensamentos estão sob nosso controle.

A quarta máxima seria a conclusão e o fundamento da moral cartesiana e nos alinhamos com essa análise de Beyssade. A quarta máxima designa o desejo individual por se instruir, em manter-se em busca pelo conhecimento. Esse aspecto é basilar, porque as prescrições (e não regras) do filósofo envolvem recomendações como, no caso da primeira máxima, seguir as leis do próprio país, os costumes, a religião em que foi instruído, além da busca por pautar-se pela opinião dos mais sábios com os quais se deveria conviver. É, no entanto, no mesmo texto, que Descartes diz que

(...) tendo Deus concedido a cada um de nós alguma luz para discernir o verdadeiro do falso, não julgaria dever contentar-me, um só momento, com as opiniões de outrem, se não me propusesse empregar o meu próprio juízo em examiná-las, quando fosse o tempo; e não saberia isentar-me de escrúpulos, ao segui-las, se não esperasse não perder com isso ocasião alguma de encontrar outras melhores, caso houvesse (AT VI: 27-28; CSM I: 124; CP 1973, p. 52).

A citação acima demarca um limite para nos guiarmos por outras vias deliberativas que não estejam fundadas na própria razão (“não julgaria dever contentar-me, um só momento, **com as opiniões de outrem**, se não me propusesse empregar **o meu próprio juízo** em examiná-las”). O que Descartes parece afirmar em seus escritos é que a razão constitui o melhor critério avaliativo, mesmo nos casos em que as paixões estão envolvidas. Ainda que nesses casos não seja possível alcançar clareza e distinção

efetiva para a tomada de decisões — dado que envolvem outros interesses ou outras pessoas —, a moral cartesiana, orientada por uma ética das virtudes, aponta que, para agir da melhor maneira possível, devemos seguir uma inclinação fortíssima para fazer o bem. Descartes parece sugerir que, ao seguirmos a virtude da generosidade (não trataremos a respeito nesse momento), temos uma inclinação sólida acerca do que é o melhor a ser feito.

Voltando para a definição de liberdade, objeto desse artigo. Conforme já exposto, Descartes explica que:

(...) consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto (AT VII: 57; CSM II: 40; CP 1973, p. 126).

Como apontamos, o modo como Descartes expõe o termo, e considerando a expressão “antes”, suscita outras interpretações (distintas da perspectiva com a qual nos alinhamos), a saber: defende-se que o modo de exposição de Descartes (considerando o termo ‘antes’) evidencia a ausência de coação (por exemplo em J. Campbel). Além disso, há a defesa, de que a segunda explicação apresentada, após o termo ‘antes’, corrigiria a primeira (ver comentadores como J.M. Beyssade). Dentre outras possibilidades.

Optamos por revisitar as perspectivas interpretativas de i) Michelle Beyssade, segundo a qual Descartes teria mudado de posicionamento no que concerne a liberdade da vontade, considerando distinções apontadas nos textos das versões (latina e francesa) das *Meditações* e ponderando também, em sua análise, o que o filósofo afirma a Mesland.

Além da concepção de Michelle Beyssade, retomaremos a interpretação de Enéias Forlin (exposta na tese, assim como a posição de Michelle). ii) Forlin defende que mesmo na Quarta Meditação, nos casos em que uma ideia é percebida com clareza e distinção, sem coação externa, esta ideia poderia, ainda assim, embora diante da evidência, ser afirmada ou negada e nisto consistiria a liberdade. Essas duas perspectivas foram apontadas na tese de doutorado aqui referida, mas diante da análise e reanálise da correspondência com Mesland optamos por realizar um novo exame.

i) Sobre a possibilidade de Descartes ter mudado de posição, considerando o texto da Quarta Meditação e a carta de 09 de fevereiro de 1645, Michelle Beyssade interpreta que a Carta a Mesland evidencia uma diferença que existe entre os textos da versão latina e da versão francesa da referida Meditação. Destacamos que o texto latino foi “publicado em 1641 (em Paris) e em 1642 (em Amsterdã)”⁶ (Beyssade, 2009, p. 225), já o francês foi publicado em 1647. A intérprete aponta, sobre a tradução, que não se trata de uma versão exata e que, ao revisa-la, Descartes apenas “(...) introduziu, como informa o editor, “algumas mínimas mudanças” ou modificações, para “corrigir mais a

⁶Utilizo aqui a tradução de Campos e Gleizer (2009) autorizada por Michelle Beyssade.

si mesmo do que o seu tradutor” e “para tornar o seu próprio pensamento mais claro” (*Idem*).

No texto latino, para Michelle Beyssade, além de o poder dos contrários não ser uma parte da definição de liberdade, também não se trata de uma perfeição. Já no texto francês esse poder bidirecional não é excluído e revela uma perfeição (Beyssade, 1994). A carta marcaria ou uma evolução no pensamento de Descartes ou ali ele teria sido mais explícito sobre seu posicionamento, em sua exposição. Para a intérprete, há ideias que não podem, no entanto, ter a aplicação do poder bidirecional envolvido no ato de uma deliberação, em função da evidência incontestável que teriam, como é o caso da ideia do *Cogito*.

ii) Nos ateremos brevemente ao que defende Forlin. Neste caso, a carta que se toma é a de 09 de fevereiro de 1645. Para o intérprete, assentir somente ao que é claramente e distintamente percebido seria uma necessidade e não uma liberdade, ademais, para ele a indiferença “é intrínseca à natureza da vontade; é ela que define a vontade como essencialmente livre” (Forlin, 2017, p. 8).

O ponto é que Descartes mesmo expõe, na Quarta Meditação:

(...) para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontram, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei (AT VII: 57-58; CSM II: 40; CP 1973, p. 126).

Para Descartes, ter evidências sobre o que é bom e verdadeiro – seja por conhecimento, seja porque Deus assim demonstra ser em seu pensamento – o torna mais efetivamente livre. Descartes não esboça a necessidade de termos um conhecimento completo sobre algo, nem sabermos o quanto conhecemos sobre as coisas, de fato, dada a finitude do nosso intelecto. Ainda assim, quando uma ideia é clara e distinta, há de fato uma inclinação para afirmar o que ali foi vislumbrado.

Retomando a análise de Forlin (2017), mesmo que determinados conhecimentos sejam alcançados com clareza e distinção, o que o intérprete observa, na prática, é que não temos liberdade para conceber certas ideias como falsas, por exemplo. No entanto, ainda assim é possível recusa-las. O intérprete defende, por exemplo, que não temos liberdade para conceber que Deus não existe (uma ideia clara e distinta), mas a afirmação a esta ou a qualquer outra verdade clara e evidente, como a ideia do *Cogito*, pode ser recusada no momento do assentimento:

o que Descartes não está negando é que não esteja em minha liberdade recusar **assentimento** àquilo que o entendimento concebe como sendo necessário: não tenho liberdade para conceber Deus sem existência, mas tenho liberdade para recusar meu assentimento a esta ou a qualquer outra verdade, assim como também tenho liberdade para dar meu assentimento a qualquer falsidade (Forlin, 2017, p. 10 - grifo do autor).

Após essas breves exposições sobre maneiras distintas de compreender a passagem que envolve a definição de liberdade, na Quarta Meditação, consideraremos as interlocuções de Descartes a Mesland já mencionadas – a carta de 02 de maio de 1644⁷ e a carta de 09 de fevereiro de 1645 (sobre a qual nos debruçamos, em parte, na tese mencionada). Falaremos sobre a primeira inicialmente, visando mostrar que ela se alinha à segunda carta. Em seguida, buscamos demonstrar que o conteúdo das cartas condiz perfeitamente com o modo de interpretar a perspectiva de liberdade, considerando as noções de liberdade por indiferença e a de liberdade sem coação, quando a vontade assente a uma ideia de maneira imediata, ao vislumbrar ali uma verdade – ou seja, envolvendo os graus de liberdade.

Tomemos a carta a Mesland de 2 de maio de 1644, visando a nossa análise. Descartes explica que

eu não disse de modo algum que o homem fosse indiferente apenas quando falta-lhe conhecimento; mas sim que ele é tão indiferente quanto menos razões conhece que o pressionem a escolher um partido de preferência a outro; o que não pode, parece-me, ser negado por ninguém. E eu estou de acordo com o senhor, quando o senhor diz que se pode suspender o julgamento; mas tratei de explicar o meio pelo qual se pode suspendê-lo. Pois é certo, parece-me, que de uma grande luz no intelecto segue-se uma grande propensão na vontade; de sorte que, ao vermos muito claramente que uma coisa nos é conveniente, é muito difícil, e até mesmo, como creio, impossível, enquanto permanecemos nesse pensamento, deter o curso de nosso desejo. Mas, porque a natureza da alma é a de estar quase que apenas por um momento atenta a uma mesma coisa, tão logo nossa atenção se desvie das razões que nos fazem saber que essa coisa nos é conveniente e nós retenhamos em nossa memória somente que ela nos pareceu desejável, podemos representar para o nosso intelecto alguma outra razão que nos faça duvidar disso e, assim, suspender nosso julgamento, e até mesmo formar também, talvez, um contrário (Descartes, 2017, p. 216).

Embora a carta possa ser interpretada, por exemplo, como uma indicação de que Descartes possa a) ter mudado de posição sobre o assentimento a uma ideia mesmo diante de incerteza epistêmica; ou b) ter considerado a possibilidade de assentir ao contrário do que foi visto com clareza e distinção; ou, c) no campo da moralidade, ter considerado o assentimento a algo distinto daquilo que aparece como uma forte inclinação da vontade visando o bem – que poderia indicar o melhor curso da ação diante de ideias que envolvem a moralidade –, o filósofo continua a enfatizar a clareza presente no momento de certas deliberações.

Tal clareza contrasta, no entanto, em alguns momentos, com representações que desviam a nossa atenção. Descartes aponta exemplos como o caso de decisões tomadas mesmo quando diante de **“uma grande propensão da vontade”**, mas que, devido à fraqueza de atenção, acaba nos desviando. Assim nossas decisões acabam sendo influenciadas por motivos que envolvem o que **“nos é conveniente”** e o que **“nos pareceu desejável”**.

⁷Na tradução aqui utilizada (Descartes, 2017), consta a seguinte nota: “A carta aparece, na edição feita por Clerselier, sem destinatário preciso (diz apenas “A um Reverendo Padre Jesuíta”) e sem data. Um *becquet* do exemplar *Clerselier-Institut* fornece-nos a hipótese de que se trataria, de fato, de Mesland. (...)”. Em CSMK III consta Mesland como interlocutor *“TO [MESLAND], 2 MAY 1644”* (AT IV: 111; CSMK III: 231).

O trecho da carta citado acima e a interpretação com a qual nos alinhamos, aqui defendida, no que concerne aos graus de liberdade, parecem perfeitamente conciliáveis com o que foi exposto na carta de 09 de fevereiro de 1645. Tomemos o que mais propriamente nos cabe nessa carta. Descartes (2008, p. 237) diz que:

(...) a indiferença me parece indicar propriamente aquele estado em que se encontra a vontade quando não é impelida, por nenhuma percepção do verdadeiro e do bom, para uma parte mais do que para a outra; e assim foi por mim considerada, quando escrevi que o grau de liberdade por que nos determinamos nos assuntos a que somos indiferentes é o mais baixo. Mas talvez, por outros, a indiferença seja entendida como uma faculdade positiva de se determinar a qualquer de dois contrários, isto é, a perseguir ou evitar, afirmar ou negar. Não neguei existir essa faculdade positiva na vontade. Ao contrário, julgo aquela existir nesta, não somente para aqueles atos aos quais, por nenhuma razão evidente, é impelida para uma parte mais do que para a outra, mas também para todos os outros; de tal maneira que, quando uma razão assaz evidente nos move para uma parte, ainda que, moralmente falando, dificilmente possamos ser levados para a contrária, absolutamente falando, contudo, nós o podemos. De fato, sempre nos é permitido afastarmo-nos do bem claramente conhecido a ser buscado, ou da transparente verdade a ser admitida, somente se pensarmos um bem atestar a liberdade do nosso arbítrio através dele.

A passagem acima também pode trazer indicativos de que podemos afirmar o contrário, mesmo quando diante de uma ideia clara e distinta, e daí o erro se efetivaria por uma questão de escolha. O que gostaríamos de destacar é que, se compreendermos que há um entrelaçamento da epistemologia e da moral cartesiana, considerando a deliberação das ideias, as cartas fazem sentido.

O ponto é que, considerando tanto o que é dito na carta de 2 de maio de 1644, como o fragmento da carta de 09 de fevereiro de 1645, podemos interpretar as passagens de modo que, seja por ver a verdade aparente e escolher a falsidade, seja por ter uma inclinação fortíssima a detectar o bem e seguir afirmando o seu oposto, o juízo adequado a ser afirmado estava ali manifesto. Em caso de afirmação pela perspectiva do erro, a motivação abarca uma fraqueza no que tange a concepção moral – e não um erro epistêmico propriamente dito. Não é a operação das faculdades da razão que operacionaliza o erro, nesses casos, mas sim a motivação moral envolvida no ato da deliberação.

Concluindo, nosso estudo teve como objetivo, desde o início e ao longo desta discussão, refletir sobre a atuação da liberdade da vontade e sobre o caráter temporal de sua manifestação, tanto no campo moral quanto no epistemológico. Refletimos então sobre a possibilidade de haver momentos a serem pontuados no percurso das nossas deliberações, considerando a liberdade da faculdade da vontade.

Inicialmente ao nos ater apenas à Quarta Meditação, assim que começamos a realizar as nossas análises, considerando a questão temporal, nos inclinávamos a compreender que no caso da deliberação das ideias, a liberdade da vontade assentiria de forma **imediate** a uma ideia percebida como clara e distinta (epistemologia), sem qualquer coação externa, no momento em que vislumbrasse o que deveria ser afirmado. Por outro lado, mesmo em situações em que uma ideia parecesse clara e distinta, mas na verdade se revelasse, posteriormente, como sendo obscura e confusa, a liberdade da vontade também se manifestaria no momento **presente**, afirmando inadvertidamente

a ideia em questão. Seguimos, de certo modo, nos alinhando a essa interpretação, mas consideraremos o entrelaçamento da epistemologia e da moral, como será exposto, buscando mostrar outras possibilidades temporais da liberdade da vontade, tomando os textos privados de Descartes, no caso, as cartas aqui mencionadas.

Caso estivesse diante de um estado de indiferença, sem inclinações para negar ou afirmar uma ideia (embora fosse possível, mas não indicado assim proceder), recomendar-se-ia a suspensão do juízo diante da incerteza. A escolha, nesse caso, não seria uma ação irresistível e imediata como parece acontecer no caso de se estar diante de uma ideia clara e distinta. Caso o erro ocorresse, nesses casos, por conta da efetivação do assentimento (no lugar da suspensão do juízo), estaria manifesta essa possibilidade. Também seguimos nos alinhando a essa interpretação, mas sempre considerando o entrelaçamento referido.

Já no caso das deliberações morais, caso uma fortíssima inclinação para afirmar (ou negar) uma ideia estivesse manifesta, visando o bem, mesmo diante de uma falta habitual (e comum) de repertório para a melhor deliberação, a vontade se anteciparia no que tange a afirmação ou negação da ideia – o que é necessário em função das necessidades e das urgências da vida. Nesse campo deliberativo não se pode aguardar e não há como suspender o juízo. Nesse caso, o erro envolveria questões como a base epistêmica, como não nos orientarmos pela razão e também o fato de não nos guiarmos pela generosidade. Mencionaremos uma variável temporal adiante.

Veremos agora como essas concepções podem ser interpretadas, após nossos estudos.

Considerando essas possibilidades e partindo da defesa do entrelaçamento da moral e da epistemologia em Descartes, com base nas análises da tese de doutorado mencionada, inicialmente interpretávamos que, nos casos em que uma verdade ou o bem fossem manifestos, mas seus opostos fossem afirmados, a liberdade da vontade atuaria em dois momentos. No campo da epistemologia, no momento T1, a clareza e distinção de uma ideia manifestar-se-ia à mente atenta, indicando aquilo que deveria ser afirmado (aqui já se há a clareza ao que se deve decidir), mas no momento T2, caso a mente se desviasse e optasse por afirmar o oposto, não estaríamos diante de um erro epistêmico, mas sim de um erro moral.

No campo da moralidade, no momento T1, diante da forte inclinação para assentir uma ideia referida ao bem (já considerando seguir a generosidade), que estaria, de certa forma, manifesta (como forte inclinação à mente atenta), indicando aquilo que deveria ser afirmado, a vontade antecipar-se-ia mesmo assim em seu ato, porque nesse campo nunca há certezas. Se em T2 opta pelo oposto, comete um erro moral. Nesse caso, no entanto, nunca temos certezas: conforme Shapiro, temos sempre conhecimento insuficiente nas situações da vida prática (Shapiro, 2011, p. 445). Esses desdobramentos que abrangem a visada moral podem ser encontrados na tese aqui já mencionada.

Após as análises e reavaliações feitas a partir de nossas leituras, reconhecemos a importância de preservar, de certo modo, a interpretação da perspectiva temporal, defendida na tese mencionada, mesmo com outra variante de possibilidade. Tomemos alguns exemplos para melhor exposição:

i) quando percebemos imediatamente a clareza e distinção de uma ideia e, em vez de afirmá-la, no momento presente, apenas reconhecemos ali a sua clareza e distinção

e negamos o assentimento (seja por questões que envolvam desvio de atenção, ou por algum motivo desejável ou conveniente); ou

ii) quando percebemos uma ideia que envolve uma forte inclinação para o bem, logo para o seu assentimento e, seja por questões que envolvam desvio de atenção, ou por algum motivo desejável ou conveniente, optamos pela negação do juízo, efetivando-se o erro. Nesse caso, lembremos, já há a antecipação da vontade, porque na visada moral não há clareza e distinção.

Podemos dizer que o erro acontece, nesses casos, pela perspectiva temporal a qual chegamos nesse estudo, porque:

No momento T1 (nos casos da Epistemologia) a ideia clara e distinta (imediatamente) é percebida à mente atenta, indicando ao que deve ser afirmado.

Já no que tange as deliberações da vida prática (moralidade), acontece algo semelhante: no momento T1 há a antecipação da vontade que fica diante de uma forte inclinação para assentir ao bem, que abarca a melhor deliberação possível, indicando o que deve ser afirmado. A vontade sempre se antecipa na falta de aparatos que lhe possibilitem ter certezas (ideias claras e distintas) na vida prática.

Contudo, no momento T2, tanto na visada epistêmica, quanto no âmbito moral, a mente pode se desviar devido à desatenção ou conveniência (porque algo é pensado como motivo do desvio da atenção). Esses desvios, sobretudo por conveniência, envolvem ideias e, quando ocorrem, levam ao momento T3, em que se afirmaria o oposto do que foi percebido clara e distintamente (ou ao que foi indicado como uma forte inclinação para se assentir ao que envolve a melhor deliberação possível, no caso da vida prática). Quando esses erros acontecem, trata-se de um erro moral, e não epistêmico, pois a razão teria agido de maneira adequada, epistemicamente falando, em T1.

No erro moral, é importante ressaltar que há também outras considerações envolvidas, como agirmos de acordo com a noção cartesiana de generosidade, que pressupõe priorizar o coletivo em detrimento dos interesses individuais. Todavia, essa questão será explorada em outra oportunidade, encerrando aqui as reflexões propostas neste artigo.

Referências Bibliográficas

BEYSSADE, M. A doutrina da liberdade de Descartes: diferenças entre os textos francês e latino da Quarta Meditação. Tradução: Mariana de Almeida Campos e Marcos André Gleizer. **Analytica**, v. 13, n. 2, p. 225-242, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/567/521>. Acesso em 15 jun. 2021.

BEYSSADE, M. *Descartes' doctrine of freedom: differences between the french and latin texts of forth meditation*. In: COTTINGHAM, J. (Ed.). **Reason, Will and Sensation: studies in Descartes's metaphysics**. Oxford: Clarendon Press, 1994.

BROWN, D. Descartes sobre as ideias verdadeiras e falsas. In: **Descartes**. BROUGH-TON, Janet; CARRIERO, John (orgs.). Tradução: Ethel Rocha e Lia Levy. Porto

Alegre: Penso, 2011.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

DESCARTES, René. Carta de Descartes a Mesland 2 de maio de 1644. Tradução: Fábio Baltazar do Nascimento Júnior. **Modernos e Contemporâneos**, Campinas, v. 1, n. 2., jul./dez., 2017. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3273/2512>.

DESCARTES, René. Œuvres de Descartes. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

DESCARTES, René. Carta de Descartes a Mesland 09 de fevereiro de 1645. Tradução: Batista, G. M. e Carrara, D. A. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 117, p. 235-242. Jun. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/NQYgwmc9zRpvPv5FxfJw6M/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 10 abr. 2025.

DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Guido Antonio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. **Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas**: extratos da Carta ao Padre Mersenne de 27 de maio de 1630. Tradução de Marcos André Gleizer. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 16, n.1 e 2, p. 207-219, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/download/819/760/1598>. Acesso em: 31 mar. 2025.

DESCARTES, René. **Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas**: extratos da Carta ao Padre Mesland de 2 de maio de 1644. Tradução: Marcos André Gleizer. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 16, n.1 e 2, p. 207-219, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/download/819/760/1598>. Acesso em: 31 mar. 2025.

DESCARTES, René. The philosophical writings of Descartes. Translation: John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-85. v. I-II.

DESCARTES, René. The philosophical writings of Descartes. Translation: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. v. III.

FORLIN, E. A concepção moral de Descartes na carta a Mesland. **Modernos e Contemporâneos**, Campinas, v. 1, n. 2., jul./dez., 2017. Disponível em: Acesso em:

LANDIM, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992. Coleção Filosofia.

ROCHA, Ethel Menezes. **Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes**. Curitiba: Kotter, 2016.

SHAPIRO, L. **A ética de Descartes**. In: Descartes. Janet Broughton, John Carriero (orgs). Tradução de Ethel Rocha, Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011.

Idealismo lógico e *ataraxia* da razão¹

Pedro Rego
UFRJ

Para um estudioso da metafísica de Immanuel Kant², a leitura proposta por Ethel Rocha acerca da metafísica cartesiana, particularmente em sua interpretação da doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas, soa familiar e desafiadora. Familiar porque a ideia de uma racionalidade humana limitada em sua capacidade de produzir um acesso a objetos tais como Deus os criou — diria Kant, “tais como são em si mesmos” — e condenada aos limites do que lhe é acessível segundo seus instrumentos lógico-epistêmicos soa, à primeira vista, quase como um *abstract* da doutrina transcendental dos elementos da primeira *Crítica*. E desafiadora porque vai se descobrindo que os problemas mais fundamentais que esse cartesianismo original diagnostica — notadamente, as contradições inerentes à liberdade humana e à convivência no humano entre duas substâncias misturadas e mutuamente excludentes — são uma herança maldita que, a meu ver, a filosofia de Kant precariamente digeriu.

Neste breve artigo em homenagem à Ethel, eu gostaria, em primeiro lugar, de soletrar o pouco que entendo de sua leitura segundo um interesse comparativo entre as

¹Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

²Como referência para as citações de todas as obras de Kant, exceto a *Crítica da Razão Pura*, utilizo a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff, assumindo a responsabilidade pelas traduções e adotando o modelo de citação recomendado pela AA. Para a *Crítica da Razão Pura*, utilizo a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indico no corpo do texto apenas a paginação das edições originais de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sigo a tradução de Guido (2009), e para a *Crítica da Razão Prática*, a de Valério Rohden (2002).

modéstias epistêmicas e os “idealismos” de Kant e do Descartes por ela interpretado; e, em seguida, considerar a proposta da Ethel à luz da solução kantiana para a “contradição” que o Deus cartesiano teria produzido entre liberdade e determinismo nas escolhas da vontade humana.

Segundo Ethel, salvo engano, Deus não é constrangido por nada no seu ato de criação. Isso equivale a dizer não apenas que ele é livre, mas também que sua liberdade consiste em sua indiferença no ato único pelo qual ele pensa, quer e cria. A necessidade que, em princípio, existe para Deus em “ter que” criar tudo o que quer e pensa não ameaçaria sua liberdade porque seria uma necessidade interna, em vez de uma imposição heteronômica. E o mais importante, essa necessidade não tem nenhum compromisso com o que entendemos por “princípios lógicos” que regulam a nossa humana “pensabilidade”. O ato criador divino não sendo constrangido, por exemplo, pelo princípio de não contradição, podem habitar o nosso mundo criadas coisas “contraditórias” — segundo Ethel, de fato habitam —, pelo que se entende, coisas que não somos capazes de conceber. Ao criar todas as coisas que pensa, Deus cria coisas que nós podemos pensar, na medida em que não são contraditórias — na medida em que são essências e instâncias de essências clara e distintamente perceptíveis por nós —, mas também cria o que nós não podemos pensar: essências e instâncias de essências que não são clara e distintamente perceptíveis por nós, isto é, cujas ideias que habitam em nós não são claras e distintas. Com isso, Ethel parece afirmar uma distinção propositiva entre o que seria uma versão ontológica e uma versão lógico-psicológica do princípio de não contradição, recusando completamente a primeira e sustentando que a racionalidade é um apanágio do humano e uma marca de sua finitude, em vez de um eco em nós da essência divina e da estrutura da realidade. Não tenho convicção de que compreendi de modo preciso esse conjunto de teses, mas elas parecem implicar isso que eu talvez tenha um dia ouvido da Ethel: para Descartes, não há nada que impeça que exista efetivamente no mundo uma montanha sem vale, como instanciamento de uma essência, de algo que, sem nenhuma contradição, simplesmente “é”, só que sem ser a nós acessível.

Isso posto, Ethel fornece dois exemplos particularmente relevantes, do ponto de vista histórico-filosófico, desse tipo de essência e suas instâncias. No primeiro deles, nós humanos “somos” algo, a saber, a união de um corpo e uma alma. Corpo e alma são duas substâncias que se excluem e, no entanto, são intimamente misturadas nisso que nós “somos”. Assim, mesmo que haja uma prova dessa união, pela qual conheço que minha alma é unida ao meu corpo, não conheço isso de modo claro e distinto. No segundo exemplo, o mundo e tudo o que nele habita é pré-ordenado, mas o humano, enquanto substância pensante, é também livre em suas decisões. Deus de fato criou — ou cria renovadamente — um mundo inteiramente pré-ordenado habitado, entre outras coisas, por seres não pré-ordenados em suas escolhas, isto é, livres. Tratar-se-ia aqui de, renunciando à ligação entre as versões lógica e ontológica do princípio de não-contradição, afirmar como sendo algo que “é”, e que, no entanto, não posso pensar como o que ele é, e não como outra coisa; ou: dizer e pensar que “há” uma montanha sem vale, uma decisão livre e não livre ao mesmo tempo (porque Deus criou “isso”), sem que meu pensamento dessa existência aborta o pensado no ato contraditório e, por

assim dizer, nulo, de o formular.

Seja como for, sabemos bem que, confrontado com o problema da confluência no humano entre liberdade e determinismo e com o problema da unidade no humano — tanto em sua vontade quanto em seu aparelho teórico-cognitivo — de racionalidade anímica e sensibilidade corpórea, Kant lançou mão de uma estratégia conceitual bem menos radical do que a do Descartes da Ethel. Kant formulou o chamado idealismo transcendental, cuja cartilha reza que a finitude do humano se resume às limitações das suas condições epistêmicas, mais precisamente, ao fato de que nosso entendimento só produz juízos epistemicamente decidíveis se e na medida em que eles abordam dados fornecidos por nossa faculdade intuitiva, essa sim peculiarmente humana, a saber, uma receptividade sensível espaço-temporal que absorve e trafica as informações que lhe sobrevêm segundo a lente finita de suas determinidades.

O decisivo a se observar, a meu ver, é que, em comparação com a radicalidade revolucionária da leitura da Ethel, a conservadora revolução copernicana de Kant mantém intacta, preservada e sagrada a racionalidade, que permanece uma e a mesma em nós, nos santos e em Deus. À exceção da leitura heideggeriana de Kant, que vê nas categorias do entendimento uma origem sensificada que remete aos esquemas e à imaginação, a hermenêutica do kantismo entendeu que o pensar, volte-se ele a dados sensíveis ou objetos inteligíveis, é expressão de funções lógicas de unificação de um diverso em geral metafisicamente deduzíveis a partir da estrutura da pura unidade da apercepção e necessariamente submetidas aos chamados “princípios lógicos” da racionalidade. Do mesmo modo, essa hermenêutica nunca pôde recusar que a liberdade da vontade humana, sempre definida por Kant como “razão prática”, reside em sua sujeição necessária — livre porque autônoma, e não porque arbitrária e indiferente — a uma “causalidade segundo leis imutáveis” (GMS AA 04: 446) que não é outra senão a causalidade da razão pura. Numa frase, no humano como sujeito de conhecimento e como sujeito agente, a racionalidade, para Kant, não é jamais o índice de sua finitude, mas sim a contraparte dela, e como que nossa ascendência divina.

Isso explica por que Kant jamais poderia aceitar que existe uma contradição, algo como uma contra-racionalidade, nos fatos irrecusáveis de que somos livres e não livres em nossas escolhas e de que entendimento e sensibilidade estão unidos em nós, sendo faculdades independentes e heterogêneas. E também explica por que, em sua filosofia crítica, a racionalidade, longe de ser finita e limitada, ou de “nos abandonar, nos ludibriar com miragens e, por fim, nos enganar” (CRP, BXV), como o filósofo retoricamente especula no Prefácio B da sua obra maior, é o instrumento por excelência a ser empregado para resolver, entre outras coisas, precisamente aquelas que passam a ser por ele chamadas de apenas “aparentes” contradições.

Na interpretação da Ethel, Descartes parece inaugurar uma forma de idealismo lógico-transcendental, como alternativa *avant la lettre* ao idealismo epistêmico-transcendental de Kant, que, diria o último — como de fato disse de Hume —, “leva o barco da metafísica para margem, onde talvez fique e apodreça” (Prol. AA IV: 262), aqui no sentido preciso de desincumbir a razão de certos enfrentamentos em cuja insistência ela passaria a revelar a mais inusitada expressão de seu dogmatismo. Assim me parece o projeto radicalmente crítico do Descartes da Ethel: uma crítica da razão

pura na acepção mais estrita da expressão. Não uma crítica do uso puro da razão lá onde ela se propõe, para além de pensar, conhecer. Mas uma crítica da própria pretensão da razão pura de ser o modelo e o paradigma de todo pensar. Há um ser que é e é pensável para além das nossas regras mais elementares da pensabilidade.

Retomo e complemento o que eu disse acima: o projeto interpretativo da Ethel é quase uma provocação para um estudioso de Kant; não apenas porque constrói uma revolução copernicana idealista muito mais ousada (porque não meramente epistêmica) e tacitamente acusa de dogmatismo a tímida revolução copernicana de Kant, mas porque aponta como exemplos de objetos de um vão exercício de análise racional precisamente os dois problemas conceituais e metafísicos que talvez mais radicalmente tenham inspirado a formulação da filosofia crítica de Kant. Assim sendo, por questões de espaço e tempo, e sem trocadilho kantiano, vou escolher apenas um deles e resumidamente avançar minha interpretação do que deveria ser, contra a Ethel, o sucesso da explicação eminentemente racional de Kant de que não há qualquer contradição entre liberdade e determinismo nas escolhas da vontade humana, ou na “coexistência da liberdade em geral com a universalidade da lei natural da causalidade” (A536/B564). Após esse teste de competência da racionalidade kantiana, será mais fácil avaliar a pertinência e a sabedoria da ataraxia do Descartes da Ethel diante dessa aporia inveterada.

O argumento kantiano que faz sentido na solução da Terceira Antinomia aponta precisamente para o seguinte — e o seu resumo no Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* parece o confirmar: o determinismo das causas naturais não elimina de todo a liberdade transcendental porque não somos obrigados a “tomar” (*nehmen*), ou “considerar” (*betrachten*) “exatamente o mesmo ser” (*eben dasselbe Wesen*), ou “exatamente as mesmas coisas” (*eben dieselben Dingen*), a saber, “a alma humana” (*menschliche Seele*) e sua “vontade” (*Wille*), “exatamente no mesmo sentido” (*in eben derselben Bedeutung*). Em vez disso, a “crítica nos ensina a tomar esse mesmo objeto (*Objekt*) **em dois sentidos** (*zweierlei Bedeutungen*) (grifo do autor) [ou “modos de representação” (*Vorstellungsarten*)], a saber, como fenômeno ou como coisa em si”³.

Assim, a saída kantiana para “compatibilizar” (com todas as ressalvas no emprego do termo) necessitarismo das causas naturais e liberdade transcendental consiste em afirmar a possibilidade de uma alternância de modos de consideração da mesma e única vontade. Ainda que Kant afirme, interessantemente, que é “*zugleich*”⁴ (BXXVII) que essa vontade é livre e não livre, o que o argumento implica parece ser o dualismo de uma alternância, e nunca uma liberdade no necessitarismo. Isso significa: a adoção de um ponto de vista exclui peremptoriamente a possibilidade daquilo que o outro ponto de vista revelaria, caso fosse adotado. Na medida em que é tomada “numericamente”, a vontade humana não apresenta nada de fenomênico, de natural ou de sensível — nem mesmo uma sensibilidade enfraquecida, apenas “afetante” (*affizierend*) (o que quer

³CRP, BXXVII/XXVIII para todas as citações deste parágrafo.

⁴... advérbio que acredito ser aqui melhor vertido por “tanto... quanto” do que por “ao mesmo tempo em que” ou “simultaneamente a”.

que isso signifique afinal...) e não-necessitante —; e, do mesmo modo, na medida em que é tomada “fenomenicamente”, essa mesma (*eben dieselbe*) vontade não apresenta qualquer vestígio de liberdade. Portanto, a rigor, esse arbítrio não é *zugleich* livre e não-livre. Na luz de cada perspectiva — para tentar evitar a temerária metafísica dos “mundos” inteligível e sensível —, e cada uma por sua vez, esse arbítrio é integralmente livre de necessitarismo natural e integralmente mecânico (necessitado), e nunca um híbrido de liberdade e necessidade.

Numa famosa passagem da *Crítica da Razão Pura*, Kant se propõe a definir nossa liberdade em sentido prático, precisamente essa que deve se revelar sempre que ela é considerada do ponto de vista numênico:

A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à **coerção** pelos impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é **sensível** na medida em que é **afetado patologicamente** (por motivação da sensibilidade); denomina-se **animal** (*arbitrium brutum*) quando ele pode ser **patologicamente necessitado**. Apesar de consistir num *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é um *arbitrium brutum*, mas sim *liberum*, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis (CRP, A534/B562).

A interpretação corrente dessa passagem se permite afirmar que, segundo Kant, para a vontade humana, ser livre significa ser capaz de resistir ao sedutor princípio sensível que sempre a convida a agir a partir da regra da satisfação das inclinações pessoais (sempre idiossincráticas) e, a partir dessa resistência, escolher o caminho indicado pela racionalidade moral. Numa frase, ser livre consiste em poder escolher entre aceitar e recusar o comando da racionalidade moral e, justamente por isso, ter de responder por essa escolha. Ações morais e imorais são livres, ou produtos da liberdade humana.

Com efeito, muitas são as passagens da obra de Kant que afirmam a liberdade da vontade humana como um poder de escolher, de modo responsável e imputável, entre o bem e o mal moral. Vou citar apenas uma, e indico em nota o lugar de outras tantas⁵. Na solução da Terceira Antinomia da *Crítica da Razão Pura*, Kant pede que

consideremos uma ação voluntária, por exemplo, uma mentira maldosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade; (...); a ação é atribuída ao caráter inteligível do autor, e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da ação, **a razão era plenamente livre e esse ato deve inteiramente imputar-se à sua omissão** (*Unterlassung*) (A554-5/B582-3).

Consideremos que, contra o Descartes da Ethel, Kant está certo em afirmar que não há qualquer contradição na confluência, no cerne da vontade humana, entre liberdade e determinismo natural porque nossa vontade é livre apenas na medida em que nos consideramos numericamente como sujeitos agentes — na expressão perigosamente metafísica de Kant: na medida em que nos “transpomos para o mundo inteligível”. Nesse caso, se ser livre consiste em poder escolher entre o bem e o mal moral, resta necessário e evidente que, para resistir à contradição, o ponto de vista numênico segundo o qual consideramos nossa vontade deve revelá-la como poder de escolher entre o bem

⁵A556/B584, KpV AA 05: 98, KpV AA 05: 98, RGV AA 06:21, RGV AA 06:21 etc.

e o mal moral. Pois bem, a meu ver, parece claro, contra o mal-entendido metafísico da “transposição para o inteligível” no argumento da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes III*, que, para Kant, “incluir-se no mundo inteligível” significa apenas ter uma consciência conceitual de si como racionalidade representacional — que, como tal, é livre do mecanismo natural. Essa autoconsciência revela em nós a razão atuando nos registros teórico e prático. Chamamos de vontade uma das faces dessa razão, a saber, “razão prática”, na medida em que temos consciência dela como da causalidade que regula nossas decisões. Supondo que isso infirma o espectro metafísico plantonista que recai sobre o argumento kantiano, resta refletir sobre a concepção de liberdade que estaria aqui sendo “deduzida” nessa seção principal da *Fundamentação*.

Em primeiro lugar, como essa dedução opera no registro de uma recuperação da distinção transcendental — o que é explicitamente afirmado por Kant —, repito, nossa liberdade depende de uma consideração de nós mesmos como causalidade eficiente **a partir do ponto de vista numênico**. Mas Kant também é claro ao afirmar que o que esse ponto de vista revela é uma agência destituída de qualquer presença ou influência da natureza na forma da sensibilidade. A causalidade numênica determina uma conexão de itens operada exclusivamente pelo princípio da inteligibilidade, vale dizer, pela razão. Uma vontade considerada com a abstração de qualquer condição epistêmica (fenomênica) é tal que só pode operar em conformidade com a regra da razão. E qualquer leitor iniciante da filosofia prática de Kant sabe também que a regra da razão no domínio prático, vale dizer, no domínio da determinação de fins a serem preferidos, necessariamente determina o caminho da moralidade, e não a prerrogativa a um suposto arbítrio indiferente de escolher ou recusar ela mesma, razão prática. Numa frase, não parece absolutamente kantiana a tese de que ao nos considerarmos do ponto de vista inteligível, encontramos nossa vontade regida pelo princípio de uma liberdade de indiferença e de um poder de decidir, inclusive, contra a razão. É que a causalidade racional, e não a indiferença, é precisamente aquilo que é imposto ao objeto considerado, quando ele é numericamente considerado.

Que a liberdade, na dedução da *Fundamentação*, consista no exercício da racionalidade prática, confirma-o em segundo lugar o fato de que em todas as etapas do argumento ali desenvolvido vigora a evidência de que **todo ser racional é livre**, e o é porque o que está sendo chamado de liberdade desde o início é a legalidade da razão:

É impossível representar-se em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso (GMS AA 04: 448).

Ora, se a vontade humana deve ser provada como livre, é somente na medida de sua participação na autonomia positiva da “razão com respeito aos seus juízos”, fora da qual tudo o que há é o necessitarismo da natureza. Nossa vontade é livre apenas “enquanto vontade de um ser racional”, e nunca enquanto vontade de um ser semi-racional, ou dotado de uma racionalidade contaminada de sensualismo.

Finalmente, o coração do argumento kantiano é que temos necessariamente uma consciência racional de nós mesmos como instados a tomar decisões segundo padrões

de justificação **racional**. Nessa construção do conceito de liberdade, a afecção por impulsos sensíveis não tem nenhuma participação, de modo que nossa liberdade é precisamente aquela mesma autonomia racional de uma vontade santa, a qual é dita agora ameaçada em função de uma suposta imperfeição ou impureza que não me parece explicada em momento algum, que é, portanto, apenas um pressuposto plausível, aparentemente muito confirmado pela experiência.

Numa frase, a única liberdade que está em questão na *Fundamentação* é a do efetivo exercício da causação racional, de tal modo que se alguma ação é livre, ocorra ela no âmbito de uma vontade santa ou de uma vontade humana, ela é produzida pela causalidade da razão.

Apesar das devastadoras consequências dessa conclusão para tese de um suposto libertarianismo das possibilidades alternativas em Kant, ela parece se impor em virtude da construção conceitual do projeto fundacional da dedução pretendida, e também, é claro, do testemunho textual que coerentemente lhe corresponde. Assim, lemos na obra de 85, por exemplo, que “a causalidade dessas ações [que só podem acontecer com o descaso de todos os apetites e inclinações] reside nele [humano] enquanto inteligência e **nas leis dos efeitos e ações segundo os princípios de um mundo inteligível**” (GMS AA 04: 457, meu grifo).

Não parece haver nada aqui que indique ou sugira que a referida causalidade inteligível consista numa regra apenas “recomendada” pela razão a um sujeito que seria livre não na medida em que a atualiza, mas somente por ter o “poder” de escolhê-la ou recusá-la.

Na mesma direção, Kant afirmara algumas páginas antes:

Visto que o conceito de causalidade traz consigo o de **leis**, segundo as quais, por algo que chamamos de causa tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é de todo sem lei, mas antes, pelo contrário, tem de ser uma **causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie peculiar**; pois de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda (GMS AA 04: 446, meu grifo no último trecho).

Nas duas passagens citadas, Kant parece pôr lado a lado causalidade livre e causalidade natural não para reduzir a primeira a uma espécie de “mecanismo racional” — contrassenso no kantismo —, mas para enfatizar que a legalidade moral não é uma mera opção elegível por uma vontade cuja liberdade consistiria e apenas “poder” escolhê-la. Assim como um arbítrio bruto age de tal modo que, “por algo que chamamos causa, tem que ser posto outro algo que chamamos consequência” segundo a heteronomia do mecanismo natural, assim também uma vontade é livre na medida em que, “por algo que chamamos causa, tem que ser posto outro algo que chamamos consequência”, só que, desta vez, segundo “leis imutáveis”, a saber, racionais, notadamente, a lei moral. Em ambos os casos, o que se tem é o exercício de uma causalidade, em vez de um comando imperativo eventualmente recusável. No primeiro, a **atualidade** do mecanismo natural; no segundo, a **atualidade** do procedimento prático da razão produzindo escolhas de fins; nunca a mera **potencialidade** de uma escolha entre o bem e o mal moral.

Acredito que essa leitura seja confirmada também na letra da *Crítica da Razão Prática*. Na seção da dedução dos *Grundsätze* da razão prática pura, Kant afirma que “de fato, a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza suprassensível, assim como (*so wie*) a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível” (KpV AA 05: 47).

De novo, liberdade e natureza são explicitamente postas lado a lado sob a extensão do conceito de causalidade, o qual determina para tudo o que está na sua extensão a regra de que, dado um elemento, necessariamente se segue um outro elemento como consequência. Salta aos olhos que a causalidade livre não seria de modo algum “assim como” (*so wie*) a causalidade natural se aquela apenas oferecesse uma recomendação (a moralidade), que poderia se acatada ou recusada, e se somente a causalidade natural determinasse a necessidade de uma conexão.

Em conclusão: a racionalidade kantiana enfrenta a “aparente” contradição entre liberdade e determinismo operando a distinção transcendental entre os pontos de vista numênico e fenomênico acerca das decisões da vontade humana. Mas ao fazê-lo, resolve essa contradição produzindo outra. Apesar de deduzir a liberdade revelada pelo ponto de vista numênico de autoconsideração do sujeito agente como o efetivo exercício da causalidade racional, que é necessariamente moral, Kant nunca parece disposto a abrir mão de sua compreensão da liberdade humana como um poder de escolher entre a moralidade e a imoralidade — tese da liberdade de indiferença pulverizada em afirmações ao longo de toda obra. Com isso, impõe à razão a tarefa impossível de explicar como pode não haver contradição numa razão prática (definição kantiana da vontade humana), livre apenas porque regida pela causalidade moral, escolhendo livre e responsavelmente o caminho irracional da imoralidade. Eis então minha singela homenagem à Ethel, que, do alto de sua sabedoria, sugere que é mais racional estacionar o barco da racionalidade na margem e poupá-la da agonia de um enfrentamento que seu “idealismo lógico” — temerária expressão que acabo de inventar e atribuir à homenageada — revela como indecível, inútil e, no limite, dogmático.

Referências Bibliográficas

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. 1900ff.

KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Guido Almeida: São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Ato penitencial filosófico¹

Enéias Forlin
UNICAMP

18.1 Do artigo de Ethel

Em 1997, no vol 2 do nº 2 da revista *Analytica*, era publicado o artigo “O Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes”, de Ethel Meneses Rocha. Um artigo impecável: sem pecado na forma, sem pecado no conteúdo; sem mácula na consistência da trama argumentativa, sem mácula na análise conceitual refinada, sem mácula, enfim, na resposta precisa a uma questão complexa e polêmica da teoria do conhecimento cartesiana. Com ele, Ethel buscava:

problematizar a tese de que a intencionalidade da representação na teoria cartesiana das ideias implica na admissão de uma espécie de existência de uma realidade (o conteúdo da representação) que se distingue e independe da substância pensante e da substância pensada, de tal forma que consistiria no objeto dito da percepção (1997, p. 203).

Analisando os dois conceitos fundamentais envolvidos no conceito cartesiano de ideia, a saber, **realidade formal** (o ato de entender, que a autora chama de ato de representar ou ato representativo) e **realidade objetiva** (o conteúdo desta inteligência, que a autora chama de conteúdo representativo ou representação), Ethel busca mostrar, contrariamente à tese em questão, que ambas (realidade formal e realidade objetiva) “são dois aspectos de uma mesma entidade”, ou melhor, que a realidade objetiva da ideia “é o resultado da **função essencial**” da realidade formal da ideia (*Idem, ibid.*). Isso que dizer que a representação (o conteúdo da inteligência) é intrínseca ao ato de

¹Pelo qual não se busca a reconciliação com nenhum deus, mas com a simples verdade (mesmo, e sobretudo, aceitando a leitura nietzscheana que, ao declarar a morte de Deus, afirma que toda a verdade não passa de um valor humano, demasiado humano).

representar (o ato de entender), isto é, que o conteúdo representado “não tem uma existência ontológica própria, independente, mas é imanente a este ato cuja realidade é a de ser certo modo do pensamento que se caracteriza por ter essa função essencial” (*Ibid.*, p. 204).

E o que seria essa **função essencial** da realidade formal da ideia? Ora, é propriamente aquilo que distingue a ideia de outros modos de pensar, tais como querer, julgar, temer, etc.² Pois em que consiste precisamente uma tal função?³ O que a autora chama de função essencial do ato de representar e o “reenviar a algo possível”, o que significa (exceção feita a ideia que o pensamento tem de si mesmo) “determinar algo como fora do intelecto, visto que determina algo como distinto dele” (*Ibid.*, p. 209). Desta forma, conclui Ethel, “um ato de pensamento só e um ato de representar porque distingue algo da substância pensante e, por isso mesmo, podemos dizer que o que e determinado nesse ato lhe é intrínseco de tal forma que o ato não seria este ato, sem esse algo determinado” (*Idem, ibid.*).

Deste modo, explica Ethel, a distinção entre realidade formal e realidade da ideia objetiva e uma mera distinção de razão, “cuja função é a de chamar atenção para o fato de que sempre que pensamos, algo distinto do pensamento e determinado como possível e, portanto, e visado um objeto possível fora do pensamento” (*Ibid.*, p. 203).

Entretanto, se a realidade objetiva pode, em última análise, ser explicada pela realidade formal da substância pensante, então como e possível provar a existência de Deus pela realidade objetiva de sua ideia? De acordo com Ethel, porém, afirmar que a realidade formal e a realidade objetiva têm o mesmo princípio de explicação não implica afirmar que um tal princípio seja necessariamente a realidade formal da substância pensante (*Ibid.*, p. 215). Tal e precisamente o caso da ideia de Deus, onde a realidade formal da substância pensante não é suficiente para explicar nem a realidade objetiva e nem a formal. “Para o caso limite da ideia de Deus, o que ocorre não é que a realidade formal da ideia de Deus seja causada pela substância pensante finita e a realidade objetiva seja causada pela realidade formal de Deus, mas sim que ambas têm como princípio explicativo a própria realidade formal da substância divina” (*Ibid.*, p. 216). Desta forma, a ideia de Deus é também o modo como a partir dela se prova a existência de Deus na Meditação Terceira, isto é, a prova que envolve o princípio de causalidade e a relação entre a realidade objetiva e a realidade formal da ideia de Deus,

²Embora todos os demais modos pressuponham uma ideia, a qual provoca o desejo ou o medo, a afirmação, negação ou dúvida, todos esses modos se distinguem propriamente da ideia: “*Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideæ nomen (...). Aliæ verò alias quasdam præterea formas habent: ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meæ cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm ictus rei similitudinem cogitatione complectur; Et ex his aliæ voluntates, sive affectus, aliæ autem iudicia appellantur*”. Trad. “Desses pensamentos, alguns são como imagens de coisas, aos quais apenas convém propriamente o nome de ideias. (...). Outros, além disso, possuem algumas outras formas, como quando quero, temo, afirmo, nego: então sempre apreendo alguma coisa como **substrato** [objeto] do meu pensamento, mas abarco no pensamento algo mais do que a similitude dessa coisa [ou da similitude de alguma coisa que é substrato de meu pensamento]; e destes uns chamam vontades e afetos, outros se chamam juízos” (*Meditationes de prima philosophia*, AT VII: 73).

³A partir daqui até o final do 1º parágrafo da página 4 reproduzo a exposição bastante resumida que fiz do artigo de Ethel no final do Cap. 7 de minha tese de doutorado.

não apenas não contraria a hipótese interpretativa de Ethel, como só vem a “confirmar a hipótese de que essas duas expressões dão conta de aspectos intrinsecamente ligados de um mesmo ato — o ato de representar — já que para todas as ideias, o princípio explicativo de uma e o princípio explicativo de outra” (*Idem, ibid.*).

18.2 Pura Crítica Sem Razão

Artigo Impecável, não? Não foi assim que pensei. Sim, eu pequei por pensamentos e palavras e, como se verá mais adiante, por atos e omissões!

Na época eu estava escrevendo a minha tese de doutorado e tinha minha própria interpretação do que seria o estatuto da realidade objetiva na teoria cartesiana das ideias. Porque me tinha em muito alto conceito, acreditei que a minha leitura fosse a correta e, embora me tivesse em muito alto conceito, não fôra capaz de alcançar toda a argúcia do pensamento etheliano. Julguei então que estaria apto à tarefa de mostrar a vulnerabilidade de hipótese interpretativa exposta no artigo dela.

A seguir exponho a crítica que fiz deste artigo em minha tese de doutorado, que depois seria publicada em livro⁴.

Embora, devamos reconhecer, trate-se de uma solução elegante e mesmo original [a hipótese interpretativa de Ethel], ela somente parece ser válida se assumirmos a premissa da qual Ethel parte, qual seja, a de que a ideia cartesiana pode ser definida em termos de intencionalidade como **ato de representar**.

De modo geral, não há problema em se entender a aplicação do espírito a um determinado objeto como uma **intenção**. Desde que, naturalmente, não definamos a própria consciência como mera intencionalidade, tal como faz a fenomenologia husserliana⁵. Em Descartes, tal como vimos anteriormente [cap. 4], a consciência não é uma mera atividade de visar alguma coisa, mas, na medida em que é ela mesma uma coisa (coisa pensante, *res cogitans*), ela é fundamentalmente uma atividade em si e de si mesma, e é, portanto, essencialmente consciência-de-si, antes de ser “consciência de alguma coisa”. É claro que, quando a consciência se volta para algum objeto que não ela própria, um tal ato, na medida em que visa um objeto, pode ser dito essencialmente intencional.

Mas não se vê bem por que, num tal contexto, a intencionalidade não possa ser relacional, isto é, não possa se dar em termos de dirigir o ato do pensamento para um objeto que exista independentemente do ato mesmo de pensá-lo. Uma tal consequência só é necessária se entendermos o ato de pensar, isto é, o ato de dirigir o pensamento para um determinado objeto, como sendo uma **ação de representar**. Isto significa assumir que, para Descartes, conceber ou ter ideias consiste numa **atividade de produzir representações**. Ora, isto é correto, em certo sentido, para os filósofos da Escola que entendiam a ideia como a representação que a alma produz a partir da percepção da espécie sensível e, portanto, como aquilo que resulta da percepção e não, tal como entende Descartes, o modo mesmo da percepção da alma; e também parece adequado,

⁴ *A Teoria Cartesiana da Verdade* (Forlin, 2005 - final do capítulo 7).

⁵ *Méditations Cartésiennes*, Paris: Vrin, 1996, § 14, pp. 64-65.

num outro sentido, para Espinosa, que, diferentemente de Descartes, nega a passividade do intelecto e entende o conceber como produzir a ideia⁶. Nada, porém, parece mais estranho ao espírito e à letra cartesiana do que isso. Tal como já vimos, nas diversas ocasiões que teve para definir o termo “ideia”, Descartes sempre afirmou tratar-se de uma **percepção** e nunca de uma **ação**. No Tratado das *Paixões da Alma*, ele descreve o ato de conceber como uma percepção e, como tal, o classifica expressamente como uma paixão do espírito (AT XI, § XVII: 342).

Em Descartes, portanto, a realidade objetiva é um conteúdo de percepção, e não uma produção do espírito. É claro que, como já mostramos [cap. 3], o conteúdo percebido é sempre uma modificação do conteúdo real (um recorte da consciência) e, nessa medida, o apresentar-se do objeto à consciência resulta numa representação. Todavia, essa representação não é resultado de um ato intencional do espírito, mas consiste numa consequência não premeditada que se impõe a ele, dada a sua condição de inteligência finita. O conteúdo representativo é, pois, uma representação percebida, ou melhor, é uma representação gerada necessariamente pela percepção [ocasionada no momento da percepção de algo], e nunca uma criação do espírito independentemente da percepção. Certamente que, no atual estágio das *Meditações*, ainda não é possível saber se, no caso das ideias sensíveis, trata-se de percepções reais de objetos exteriores ou tudo não passa de meras imagens mentais produzidas pelo espírito. O fato é que o espírito se percebe como de fato percebendo (e não representando) conteúdos e, se ele não pode afirmar que se trata de percepções reais, tampouco pode afirmar o contrário.

Além disso, visto que no caso das ideias sensíveis, tal como já procuramos mostrar, a imagem necessariamente faz parte da ideia (isto é, não se trata de mera intelecção, mas da intelecção da imagem), afirmar que a realidade objetiva da ideia pode, em última análise, ser explicada pela realidade formal do pensamento, implicaria afirmar que a imagem da coisa representada pode ser explicada pela própria realidade puramente espiritual do pensamento, ou melhor, que a imagem sensível da coisa é uma produção do ato de pensar no próprio ato de pensar. Isto, é claro, implicaria em sustentar que a imaginação é um atributo essencial da alma, e não uma faculdade accidental de que ela se torna apta apenas quando intimamente unida ao corpo. Nada mais incompatível com a filosofia cartesiana.

De qualquer forma, mesmo que fosse possível assumirmos a premissa de que, na filosofia cartesiana, conceber é uma **ação de representar**, ainda assim a interpretação proposta por Ethel parece ter a validade ameaçada pela própria radicalidade de suas consequências. A conclusão de que no caso da ideia de Deus, tanto a realidade objetiva quanto a formal são causadas pela própria realidade formal da substância divina comporta alguns sérios problemas. Se a realidade formal de uma ideia é ser um certo modo de pensar, e se ela tem Deus como causa, então pareceria que ela não é senão um modo de pensar da mente divina, e, portanto, não se trataria da ideia que a alma tem de Deus, mas da ideia que Deus tem de si mesmo. É claro, porém, que não se trata disso. O que Ethel está afirmando é que Deus também é o princípio explicativo da realidade formal da ideia que **a alma tem** de Deus. E com isso o que ela pretende

⁶Ética, parte II, def. III.

dizer é só o seguinte:

Se o ato de representar é distinto de qualquer outro ato em virtude de sua característica essencial que é a de reenviar a algo externo possível, então só é possível esse ato em virtude de seu conteúdo. No caso da ideia de Deus, esse conteúdo reenvia não a uma existência possível, mas a uma existência necessária porque é totalmente distinto da substância pensante. Se é assim, então o ato de representar é possível em virtude dessa existência necessária: a realidade formal da substância divina” (Rocha, 1997, p. 217).

Contudo, a expressão “ser possível em virtude de”, num tal contexto, só pode ter dois significados: (1) o pensamento só pode, ele próprio, representar Deus porque Deus existe; ou (2) a representação que o pensamento tem de Deus é produzida pela própria realidade de Deus. A primeira hipótese não pode ser aceita porque, mesmo que o ato de representar, para ser realizado, pressupusesse a própria existência de Deus, ainda assim ele seria um ato da substância pensante e, como tal, teria sua realidade formal causada pelo próprio pensamento. Resta, portanto, a segunda hipótese. Ora, dizer que a ideia de Deus é produzida ou colocada na alma pela própria realidade de Deus, embora seja compatível com a afirmação cartesiana de que a ideia de Deus é como “a marca do operário impressa em sua obra”⁷ não parece conseguir resolver o problema aqui levantado. Isto porque, mesmo que a ideia de Deus seja produzida pelo próprio Deus, ainda assim para que possa ser dita uma ideia **da alma** (isto é, uma ideia que a alma tem de Deus, e não uma ideia que o próprio Deus tem de si mesmo), ela precisa ser recebida na alma. Ora, ser recebida na alma significa ser inteligida por ela, e inteligir significa propriamente formar uma ideia. Quer dizer, ainda que no caso da ideia de Deus aquilo que o intelecto apreenda seja a própria ideia de Deus produzida pela realidade divina, mesmo assim, para que ela possa constituir-se numa ideia **do intelecto**, ela precisa **ser apreendida pelo intelecto** e, desta forma, precisa, ela própria, constituir-se no **objeto da ideia do intelecto**. Se ela é uma ideia inata, então significa que ela foi introduzida no intelecto (apreendida pela inteligência) no momento de sua criação e, como tal, se constitui num dos seus objetos inatos de intelecção. Desta forma, a realidade objetiva da ideia que a **alma tem** de Deus — realidade objetiva, essa, que seria ela própria uma ideia produzida por Deus e, assim sendo, teria sua própria realidade formal causada por Deus —, não pode ser explicada pela realidade formal da ideia que a **alma tem** de Deus — realidade formal, essa, que permanece sendo um modo da substância pensante finita, uma modificação da alma. Em suma, contrariamente ao que pretende Ethel, a ideia de Deus parece não confirmar sua hipótese interpretativa. Pelo contrário, visto que, no caso da ideia de Deus, mostra-se possível, não envolve contradição, entender a realidade objetiva como não sendo redutível ato de ser pensada pela alma, então não há por que recusar essa conclusão para a ideia em geral, sob pretexto de que não se pode entender que o conteúdo de pensamento não seja intrínseco ao próprio ato de ser pensado.

O mais natural, portanto, é entendermos a ideia como sendo a percepção que a alma faz de um objeto (objeto esse que pode ser a própria coisa ou uma mera representação dela [a imagem sensível produzida no cérebro]). É precisamente assim que a ideia

⁷É o que Descartes afirmará no final da Meditação Terceira.

é descrita por Descartes. Isso, porém, como pretendemos ter mostrado, não implica necessariamente em se entender a ideia como objetos mentais existentes no interior da alma: basta que entendamos a realidade objetiva, simplesmente, como o se apresentar da coisa no horizonte da consciência, ou ainda, como o recorte que a alma (*res cogitans*) opera sobre o objeto. Em outras palavras, é possível manter a definição cartesiana de ideia como aquilo que é ao mesmo tempo a forma e o objeto da **percepção** e, ainda assim, recusar, tal como pretende Ethel, a interpretação de que a realidade objetiva consiste em objetos mentais no interior da alma⁸.

18.3 Metacrítica, Autocrítica e Penitência

Genial, não? Foi isso mesmo que orgulhosamente concluí, com meu espírito vagando embriagado na autocontemplação de meus assombrosos dotes intelectuais. Muito recentemente (quase 20 anos depois), quando despertei de meu sonho, quando acordei de meu cochilo dogmático, deparei-me com a dura realidade: eu pecara contra a verdade!

Antes de qualquer coisa, um simples fato, evidente, inquestionável, refratário a qualquer manobra interpretativa: Descartes sempre definiu a realidade objetiva como um elemento constituinte da ideia; ele jamais a tratou como uma entidade mental autônoma, independente do ato de inteligir e muito menos como consistindo em mera intersecção entre o ato de inteligir e a coisa que se apresenta para ser inteligida (sendo este último caso a interpretação que defendi em minha tese de doutorado). A linha interpretativa que Ethel desenvolvia no artigo basicamente nos conduzia para perceber a indisputabilidade de um tal fato.

O fato é que eu estava prisioneiro da tese cartesiana de que a ideia é uma percepção. A vontade é ativa, e seus modos são ações da mente; o entendimento é passivo, e seus modos são paixões da mente. Descartes explica isso nos artigos 17 a 21 da 1ª Parte no tratado d'*As Paixões da Alma*. E ele já havia afirmado praticamente a mesma coisa numa carta à Regius, em 1641: “Finalmente, onde você diz: mas a volição e a intelecção diferem apenas como diferentes maneiras de agir sobre diferentes objetos, eu prefiro dizer: elas diferem apenas como **ação e paixão da mesma substância**. Pois **a intelecção é propriamente uma paixão da mente, e a volição é sua ação**”⁹ (AT III: 372). Aliás, se lermos com cuidado, mesmo na 3ª Meditação, Descartes se expressa de modo a tratar a realidade objetiva como um conteúdo pronto. Ele diz que as ideias são como imagens que representam coisas, e não como representações que o espírito faz de coisas. Tanto é que aquilo que ele busca é precisamente determinar

⁸O objetivo básico desta crítica, que talvez não tenha ficado muito claro no texto citado, era defender, contra Ethel, a tese de que a representação em Descartes é o resultado da interação entre a mente e o objeto. No caso das ideias sensíveis, a representação era o registro intelectual da imagem produzida no cérebro, imagem essa que já tinha um conteúdo representativo, tanto por traduzir em qualidades sensíveis o que nos corpos exteriores eram apenas propriedades mecânico-geométricas, quando pela incapacidade dos sentidos em apreender as coisas na sua totalidade, limitando a apreensão a determinados aspectos das coisas. No caso das ideias inatas, as representações eram os próprios conteúdos colocados da mente por Deus, na medida em que estes eram objetos dos atos de inteligir, etc.

⁹Descartes a Regius, Endegeest, mai 1641 (AT III: 372).

qual é a causa das realidades objetivas.

Isso certamente me cegou, mas Ethel não se deixou enganar. Ela tinha em mente que Descartes tinha igualmente afirmado, na 3ª Meditação, que a realidade objetiva era um modo de considerar as ideias (“considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam certas coisas e outras representam certas outras”). Aliás, no parágrafo 17 da 3ª Meditação, o filósofo não poderia ser mais explícito, ao fazer a seguinte afirmação: “e esta verdade [deve haver tão ou mais realidade na causa do que no efeito] não é apenas clara e evidente a respeito dos efeitos que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também **nas ideias, onde se considera a realidade que eles chamam de objetiva**”. Quer dizer, Descartes deixa claro que a realidade objetiva é parte integrante da ideia.

Eu não podia ter ignorado isso, mas o fiz, quando me deixei conduzir exclusivamente pela tese cartesiana de que a ideia é uma percepção da mente. Ethel, em contrapartida, sabia que estes dois aspectos precisavam de alguma maneira ser conciliados. Foi isso que ela fez com perspicácia e exatidão em seu artigo. E foi tudo isso que escapou ao meu entendimento quando o li.

Ative-me ao simples fato dela ter definido o ato de inteligir (com ou sem imagens) como um ato de representar, que se realizava com a efetiva representação, e daí conclui que ela convertia o ato de percepção numa ação do espírito. Por esse meio, acreditara eu, ela borrava o traço de distinção entre vontade e entendimento, entre ação e paixão. Pior de tudo, não haveria mais critério para determinar a objetividade de nossas representações, já que ambas - realidade formal e realidade objetiva da ideia - teriam como causa o próprio espírito.

Ao invés de deixar-me suggestionar pelos simples nomes, eu deveria ter prestado mais atenção em como Ethel definia e aplicava os termos que usava. A verdade é que não consegui alcançar a *finesse* de seu espírito geométrico. Aparentemente trivial, o conceito de representação que Ethel construiu tinha uma complexidade sutil que passou despercebida ao meu presunçoso ego.

Não passa despercebido que no seu artigo, Ethel, inspirada pela teoria da intencionalidade do século XX¹⁰, aplicou de maneira engenhosa a noção de intenção ao conceito cartesiano de ideia, equacionando-a como uma relação interna entre a realidade formal e a realidade objetiva, onde esta é a realização do conteúdo visado por aquela. Assim procedendo, ela amarrou necessariamente - de forma imprevisível, mas exata - a realidade objetiva à realidade formal, negando à realidade objetiva uma existência ontológica autônoma e a convertendo em conteúdo imanente à realidade formal da ideia. Todavia, isso foi feito ao preço de converter a ideia cartesiana, supostamente entendida como mero modo perceptivo da mente, num modo ativo que produz o conteúdo representativo.

Se autora tivesse permanecido nessa generalidade, ela certamente não teria escapado às críticas que lhe dirigi, mas ela não se manteve apenas nisso. Foi precisamente a minha leitura do seu artigo que se manteve nessa superficialidade. Inconsciente-

¹⁰Provavelmente, creio, com base no que propôs Brentano em sua *Psicologia desde um Ponto de Vista Empírico* (1874), e talvez com os desenvolvimentos e ajustes feitos posteriormente por ele.

mente (ou não), evitei analisar detalhadamente aquilo que era o mais fundamental na hipótese interpretativa de Ethel: o modo como ela definia, no contexto peculiar da filosofia cartesiana¹¹, o ato de representar e o conteúdo representativo como correlatos intencionais.

Em seu artigo, a autora apresenta já na primeira página uma definição bastante clara do mecanismo representativo e, sobre tal definição, ela vai, no desenvolvimento do artigo, operando pequenos ajustes conceituais de acordo com as exigências específicas do movimento argumentativo. Creio que a mais completa e a mais apropriada para a presente discussão seja esta:

A operação intelectual de representar envolve dois elementos: a substância pensante e objeto pensado. A representação é, portanto, compreendida como um modo da substância pensante (um ato do pensamento) e como aquilo que é determinado por esse ato **como algo possível** (o conteúdo do pensamento). Descartes chama de realidade formal da representação, da ideia, o ato específico do pensamento que é o de representar. Isto é, em si, a representação é um determinado modo de pensar. E chama de realidade objetiva aquilo que é o aspecto essência deste ato: a determinação de algo como distinto e, por isso mesmo, fora da mente. Ora, se é assim, a distinção entre a realidade formal e a realidade objetiva da representação tem como fim apenas chamar atenção para o fato de que **embora o ato representativo seja um ato subjetivo**, ele é de tal forma que **reenvia necessariamente, por ser essa sua função básica, a algo distinto dele** e, portanto, dado o dualismo cartesiano, **a possibilidade de algo fora dele**" (Rocha, 1997, p. 213).

As partes da citação que eu grafei em negrito foram aquelas que eu simplesmente ignorei em minhas críticas ao artigo de Ethel. São precisamente estas os elementos mais importantes na definição de realidade objetiva que a autora propõe. Imediatamente rejeitei em princípio que a realidade objetiva pudesse ser considerada como conteúdo produzido pelo ato de representar. Ademais, julgava supérfluo, senão inapropriado, equacionar a noção de intencionalidade com a de realidade objetiva. Todavia, Ethel estava mostrando que a combinação de ambas as estratégias fornecia a formulação perfeita da operação mental de inteligir, conseguindo esclarecer com maestria o caráter peculiar, essencialmente ambíguo, da noção cartesiana de realidade objetiva.

É manifesto que a autora não se limita a definir a representação como simples produção de um conteúdo imanente ao ato representativo. Fosse assim, a realidade objetiva teria como princípio explicativo único a realidade formal da ideia e, com isso, não haveria distinção entre as próprias realidades objetivas, e nem sequer seria possível estabelecer o valor objetivo das ideias. Entretanto Ethel afirma em simultâneo que tal conteúdo é determinado por esse mesmo ato de representar como sendo necessariamente algo distinto da mente – distinto, portanto, do próprio ato de pensar – e por isso mesmo reenviando a uma existência fora da mente da coisa representada. Quer dizer, a um só golpe, Ethel define o conteúdo representativo como uma produção imanente ao ato

¹¹Sabe-se que os primeiros modernos (Descartes, Hobbes, Espinosa, Locke, entre outros) não eram muito afeitos a noções de intencionalidade pelo vínculo que estas traziam com a teoria do conhecimento tomista e, sobretudo, com o hilemorfismo que lhe era associado. Noções como espécies sensíveis e inteligíveis, intelecto agente e paciente, eram vistas como entidades supérfluas para explicar o processo cognitivo do homem.

de representar, visada por tal ato, e igualmente define tal conteúdo como resultante da determinação de algo como distinto da mente e que, por isso mesmo, reenvia para uma possível existência fora da mente daquilo representado por esse conteúdo. Dito de outra forma, **o ato de representar um conteúdo imanente a ele é**, simultaneamente, **um ato de determinar tal conteúdo como necessariamente distinto dele**, que reenvia para uma possível existência fora dele.

Tentemos formular isso de maneira o mais fiel possível ao espírito cartesiano: a realidade formal da ideia se **realiza em objeto**, isto é, se expressa numa **realidade** que **se põe** como **distinta** da realidade do **sujeito** da ideia (o espírito), que, portanto, **se põe opondo-se** a ser identificada e reduzida à realidade do sujeito, que **obsta, objeta** a uma tal identificação e, nisso mesmo, sinaliza que essa realidade que se objetiva **para** a mente e **na** mente possa existir como realidade formal, **fora** da mente.

Como não ter percebido que com essa definição da operação intelectual de representar, segundo os moldes da teoria da intencionalidade, Ethel consegue conciliar de forma plena duas teses cartesianas aparentemente opostas: a de que realidade objetiva é um conteúdo intrínseco à ideia e, por outro lado, a de que realidade formal da ideia consiste numa paixão ou afecção da mente, ou ainda, na percepção de um conteúdo?

À medida em que a realidade objetiva é um conteúdo produzido na imanência do ato de representar, ela condiz com a tese cartesiana de que realidade formal e realidade objetiva são dois aspectos da ideia. Na medida, porém, que este conteúdo é realizado como objeto, aquilo que a mente representa é aquilo mesmo que ela contempla, percebe, como distinto dela. Quer dizer, não se trata de afirmar que a mente representa aquilo que ela supostamente deveria perceber, mas de afirmar que a mente efetivamente percebe como objeto aquilo que, por alguma razão, ela foi levada a representar.

E aqui Ethel nos conduz a perceber e esclarecer o caráter ambíguo, a dupla-face, da realidade objetiva. Não é só o caso de dizer que a ideia é constituída de dois aspectos complementares – realidade formal & realidade objetiva - mas de considerar que a própria realidade objetiva se constitui de dois aspectos. Trata-se, por assim dizer, de operar uma distinção entre forma e conteúdo da realidade objetiva, ou ainda, entre a realidade formal deste conteúdo e a realidade que ele representa, ou enfim, entre a natureza que constitui a realidade objetiva e a natureza representada pela realidade objetiva. Isso implica em distinguir entre os diferentes tipos de causa da realidade objetiva.

Embora, no plano da natureza extensa, Descartes tenha abolido a teoria aristotélico-tomista das quatro causas, no caso da realidade objetiva, dado seu caráter intrinsecamente equívoco é necessário envolver mais de um princípio causal para explicá-la corretamente. Ao mostrar que tal realidade é um produto do ato de representar, Ethel deixa claro que a realidade formal da ideia é sozinha causa material da realidade objetiva. Não sendo a projeção na mente de uma realidade exterior extensa, nem existindo na mente uma entidade autônoma, sua causa material não pode ser, obviamente, nem a extensão e nem a realidade formal do espírito em geral, mas exclusivamente a realidade formal da ideia. Além disso, sendo a realidade objetiva um produto imanente do ato de representar, é evidente também que a realidade formal é a causa eficiente da realidade objetiva.

E é isso, basicamente o que Ethel pretendeu mostrar em seu artigo, contra

a tese de que a intencionalidade da representação na teoria cartesiana das ideias implica na admissão de uma espécie de existência de uma realidade (o conteúdo da representação) que se distingue e independe da substância pensante e da substância pensada, de tal forma que consistiria no objeto propriamente dito da percepção (Rocha, 1997, p. 203).

Em nenhum momento de seu artigo ela sustentou que sua investigação fornecia o princípio explicativo da diversidade dos conteúdos objetivados (as realidades objetivas), e nem mesmo sugeriu que isto estivesse no horizonte de sua investigação¹².

É evidente que Ethel sabe, assim como sabe até mesmo qualquer leitor minimamente iniciado nos estudos de Descartes, que a variedade das realidades objetivas das ideias, no caso das ideias adventícias (as ideias sensíveis), é provocada pela variedade de imagens produzidas no cérebro (na glândula pineal), as quais correspondem às variedades dos corpos apresentado aos sentidos, ou pela recuperação de tais imagens na memória. E é igualmente claro, uma vez que Descartes afirma que nenhuma espécie sensível pode ser recebida na alma¹³, que é a mente (cuja sede é a glândula pineal) que, frente à imagem sensível, produz por si mesma sua representação dela em sua interioridade. O que, por sua vez, confirma a leitura de Ethel de que a realidade objetiva é uma produção imanente ao ato de representar. As imagens das coisas exteriores, presentes aos sentidos ou rememoradas são, portanto, a **causa formal** das realidades objetivas das ideias sensíveis¹⁴.

¹²A etapa argumentativa que Ethel apresenta na parte 3 de seu artigo pareceria provar o contrário para o leitor menos atento. Ela afirma que “se a realidade objetiva da ideia é intrínseca ao ato de pensar, e este ato se caracteriza por ser um ato de pensamento, a realidade objetiva da ideia pode, em última análise, ser explicada pela realidade formal da substância pensante” (Rocha, 1997, p. 214). Ocorre que a autora, tal como fica claro pelo título de seu artigo, está investigando o conceito de realidade objetiva na 3ª Meditação, isto é, pontualmente naquela etapa das *Meditações* na qual Descartes investiga se é possível provar o valor objetivo de suas ideias. Ora, a partir de um tal perspectiva é mesmo óbvio que as realidades objetivas de todas as ideias (com exceção da ideia de Deus, tal como Descartes irá mostrar), podem ter como princípio explicativo a realidade formal de suas ideias, e, portanto, a realidade formal da substância pensante. Isso não significa, obviamente, que Ethel julgue que esta perspectiva é a posição final da filosofia cartesiana.

¹³“Pelo nome de ideia, ele quer somente que se entenda aqui as imagens das coisas materiais dependente da fantasia corporal (...) mas amiúde adverti que tomo o nome ideia por tudo o que é **concebido** imediatamente pelo **espírito** (...) e me servi deste nome porque ele era já comumente recebido pelos filósofos, para significar as formas do entendimento divino, ainda que não reconheçamos em Deus nenhuma fantasia ou imaginação corpórea” Terceiras Objeções e Respostas, Hobbes/Descartes, Resposta de Descartes à Objeção V (AT: 181).

“Vós perguntais aqui ‘como julgo que a espécie ou ideia do corpo possa ser recebida em mim, que sou um coisa não-extensa’. A isso respondo que nenhuma espécie corporal é recebida no espírito, mas que a concepção e a intelecção pura das coisas, sejam corporais, sejam espirituais, se faz sem nenhuma imagem ou espécie corporal; e quanto à imaginação que não pode ser senão de coisas corporais. É verdade que para se formar uma ideia dela é preciso uma espécie um verdadeiro corpo e ao qual o espírito se aplique, mas não que seja recebida no espírito” (Quintas Respostas a Gassendi p. 387.)

¹⁴É comum aqui a tentação de aproximar Descartes de uma teoria das causas ocasionais, que mais tarde será desenvolvida por Malebranche. Não podemos esquecer, porém, que Descartes pretende que haja uma real união entre corpo e alma. A alma está efetivamente alojada na glândula pineal, numa relação direta com o corpo. Tudo o que o filósofo nega é que seja uma relação por contato mecânico,

Quanto às ideias inatas, é igualmente evidente que a mente não produz as diferentes realidades objetivas destas ideias por livre criação. Pelo contrário, Descartes afirma que as coisas simples e universais – “a **natureza corpórea** em geral e sua extensão; juntamente com a **figura** das coisas extensas, sua **quantidade** ou grandeza, e seu **número**; como também o **lugar** em que estão, o **tempo** que mede sua duração e outras coisas semelhantes”¹⁵ – não podem jamais ter seu conteúdo minimamente alterado pela intervenção do espírito humano, tal como este pode fazer com as ideias sensíveis, onde, por exemplo, a partir das ideias de leão, de cabra, e de dragão mais a ideia de fogo, ela pode produzir a ideia fictícia de uma Quimera (fera com cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de dragão, que lança fogo pelas narinas). Assim ele afirma expressamente, na 5ª Meditação, que elas são essências eternas e imutáveis “que eu não inventei absolutamente e que não depende[m], de maneira alguma, do meu espírito”¹⁶.

Naturalmente essas coisas não existem como coisas prontas fora da mente, de modo que o espírito pudesse percebê-las diretamente. Entretanto, é famosa a passagem das *Regras Para a Direção do Espírito* onde ele afirma que “a inteligência tem não sei

válida somente entre corpos. Se, pois, a imagem produzida na glândula pineal não pode entrar na alma (o que seria um contato mecânico entre corpo e alma), nada parece impedir, em contrapartida, que seja a alma, substância espiritual que já adentrou no corpo, que adentre também agora na imagem, como que a iluminando (produzindo sua inteligibilidade). Aliás, se a glândula pineal já está “iluminada” por uma substância espiritual, toda imagem que ali for formada será igualmente decodificada por essa luz espiritual.

¹⁵É assim que na 1ª Meditação, antes de aplicar a dúvida metafísica, Descartes define as essências eternas e imutáveis. Ela procederá de maneira similar no artigo 48 da 1ª Parte dos Princípios. Entretanto, na 5ª Meditação, parágrafos 3, 4 e 5, ele faz como que uma exposição genética destas verdades, partindo da só natureza extensa e derivando todas as demais como suas propriedades físico-matemáticas.

¹⁶AT IX: 51 (77-78). É por isso que tais ideias precisam de uma dúvida sobre o valor objetivo da evidência racional (dúvida metafísica) para terem suas verdades suspensas, e é por isso ainda que, uma vez o *Cogito* formulado e dele tirado a clareza e distinção como critério de verdade, que precisamente estas ideias serão as primeiras a terem seu valor objetivo recuperado (no ato da intuição).

Poder-se-ia alegar que também as ideias sensíveis não podem ter seu conteúdo modificado enquanto resultados da percepção atual que a mente faz dos corpos que se apresentam aos sentidos. Ora, primeiramente, ainda que isso fosse verdade, o que importa é que, enquanto gravadas na memória, seus conteúdos podem ser alterados, o que indica que se trata de conteúdos cuja realidade não tem muita consistência objetiva frente ao espírito. O mais importante, porém, é que de fato elas podem ter seu conteúdo alterado, mesmo quando são a manifestação atual de coisas exteriores apreendidas pelos sentidos. E isso pode ocorrer de duas maneiras: 1) a mente sobrepõe à ideia sensível uma ideia fictícia que modifica a seu bel prazer o conteúdo percebido (não é possível fazer isso com o conceito de triângulo e nem com a sua imagem. A menos que se troque pelo conceito ou imagem de outra figura geométrica, não posso fazer com que a soma interna dos ângulos de um triângulo seja maior ou menor que 180º ou que tenha mais que três lados, ou que sua figura não seja composta pela intersecção de três linhas retas); 2) É possível mesmo numa ideia sensível resultante da presença aos sentidos de uma coisa. Como Descartes exaustivamente nos mostrou (seja na 1ª Meditação, com os preciosos esclarecimentos na 6ª Meditação, seja nos últimos artigos da 1ª parte dos *Princípios da Filosofia*, para não falar de suas obras mais propriamente científicas, como a *Dióptrica* e o *Tratado do Homem*) os sentidos enganam, fazendo com que o conteúdo fornecido por eles seja modificado, seja pelas relações de distancia e posição do sujeito percipiente frente ao objeto percebido, seja pelos efeitos da refração da luz no ambiente, seja pelo bom ou mal funcionamento dos sentidos, seja, enfim, por quaisquer alterações internas do organismo humano.

que de divino onde as primeiras sementes de pensamentos uteis foram lançadas¹⁷. No início da 5ª parte do *Discurso*, ele não deixa mais dúvidas: “notei **certas leis que Deus estabeleceu de tal modo na natureza**, e das quais **imprimiu tais noções em nossas almas**, que depois de refletir sobre elas, não poderíamos duvidar que não fossem observadas em tudo o que existe ou se faz no mundo” (AT VI: 41 - 5-15)¹⁸. Na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630, Descartes já afirma algo similar: “as verdades matemáticas, as quais você nomeia eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente (...) não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender, se nosso espírito se volta para considerá-las, e elas são todas engendradas em nossa mente [*mentibus nostris inginitæ*], assim como um rei imprime suas leis no coração de seus súditos, caso tivesse o poder para tanto”.

Se, portanto, Deus é quem imprime os conteúdos destas essências eternas e imutáveis, que de um modo econômico poderíamos dizer se trata da natureza corpórea e de todas suas propriedades aritméticas, geométricas e mecânicas, de que maneira ele precisamente o faz?

Há uma tendência natural de acreditar que são sementes lançada no solo mental, prontas para serem descobertas e contempladas pelos atos intelectivos. Isso seria precisamente contrário àquilo que o artigo de Ethel buscou mostrar, a saber, que o conteúdo das ideias são produções imanentes aos atos de pensar. Ocorre que essa “crença natural” é inconciliável com a geografia mental da *res cogitans*. No artigo 32, da 1ª parte dos *Princípios da Filosofia*, Descartes reduz todos os modos de pensamento a duas espécies: a percepção do entendimento e a ação da vontade, sendo que “sentir, imaginar e mesmo conceber as coisas puramente inteligíveis são diferentes formas de perceber, mas desejar, ter aversão, confirmar, negar e duvidar são diferentes formas de querer” (AT IX: 39 - 22-23). Não há outro espaço na mente para imprimir conteúdos exceto nestas duas áreas.

Ora, as ações da vontade, tomadas em si mesmas, não envolvem conteúdos, e por isso se voltam necessariamente para as ideias do entendimento. Como diz Descartes naquela carta a Regius já citada aqui anteriormente, “**nunca desejamos nada sem simultaneamente compreendê-lo, e dificilmente compreendemos algo sem simultaneamente desejá-lo**” (AT III: 372 - 5-15)¹⁹. Notemos a assimetria: **jamais** podemos **querer** sem **ter uma ideia** do que queremos; em contrapartida, é **possível** (embora na prática seja muito difícil) ter uma ideia sem que o espírito aja sobre ela. Toda a ação do espírito se faz sobre o solo das ideias.

Se assim é, o único modo de Deus imprimir conteúdos no espírito humano é constituindo-os como conteúdos imanentes aos atos do entendimento. O que significa que Deus precisa operar na mente de modo que tais conteúdos sejam a realização em objeto, para o espírito humano, dos atos de representar. Isso implica que tais conteúdos não estejam prontos, em ato, mas que Deus, por assim dizer, codifica *a priori* os atos

¹⁷Regra IV, AT X: 373 (5-10).

¹⁸Numa carta a Mersenne, de 28 de outubro de 1640 (AT III: 215 (5-15)), Descartes defende a explicação de todos os fenômenos da natureza apenas pela figura e movimento. O fundamento teórico da Física cartesiana, portanto, é uma pura geometria do movimento ou geométrica mecânica.

¹⁹Descartes a Regius, [Endegeest, mai 1641] (AT III: 372 - 5-15).

de representar que produzirão conteúdos representativos inatos à mente. A realidade formal da ideia inata é causa material e eficiente do objeto percebido pelo entendimento – tal como bem mostrou Ethel em seu artigo - mas ela não determina o tipo de objeto a ser constituído. Deus é quem prepara o entendimento para produzir toda a variedade de conteúdos representativos, ou seja, a realidade formal de Deus é a causa eminente dos conteúdos inatos ao entendimento.

Mas é com a ideia de Deus que Ethel faz seu “pulo do gato”, e demonstra toda sua agudeza de espírito e engenhosidade. E foi pontualmente aqui que minha crítica a sua leitura alcançou o mais alto grau de miopia.

Com muita precisão e consistência, Ethel argumentava, no final da segunda parte de seu artigo, que “no caso da ideia de Deus, também por ser um caso limite, a realidade objetiva tem o máximo de atributos distintos²⁰ [da coisa pensante] já que determina algo com atributos infinitos, sendo, por isso mesmo cabalmente distinta da coisa pensante” (Rocha, 1997, p. 210-211). Desta forma, diversamente de todas as demais ideias, a realidade objetiva da ideia de Deus “aponta para algo que existe necessariamente fora da substância pensante (Rocha, 1997, p. 210). Em outras palavras, na ideia de Deus, a realidade que se manifesta como objeto frente ao entendimento, dada a absoluta perfeição de seu conteúdo objetivo, opõe-se necessariamente como realidade radicalmente distinta da realidade formal do ato de representar e, de maneira geral, da substância pensante, ou seja, sua natureza é lógica e ontologicamente incompatível com qualquer tentativa de redução ou identificação com a realidade finita e imperfeita do espírito humano. Em suma, a realidade objetiva da ideia de Deus é a única que aponta não possivelmente, mas necessariamente para a existência fora mente da realidade formal que está representada objetivamente no entendimento.

O que poderia ser o contra-exemplo letal para a leitura proposta por Ethel, de que a realidade objetiva era intrínseca ao ato de representar, converteu-se, por assim dizer, no *Royal Flush* de sua trama argumentativa²¹.

²⁰De acordo com Ethel (1997, p. 211), “...se a realidade objetiva da ideia não consiste num objeto mental, então se distingue de outra realidade objetiva **não pela quantidade de ser da coisa existindo no intelecto**, mas sim em virtude do fato de **se distinguirem em maior ou menor grau da substância pensante**”. Afirmar isso, segundo ela, “equivale afirmar que **quanto mais atributos separados da substância pensante aparecerem na determinação de algo, mais distinto da substância pensante será isso que é determinado** e, por isso mesmo, mais será determinado como um objeto possível fora da substância pensante” (*Idem, ibid.*). Aqui (contra todas as expectativas de um ato penitencial) me permito um leve deslize crítico. É que não vejo muito bem a necessidade dessa substituição do critério de graus de perfeição da realidade objetiva, tal como Descartes propôs pelo critério de maior número de atributos distintos da substância pensante envolvido nessa realidade objetiva. Se aquela distinção entre a forma e conteúdo da realidade objetiva apontada por Ethel for levada a sério, isto é, se **realidade que constitui a natureza da realidade objetiva** for distinguida da **natureza que essa realidade assim constituída representa**, o critério de graus de perfeição continua sendo plenamente adequado. Por exemplo, tomando como analogia duas fotografias: uma de uma árvore inteira, outra de apenas uma folha dessa árvore, podemos dizer que o ente representado na primeira foto tem mais grau de ser (perfeição) do que aquele representando na segunda, ainda que ambos sejam meras imagens fotográficas, e, portanto, que é mais possível a existência daquela árvore com todos seus galhos e folhas, do que a daquela simples folha em separado.

²¹Os dois parágrafos que se seguem foram retirados do final do capítulo 7 de minha tese de doutorado, os quais constam igualmente do capítulo 7 da publicação em Livro desta tese: A teoria Cartesiana da

De acordo com Ethel afirmar que a realidade formal e a realidade objetiva têm o mesmo princípio de explicação não implica afirmar que um tal princípio **seja necessariamente a realidade formal da substância pensante**²². Tal é precisamente o caso da ideia de Deus, onde a realidade formal da substância pensante não é suficiente para explicar nem a realidade objetiva e nem a formal:

para o caso limite da ideia de Deus, o que ocorre não é que a realidade formal da ideia de Deus seja causada pela substância pensante finita e a realidade objetiva seja causada pela realidade formal de Deus, mas sim **que ambas têm como princípio explicativo a própria realidade formal da substância divina** (Rocha, 1997, p. 216).

Desta forma, a ideia de Deus e também o modo como a partir dela se prova a existência de Deus na Meditação Terceira, isto é, a prova que envolve o princípio de causalidade e a relação entre a realidade objetiva e a realidade formal da ideia de Deus, não apenas não contraria a hipótese interpretativa de Ethel, como só vem a “confirmar a hipótese de que essas duas expressões dão conta de aspectos intrinsecamente ligados de um mesmo ato — o ato de representar — já que para todas as ideias, o princípio explicativo de uma é o princípio explicativo de outra” (Rocha, 1997, p. 216).

Irônica e tolamente, foi neste ponto que eu julguei ter um magnífico trunfo contra a hipótese interpretativa da autora. Basicamente o que tentei fazer foi voltar o feitiço contra quem eu julgava ser a feiticeira (mal sabia que, quase 20 anos depois, despertaria de meu sonho como um sapo se olhando no espelho).

Resumidamente minha objeção consistia no seguinte (vou retrospectivamente apri-morar um pouco meus argumentos para aparentar que minha crítica era mais afiada): pois bem, Deus é causa integral da ideia de Deus no espírito humano. Se é assim, ele precisou acomodá-la à natureza da coisa pensante. E isso só pode ser feito se ele a configurar como realidade objetiva no entendimento, a qual, por sua vez, só pode estar aí como objeto de um ato de inteligência. A realidade formal deste ato, porém, não é causa da realidade objetiva em questão. E dado que estamos às voltas com o conhecimento humano, é a realidade formal do ato do entendimento humano que deve ser considerada para equacionar a questão. Quer dizer, contrariamente à conclusão da autora, o caso da ideia de Deus provoca uma ruptura na sua hipótese interpretativa, porque o ato humano de inteligência da ideia de Deus não consegue explicar o objeto percebido por esse ato (a realidade objetiva da ideia de Deus). Uma solução seria afirmar, a exemplo do que Deus supostamente faz no caso das essências eternas e imutáveis, que o criador teria codificado a priori um certo ato do entendimento para que ele constituísse Deus como objeto do entendimento. Assim Deus seria a causa formal da realidade representada objetivamente. O problema é que, nesse caso, Deus não seria a causa da realidade formal da ideia, e esta, por sua vez, continuaria sendo a causa material e eficiente da realidade objetiva.

Divinamente bem argumentado, não? Já agora sou quase capaz de me deixar levar novamente pela lógica de minha retórica, não fosse que desta vez estou bem acordado

Verdade.

²²Cf. ROCHA (1997, p. 215).

e em penitência. O que foi que não vi na ocasião? O que foi que perdi? O problema é que me apeguei demasiado ao paradigma representacionista utilizado por Ethel em seu artigo, sem perceber que, todavia, ele próprio conduzia necessariamente a uma inversão. Eu quis, por assim dizer, ser mais realista que a rainha.

O ponto é que não se trata jamais de equacionar a realidade objetiva da ideia de Deus com a realidade formal de um determinado ato do entendimento humano. O espírito humano tem um grau de perfeição tal que o capacita para tomar qualquer coisa no mundo como objeto de seu entendimento, isto é, ele é capaz de produzir a representação de tudo aquilo que percebe, considerando essa representação como objeto percebido, no lugar da coisa. Quando, porém, se trata do ser absolutamente infinito, perfeito, seu entendimento não é capaz de modificar-se num ato que intui algo como coisa e desta produzir uma realidade objetiva (representação). A imensidão da realidade do ser perfeito ultrapassa infinitamente o recorte de qualquer tentativa de intelecção do espírito. É preciso, pois, que a própria realidade formal do ser perfeito e infinito se manifeste ao espírito humano, e é essa manifestação da realidade formal de Deus, nos estreitos horizontes do espírito humano, que é considerada propriamente a realidade objetiva, isto é, uma realidade que se põe opondo-se, como inteiramente distinta da substância pensante finita. Tal realidade não é e nem pode ser um conteúdo no interior da mente, isto é, o conteúdo de um ato do entendimento, porque ela ultrapassa todo e qualquer ato de intelecção. A bem dizer, é a substância pensante, o intelecto inteiro em ato, que contempla a realidade objetiva de Deus que se manifesta a ele. Isto quer dizer que, quando se trata da relação de conhecimento da mente humana para com Deus, ente sumamente inteligente, as coisas se invertem totalmente, com o sujeito tornando-se completamente passivo e objeto determinando as condições de possibilidade de seu conhecimento, e se produzindo na mente como realidade objetiva.

Podemos dizer que a imagem (representação) de Deus está inscrita na fisionomia da mente, ou melhor, a mente (substância inteligente dotada de livre arbítrio) é ela própria essa imagem, finita e imperfeita, do ser perfeito e infinito. A mente é, portanto, a ideia de Deus num duplo sentido: 1) **ideia produzida por Deus**, isto é, cada mente, criada fora do intelecto divino, é uma inteligência singular de si mesma, do corpo particular ao qual deve estar unida e, por meio dele, do mundo exterior de corpos materiais; 2) **ideia sobre Deus**, isto é, cada mente, por ser uma realização singular e finita do intelecto infinito e perfeito, contém intrinsecamente a inteligibilidade de Deus.

E eis que, sem violar o princípio de que a realidade objetiva de uma ideia é um conteúdo intrínseco à realidade formal desta ideia, Ethel consegue explicar de ponta-a-ponta a operação intelectual de representar na teoria cartesiana das ideias. Ela aplica com rigor, em seu artigo, o paradigma de que a ideia é um ato de representar que produz um conteúdo representativo imanente a ele, e isso a conduz a concluir que, no caso do conhecimento de Deus, essa relação entre o ato de representar e seu conteúdo, embora mude lado, se mantém inquebrantável. Notemos ainda que a noção que, a princípio, pareceria o menos indicada para defender que a realidade objetiva é intrínseca à ideia, qual seja, a noção intencionalidade, tornou-se a exata ferramenta que Ethel usou para

sustentar sua leitura da teoria cartesiana das ideias²³.

Sim, seria um pecado não reconhecer, ainda que tardiamente, que o “Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes” é uma pequena obra prima. Bem entendido: um pecado para mim, que teria perdido uma grande oportunidade de entender melhor a filosofia de Descartes, mas não para os leitores mais atentos que, muito provavelmente, têm este artigo como referência bibliográfica indispensável.

Referências Bibliográficas

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiée par: Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1957- 1996. 11 v.

FORLIN, Enéias. **A teoria Cartesiana da Verdade**. São Paulo: Humanitas/ Unijui, 2005.

ROCHA, Ethel Menezes. O Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997.

²³Não tratei aqui do caso da ideia que a substância pensante tem de si mesma, por meio do *Cogito*, porque, dado o caráter único de tal ideia, sua concepção básica acaba por se mostrar praticamente imune às diferentes leituras da teoria cartesiana das ideias, sofrendo apenas alguns ajustes técnicos. Segundo Ethel, “no caso do *Cogito*, esse conteúdo da representação coincide com o ato do pensamento de representar, o que implica que que nesta ideia limite a realidade formal está intrinsecamente ligada à sua realidade objetiva de modo máximo de tal forma que a realidade objetiva não aponta para algo distinto da substância pensante, mas para ela mesma. Nesse caso, da ideia da substância pensante, o que é determinado como possível, isto é, a realidade objetiva da ideia, é próprio ato de pensar” (*ibid.*, p. 210). Poderíamos aqui acrescentar que não se trata apenas de uma coincidência da realidade formal desta ideia com sua realidade objetiva, mas entre o ato de representar (realidade formal da ideia), conteúdo representativo (realidade objetiva da ideia) e da coisa representada (a natureza pensante). É a coisa pensante que, por um ato pensar, determina a si mesma como objeto deste ato, de modo que o ato pela qual ela se **poria** como objeto distinto de si mesmo já confirma a identidade deste objeto consigo mesma, ou ainda, aquilo que ela **poderia** representar como distinto de si mesma é pura manifestação de si mesma para si mesma. Nesse caso podemos dizer que a realidade posta como objeto do ato de pensar não aponta para uma **possibilidade**, mas também para a **necessidade** de uma existência formal fora deste ato, existência esta que é a causa necessária deste ato.

Este livro é fruto da admiração de suas autoras e seus autores pelo trabalho de Ethel Menezes Rocha e do desejo de celebrar sua trajetória intelectual, por ocasião de seus 70 anos de vida e décadas de dedicação à filosofia.

Organização

Andrea Alves de Abreu

Fellipe Pinheiro de Oliveira

Francisco Soares

João Vitor Volk Ferreira Pinto

Markos Klemz Guerrero