

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**AS IDÉIAS TOMADAS “FORMALMENTE”:
REALIDADE OBJETIVA E FALSIDADE MATERIAL EM DESCARTES**

OTÁVIO LUIZ KAJEVSKI JUNIOR

CURITIBA

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

OTÁVIO LUIZ KAJEVSKI JUNIOR

AS IDÉIAS TOMADAS “FORMALMENTE”:
REALIDADE OBJETIVA E FALSIDADE MATERIAL EM DESCARTES

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal
do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial à minha mãe Jaci Luzia de Vargas, ao meu pai Otávio Luiz Kajeovski e à minha irmã Samara Zelina Kajeovski, pelo apoio com que de uma forma ou de outra sempre pude contar.

Ao meu orientador, Marco Antonio Valentim, pela grande dedicação ao longo do meu trabalho acadêmico.

À professora Ethel Rocha e ao professor Ulysses Pinheiro, com os quais tive a oportunidade de estudar e conversar no Rio de Janeiro.

Aos professores Luiz Alves Eva e Paulo Vieira Neto, pela leitura e comentário de versões prévias deste texto, em bancas anteriores, que me ajudaram a chegar a esta versão final.

Aos amigos, em especial ao Raphael Zdebsky, por suscitar algumas idéias que pude desenvolver aqui, e à Juliana Martins, com quem discuti Descartes no Rio, para ficar só com aqueles que contribuíram por assim dizer diretamente.

Aos funcionários da Pós-Graduação, pelo cuidado com os assuntos burocráticos.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

Mais enfin que concluray-je de tout cela? C'est à savoir que, si la réalité objective de quelque'une de mes idées est telle, que je connoisse clairement qu'elle n'est point en moy, ny formellement, ny éminemment, & que par consequent je ne puis pas moy-meme en estre la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde (AT, IX, 33)

RESUMO: O tema da dissertação é a distinção, bem como a relação, entre idéia e coisa em Descartes. Como o expediente para uma relação deste tipo é, desde a prova da existência de Deus, o conceito cartesiano de realidade objetiva da idéia, é com este conceito que começamos, tendo como pano de fundo sua distinção em relação à substância pensante, isto é, mais precisamente, em relação à realidade formal da idéia. Uma vez considerada esta questão à luz da distinção de razão e da distinção real, passamos à análise das idéias materialmente falsas, cuja realidade objetiva é problemática. Esta análise é feita tanto na prova da existência dos corpos quanto na resposta cartesiana às críticas de Arnauld. Por fim, interpretamos a realidade objetiva com base na realidade formal da coisa, levando em consideração a causalidade, por um lado, e a diferença entre as idéias, por outro. Assim, observamos que a realidade formal da coisa cumpre o papel de princípio de diferença da realidade objetiva, de modo a afastar uma regressão ao infinito entre as idéias, gerada pelo princípio de causalidade. Desta maneira, valendo-nos da noção de causa formal, concluímos que a distinção entre idéia e coisa é uma distinção de razão. Dado que isto parece se aplicar apenas às idéias de coisas, consideramos ainda as idéias fictícias, as quais são idéias de idéias.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, realidade objetiva, falsidade material.

ABSTRACT: The dissertation's subject is the distinction, as well as the relationship, between idea and thing in Descartes. As the pretext for such a relationship is, since the proof of God's existence, Descartes' concept of objective reality of idea, we start with this concept, having as background its distinction in relation to the thinking substance, that is, more precisely, to the formal reality of idea. Once considered this question in light of the distinction of reason and the real distinction, we pass to analysis of materially false ideas, whose objective reality is problematic. This analysis is done both in the proof of bodies' existence and in Cartesian answers to Arnauld's criticisms. Finally, we interpret the objective reality on the basis of formal reality of thing, taking into account the causality on the one hand, and the difference between ideas, on the other. Thus, we observe that the formal reality of thing plays the role of principle of difference of objective reality, so as to remove an infinite regression between ideas, generated by the principle of causality. Accordingly, availing ourselves of the notion of formal cause, we conclude that the distinction between idea and thing is a distinction of reason. Since this seems to apply only to ideas of things, we still consider fictive ideas, which ones are ideas of ideas.

KEY-WORDS: Descartes, objective reality, material falsity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 REALIDADE OBJETIVA	8
2.1 Realidade objetiva na Terceira Meditação	8
2.2 Distinção entre realidade objetiva e realidade formal	17
2.2.1 A distinção de razão	17
2.2.2 A distinção real.....	26
3 FALSIDADE MATERIAL	34
3.1 A origem sensível das idéias materialmente falsas	34
3.2 A natureza materialmente falsa das idéias sensíveis	42
3.3 Realidade formal e causa formal.....	53
3.3.1 Falsidade material e idéias fictícias	64
4 CONCLUSÃO	69
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	72

1 INTRODUÇÃO

Na filosofia de Descartes, as idéias são ao mesmo tempo alvo e resultado de sua dúvida metódica. A princípio, nas *Meditações*, Descartes parece formular esta dúvida de maneira a atingir as coisas e não as idéias: “Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas.” (AT, IX, 18)¹. Isto é sugerido já pelo título da Primeira Meditação: “Das coisas que se podem colocar em dúvida”. No limite, poderíamos ir mais longe e dizer: Das coisas, que se podem colocar em dúvida. Com isso, Descartes opera uma cisão radical entre a idéia e a coisa, o que leva a crer que as idéias saem incólumes deste processo, apenas se desvencilhando de qualquer resquício de coisa.

Porém, o decurso das *Meditações* mostra que as idéias não são refratárias à dúvida. Com efeito, ao atingir uma tradição na qual idéia e coisa travam uma relação estreita, é preciso admitir que as idéias com as quais Descartes se ocupa já não são as mesmas. Em princípio, as idéias se dividiriam em inatas, sensíveis e fictícias: “destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo” (AT, IX, 29). Entretanto, enquanto esta divisão for meramente aparente, ela deve ser reputada como gratuita: “talvez eu possa persuadir-me de que todas essas idéias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim; pois ainda não lhes descobri a verdadeira origem” (AT, IX, 30).

Ao incidir sobre as coisas, a dúvida incide sobre um dos aspectos da idéia: a sua origem². Abstração feita da origem, a idéia é tomada em sua natureza de imagem de coisa. A coisa é, então, pensada em sua ausência. A isto Descartes chama realidade objetiva, isto é, a maneira pela qual as coisas são objetivamente e, no limite, a maneira pela qual as coisas não são coisas, pela qual as coisas não são. Enquanto nem sequer existem, as coisas

¹ As referências às obras de Descartes serão feitas de acordo com a edição de Adam e Tannery (DESCARTES, R. *OEuvres*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1982.), indicada por AT, seguida pelo volume em números romanos e a página em números arábicos. A tradução utilizada para *Meditações*, *Exposição Geométrica*, *As Paixões da Alma* e *Cartas a Elizabeth* foi a de: DESCARTES, R. *Discurso do método*, *Meditações*, *Objecções e respostas*, *As Paixões da Alma*, *Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983. A tradução utilizada para as *Objecções e Respostas*, com exceção da *Exposição Geométrica*, foi a de: DESCARTES, R. *Meditations, Objections, and Replies*. Edited and Translated by Roger Ariew and Donald Cress. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006. E a tradução para os *Princípios* foi a de: DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida (coord.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

² Cf. GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, p. 168.

podem tomar o ser das idéias emprestado e, se a idéia é capaz de emprestá-lo, é porque a idéia, ela própria, tem um ser. Disto trata o nosso primeiro capítulo, de modo a tematizar em que medida a idéia pode ser considerada real. Se, por um lado, a idéia é capaz de se colocar no lugar da coisa, por outro, esta capacidade só lhe é reconhecida enquanto ocupa este lugar mesmo. O que dizer, então, das idéias que Descartes chama de materialmente falsas? Pois, de direito, estas são idéias de coisas, mas, de fato, não. Elas são incapazes de ocupar o lugar de uma coisa ou apenas estão incapacitadas pelas próprias coisas de ocupar o seu lugar? Eu tenho uma idéia de frio, por exemplo, mas o frio é incognoscível ou, a rigor, eu não tenho uma idéia de frio? Este é o tema do segundo capítulo: as idéias materialmente falsas têm realidade objetiva?

Isto implica numa reavaliação da realidade objetiva por relação àquilo que a causa, o que Descartes chama de realidade formal. A consideração da idéia em sua natureza de imagem, então, permite considerar a sua origem, outrora posta em dúvida, de um novo ponto de vista: a causalidade. Se o efeito não pode ter mais realidade que a causa, não é tanto a semelhança da idéia com a coisa que deve ser considerada, mas o grau de realidade da idéia e o grau de realidade da coisa. Neste caso, procuramos investigar, em um penúltimo capítulo, qual a relação entre causalidade e intencionalidade, isto é, até que ponto reenviar os efeitos às causas permite reenviar as idéias às coisas. Pois, com efeito, o princípio de causalidade, ao se aplicar às idéias, acaba por gerar, de direito, uma regressão ao infinito: se as idéias são efeitos, elas podem ser efeitos de outras idéias, que por sua vez podem ser efeitos de outras idéias, e assim por diante. Tendo isso em vista, buscamos mostrar que esta regressão ao infinito não acontece de fato.

É, todavia, da causalidade entre as idéias que se formam as idéias fictícias. Quanto a este ponto, partindo da distinção entre idéias de coisas e idéias de idéias, nosso intuito é o de mostrar que estas últimas são as idéias fictícias por excelência. Não há idéias de idéias que não sejam fictícias, nem idéias fictícias que não sejam de idéias. Porém, enquanto tais, estas idéias parecem não ser de coisas. Este é o nosso tema no último capítulo: as idéias fictícias são materialmente falsas?

2 REALIDADE OBJETIVA

2.1 Realidade objetiva na Terceira Meditação

Em suas *Meditações*, um dos objetivos de Descartes é provar a existência de Deus, isto é, de “uma substância infinita” (AT, IX, 35). Tal objetivo compreende a prova da existência do eu na Segunda Meditação, que por sua vez está fundada na dúvida hiperbólica imposta pelos argumentos da Primeira Meditação. Ao chegar à Terceira Meditação, a única certeza de Descartes é a da existência de uma coisa que pensa: “eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (AT, IX, 21), existente no sentido em “que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT, IX, 19), e pensante no sentido estrito em que o pensamento é aquilo pelo que se reconhece a substância, “pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (AT, IX, 21).

Certo de uma substância que pensa, Descartes tem a sua disposição os respectivos modos desta substância, a saber, os pensamentos, procedendo a uma análise destes, primeiramente apenas enquanto formas de pensar, isto é, na medida em que são, de uma forma ou de outra (idéias, vontades, juízos), todos modos da substância pensante. Isto é feito entre os parágrafos 6 e 9 da Terceira Meditação. O objetivo desta análise é considerar em quais gêneros desses pensamentos “há propriamente verdade ou erro” (AT, IX, 29).

A esta altura, Descartes considera as idéias na medida em que têm certa verdade imune à dúvida, a qual alcança apenas os objetos destas idéias, razão pela qual não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma cabra quanto uma quimera (Cf. AT, IX, 29), ainda que nenhuma exista. Já as vontades, são tão próximas e subjetivas que são sempre verdadeiras, já que se pode temer ou desejar algo que não existe. Os juízos, por sua vez, podem muito bem ser sempre falsos, ao menos os de semelhança, já que relacionam as idéias a objetos exteriores, objetos estes que foram todos postos em dúvida.

As vontades, então, não dizem respeito a nenhum objeto, mas, mesmo na presença de algum objeto, dizem respeito sempre ao sujeito. Os juízos, ao contrário, sempre dizem respeito a um objeto e, assim, misturam à verdade subjetiva das idéias um elemento duvidoso. Comparadas aos juízos, portanto, as idéias estão ainda no mesmo nível de

verdade que as vontades, com a diferença de que as vontades não padecem nenhum prejuízo imposto pela dúvida, à diferença das idéias, cujos objetos estão por enquanto confiscados. Pela mesma razão, só as idéias podem reclamar de volta seus objetos, mostrando-se as vontades, para este fim, anódinas.

Tendo em vista os resultados de Descartes até aí, pode-se dizer que todos os pensamentos pertencem à substância pensante, portanto são modos desta, isto é, formas de pensar, o que não se pode ainda dizer é qual a origem de todos esses pensamentos, ou melhor, de cada um deles, já que podem ter origens distintas. Diante deste problema, o interesse de Descartes pela verdade ou erro se dirige, ao fim do parágrafo 10, às razões para se crer na semelhança entre idéias de objetos fora do pensamento e os próprios objetos fora do pensamento.

Uma via para se tentar encontrar tais razões é a da inclinação natural.

A primeira razão desta via é dada, portanto, pela “natureza”, palavra pela qual Descartes entende “uma certa inclinação” (AT, IX, 30), inclinação que, por um lado, pode até levar à verdade, mas antes por uma coincidência, já que, por outro lado, ela pode levar – e “freqüentemente” leva – ao erro. Esta primeira razão é, portanto, duvidosa, nos termos da Primeira Meditação, diz respeito às “coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis” (AT, IX, 14), ainda está, pois, sob o domínio da dúvida hiperbólica, devendo ser reputada, não apenas como duvidosa, mas como falsa.

A segunda razão desta via é uma suposta independência das idéias em relação à minha vontade, isso porque “experimento em mim próprio que estas idéias não dependem, de modo algum, de minha vontade” (AT, IX, 30), mas a experiência em geral está igualmente sob dúvida, mais especificamente, sob o argumento do sonho: “...quando durmo, elas [as idéias] se formam em mim sem a ajuda dos objetos que representam” (AT, IX, 31). Portanto, neste caso, mesmo que se conceda que as idéias independam da vontade, disso não se segue que elas correspondam a algo fora de mim, já que se pode supor uma faculdade oculta.

Refutadas estas duas razões, um terceiro e último argumento reforça esta refutação, a saber, de que, do fato de se supor que uma idéia tem uma causa, não se segue, a não ser por uma nova suposição diferente, a semelhança da idéia a esta causa, semelhança requerida desde o fim do parágrafo 10: “...quais as razões que me obrigam a acreditá-las [as idéias] semelhantes a esses objetos [localizados fora de mim]” (AT, IX, 30).

Uma outra via é proposta no parágrafo 15.

Com esta segunda via, ganha relevância o interesse do parágrafo 5 pela verdade ou erro que, no parágrafo 15, se traduz nos termos de “pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as idéias, há algumas que existem fora de mim” (AT, IX, 31). Esta proposta está devidamente limitada pelo alcance dos resultados da investigação cartesiana até então, ou seja, ainda não se sabe da existência de outra coisa além da coisa pensante e seus pensamentos. É a partir destes pensamentos, dentro de mim, que se propõe investigar se há coisas fora de mim. O gênero de pensamentos que serve a este desígnio é o das “imagens das coisas” (AT, IX, 29), que Descartes identifica propriamente com o nome de idéia, para distinguir de uma noção mais geral de pensamento como formas de pensar. As idéias enquanto formas de pensar não se distinguem entre si, isto na medida em que “parecem provir de mim de uma mesma maneira” (AT, IX, 31).

Ora, estas mesmas idéias, não mais apenas como formas de pensar e sim como imagens, distinguem-se entre si pelo que representam, ou pelo menos podem se distinguir pelo que representam, já que Descartes não diz que necessariamente cada imagem representa uma coisa (pela qual se distinguiria), mas apenas que “algumas representam uma coisa e as outras uma outra” (AT, IX, 31). O exemplo seguinte é também ambíguo, pois Descartes diz que as imagens que representam substâncias são algo mais “do que aquelas que representam apenas modos...” (AT, IX, 32), mas não diz se elas são algo mais porque representam algo mais ou se representam algo mais porque são algo mais. Em outras palavras, Descartes não deixa claro, aí, se as imagens se distinguem entre si porque representam coisas distintas ou se representam coisas distintas porque se distinguem entre si. Da mesma forma, não fica claro, nesta passagem, que as substâncias são algo mais do que os modos, mas apenas que as imagens que as representam são algo mais do que aquelas que representam modos.

É bem verdade que, no Axioma VI da Exposição Geométrica, Descartes diz o seguinte:

Há diversos graus de realidade ou de entidade: pois a substância tem mais realidade do que o acidente ou o modo, e a substância infinita mais do que a finita. Eis por que também há mais realidade objetiva na idéia de substância do que na de acidente, e mais na idéia de substância infinita do que na de substância finita (AT, IX, 128).

Porém, em um contexto analítico, como é o caso das *Meditações*, cabe a Descartes precisamente justificar o que é ulteriormente dito no contexto sintético.

Não obstante, além de ser algo mais, tais imagens “contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva” (AT, IX, 32). O conceito de realidade objetiva aí é ambíguo. Pois realidade objetiva poderia ser, ainda aí, algo intrínseco às imagens, pela própria natureza destas, ou algo intrínseco à substância e ao modo. Na seqüência, Descartes associa o fato de as imagens conterem em si mais realidade objetiva ao fato de participarem “por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição” (AT, IX, 32). Neste caso, a ambigüidade permanece, pois ou “conter em si” determinada realidade objetiva poderia ser apenas uma referência à maneira de uma imagem “ser” mais ou menos (ou ser mais ou menos perfeita) do que outra imagem qualquer, sem acrescentar nada à sua natureza de imagem, ou “conter em si mais realidade objetiva” poderia ser uma forma de indicar algo acrescentado à natureza da imagem, ainda que “por representação”. Com esta questão em aberto, Descartes diz então que a imagem de um Deus tem, por sua vez, mais realidade objetiva do que as imagens das substâncias finitas. Disto se conclui, também, que ela tem mais realidade objetiva do que as imagens dos modos destas substâncias, mas fica em aberto o que Descartes quer dizer, aí, com realidade objetiva.

O parágrafo 16 introduz o que se costuma chamar de princípio de causalidade, o qual traz conseqüências ontológicas tanto para a causa quanto para o efeito: “deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito” (AT, IX, 32). No que diz respeito à relação entre imagem e substância ou modo no parágrafo 15, o que parece faltar é justamente uma noção de causalidade. No entanto, esta noção introduzida com este princípio ainda não especifica entre quais realidades ela se aplica.

O parágrafo 17 acrescenta, como decorrência daquele princípio, o fato de que o nada nada produz e, conseqüentemente, dá a entender que o que existe não tem, porque não pode ter, o nada como causa. Acrescenta também, retomando a noção de perfeição (que já aparece no parágrafo 15 associada à noção de ser), que o mais perfeito não pode ter o menos perfeito como causa, associando aí a perfeição (“mais perfeito”) à realidade (“mais realidade”). Destarte, uma análise dos efeitos em direção às causas não poderia fugir a estes requisitos. Descartes entende como efeitos, portanto como tendo necessariamente uma causa e portanto necessariamente uma causa tanto ou mais perfeita (segundo os resultados até então), dois tipos de realidade: a “realidade que os filósofos chamam de atual ou fôrmal” e “a realidade que eles chamam de objetiva” (AT, IX, 32)³.

³

As citações sem referência que se seguirão são todas retiradas do parágrafo 17 (AT, IX, 32-33).

Descartes dá como exemplo de causalidade entre realidades formais o fato de que a pedra e o calor teriam uma causa cada, pois não poderiam vir do nada, e também o fato de que tais causas são ao menos tão perfeitas quanto os efeitos em questão (a pedra e o calor). Em seguida, Descartes procura justificar por que, além de se aplicar a realidades formais, o mesmo princípio de causalidade se aplica a realidades objetivas: “a idéia do calor, ou da pedra, não pode estar em mim se não tiver sido aí colocada por alguma causa...”. Neste exemplo, a idéia fica estabelecida como um efeito. Portanto as imagens do parágrafo 15, sinônimo para idéias, além de ser imagens, que representam modos ou substâncias, são efeitos, ou seja, precisam de uma causa para ser imagens.

O que ainda não se sabe é qual a causa da idéia, no exemplo: da idéia do calor ou da pedra, mas apenas que deve conter “em si ao menos tanta realidade quanto aquela que concebo no calor ou na pedra”. Esta causa, então, é investida de uma realidade, a qual se associa diretamente a outra realidade: “aquela que concebo no calor ou na pedra”. Esta mesma causa, no entanto, tem uma realidade que não se transmite à idéia, a saber, sua realidade formal. Mas isto devido à própria natureza da idéia, que consiste em não exigir de si, no sentido de exigir não ter em si, “nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito”. Daí se conclui que a idéia, por um lado, tem realidade formal e, por outro, não. Ela tem realidade formal se considerada apenas como forma de pensar, e neste caso sua realidade formal é a de um modo. Por outro lado, considerada como imagem, o que quer dizer considerada em si mesma, a idéia não tem realidade formal. Considerada em si mesma, o que a idéia tem é uma realidade objetiva.

Descartes diz então que, “a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa”, o que significa que toda idéia tem uma causa e, principalmente, que esta causa é determinante para a sua realidade objetiva. É o que se confirma na seqüência, em que Descartes diz que há, na causa, “ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva”.

Por isso Descartes continua dizendo que, se houvesse “algo na idéia” que não estivesse na causa, a idéia teria obtido esse “algo” do nada, o que é impossível. Daí se conclui que não há nada na idéia que não se encontre na causa, pois um mínimo “algo” sem causa remeteria à impossibilidade do nada como causa. E se conclui também que qualquer “algo” existente na idéia depende diretamente de uma causa. Há, pois, uma realidade na idéia – que recebe aí o nome de “algo” – que necessita de uma causa. Ora, se essa realidade fosse formal, não haveria nenhuma novidade em demandar uma causa, pois

teria a favor disso o fato de que do nada nada se segue. No entanto, como se verifica na frase seguinte, trata-se de uma realidade objetiva, nas palavras de Descartes: “maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente”. A realidade objetiva é, portanto, uma maneira de ser:

Pela realidade objetiva de uma idéia, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia; e, da mesma maneira, pode-se dizer uma perfeição objetiva, ou um artifício objetivo, etc. Pois, tudo quanto concebemos como estando nos objetos das idéias, tudo isso está objetivamente, ou por representações, nas próprias idéias (AT, IX, 124).

Segundo nota de G. Lebrun à tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.⁴, a novidade de Descartes em relação à filosofia tomista é justamente essa, o que o permite aplicar a causalidade, não apenas às realidades formais, mas também às realidades objetivas, já que não apenas as realidades formais são maneiras de ser como também, para Descartes, as realidades objetivas, ao passo que, para a filosofia tomista, do ponto de vista de sua realidade objetiva, a idéia era propriamente falando um nada, ainda que, do ponto de vista de sua realidade formal, ela fosse algo ligado ao intelecto, o que Descartes chamaria de modo ou forma de pensar.

Não obstante, ao introduzir, com certa naturalidade, esta definição de realidade objetiva como maneira de ser, Descartes está preocupado em apontar-lhe uma imperfeição, o que seria por assim dizer uma compensação do que para a filosofia tomista era um nada. Logo, para não dizer que a idéia seja um nada, Descartes diz que ela é imperfeita: “por imperfeita que seja”, donde se tira que, para Descartes, a imperfeição é indício de ser, e isto na medida em que ser e perfeição são, desde o parágrafo 15, sinônimos. Descartes afasta também, aí, uma possível dialética entre ser e nada, substituindo-a por uma espécie de dialética entre perfeito e imperfeito, na medida em que o imperfeito, levado às últimas conseqüências (“por imperfeita que seja”), não exclui o perfeito, isto é, não deixa de ser. Neste sentido, tanto o perfeito como o imperfeito são, ainda aí, extremos opostos do ser.

Uma vez entendida a realidade objetiva como um ser, Descartes diz que, “por conseguinte”, ela não pode ter o nada como causa. Nesta passagem, fica clara a associação

⁴ LEBRUN, G. Nota n.º 67, ao § 17 da Meditação Terceira. In: DESCARTES, R. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As Paixões da Alma, Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 104.

entre ser e causa⁵, que é justamente o que está subentendido naquela inovação cartesiana, cujo esforço maior consiste em mostrar que a realidade objetiva da idéia é um ser. Nos termos de um silogismo, o itinerário cartesiano quanto à aplicação da causalidade às realidades objetivas, enunciada no início do parágrafo 17, ficaria assim: o fato de que a causalidade se aplica unicamente ao ser (e não ao nada) constitui uma premissa maior; ora, a realidade objetiva é um ser; logo, a causalidade se aplica às realidades objetivas. Porém não fica claro o porquê de a causalidade se aplicar a todo tipo de ser, a menos que, através daquele “por conseguinte”, Descartes esteja subentendendo que todo tipo de ser é ou bem causa ou bem efeito, e neste caso a causalidade seria intrínseca ao ser. De fato, é o que se confirma no texto quando, uma vez estabelecida a realidade objetiva como efeito e sua respectiva causa como imbuída de uma realidade formal (“que a realidade esteja formalmente”), Descartes afirma que

assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às idéias, **pela própria natureza** delas, do mesmo modo a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas idéias (ao menos às primeiras e principais) **pela própria natureza** delas (AT, IX, 33, grifo acrescentado).

Entretanto, ao ressaltar que o ser formal pertence “ao menos às [causas] primeiras...”, Descartes quer dizer que nem toda causa é uma realidade formal – e neste sentido não é sequer propriamente causa – mas que toda causa, caso não **seja** já uma realidade formal, **tem** uma outra causa, esta sim uma realidade formal, a qual é unicamente causa propriamente falando. Assim, ao admitir “que uma idéia dê origem a uma outra idéia”, Descartes está admitindo apenas que uma idéia possa ser causa sem contudo deixar de ser efeito. Pois, na medida em que uma idéia é apenas idéia, não pode deixar de ser efeito, ainda que seja também causa, sendo causa e efeito ao mesmo tempo. Esta maneira pela qual uma idéia é causa é, todavia, apenas relativa, pois ela só é causa em relação a uma outra idéia, e não absoluta, isto é, “primeira e principal”. Logo, tendo apontado antes a imperfeição das idéias, Descartes estabelece então que, na causa primeira em questão, “toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas idéias”.

⁵ Axioma I da Exposição Geométrica: “Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou a razão pela qual não precisa de qualquer causa para existir.” (AT, IX, 127).

A idéia, por ser imperfeita, exige, pelo menos na medida em que subentende, uma noção de perfeição. A perfeição nada mais é do que um sinônimo aí para realidade. Ora, se a imperfeição remete a uma perfeição, então a realidade objetiva remete a uma realidade formal. Desta forma, o princípio de causalidade se aplica, não apenas entre duas realidades formais, mas também entre uma realidade formal e uma realidade objetiva, sem que com isso deixe de se aplicar entre duas realidades, ou seja, sem que precise se aplicar entre um ser e um nada.

Assim fica estabelecida, mais do que o princípio de causalidade, uma relação de intencionalidade entre realidade objetiva e realidade formal: “sendo as idéias como que imagens, não pode haver nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa” (AT, IX, 34). Quer dizer, para Descartes, toda idéia é idéia **de** alguma coisa. A partir disto, o parágrafo 18 propõe retomar a questão suspensa no parágrafo 15, qual seja, se há ou não há coisas fora de mim. A diferença é que, no parágrafo 18, é proposta uma investigação desta questão apenas a partir das realidades objetivas, porquanto não é preciso, desde que a idéia se confirma como intencional, transgredir o eu para anuir à existência de algo fora do eu, mas basta que se encontre uma realidade objetiva que, apesar de encerrada no eu, não tenha o eu como causa, de modo que esta idéia, se existir, será necessariamente de uma coisa que existe fora do eu.

Uma vez que não se transgride o eu, caso se encontre esta idéia, ela será inata. A idéia encontrada por Descartes é de fato uma idéia que ele atesta, no parágrafo 38, como inata, a saber, a idéia de Deus que, segundo o filósofo, é “como que a marca do operário impressa em sua obra” (AT, IX, 41). Com a prova da existência de Deus empreendida entre os parágrafos 22 e 29, a noção de perfeição torna-se explícita, dando valor ao eu que duvida da Segunda Meditação:

isto quer dizer que, quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem... mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas idéias encontro em mim, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus (AT, IX, 41).

Portanto, situando o itinerário cartesiano analisado até então, tem-se o seguinte: procurou-se, em primeiro lugar, a existência de coisas fora do eu – por cuja ocasião se chega a Deus – a partir apenas do próprio eu; para isso, procurou-se estabelecer, em segundo lugar, a intencionalidade das idéias, que consiste em aplicar a causalidade às

mesmas; ora, uma vez que a causalidade não pode se aplicar ao nada, procurou-se, em terceiro lugar, mostrar que a idéia constitui, à sua maneira, um ser; no entanto, este ser que a idéia constitui não pode ter tanto ser quanto aquilo de que ela é idéia e, para isso, procurou-se, em último lugar, introduzir a noção de imperfeição para definir a idéia, em oposição à perfeição daquilo de que ela é uma idéia. Este conceito de ser imperfeito é o que recebe o nome de realidade objetiva, que Descartes define, no parágrafo 17 da Terceira Meditação, como “maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente”.

No entanto, fica em aberto, aí, qual o lugar desta realidade na ontologia cartesiana, já que não é nem um nada nem o ser propriamente dito, pelo menos não o ser formal. Ora, tanto ao que é “formal” quanto ao que é “objetivo” chama-se “realidade”, porém no que é “objetivo” esta palavra parece não dar conta de uma diferença em relação ao que é “formal”, diferença esta que poderia não se encontrar apenas, embora também, nos adjetivos “formal” e “objetivo”, mas no próprio substantivo ou substrato que é qualificado por estes adjetivos. Ou então, ao contrário, a diferença poderia se encontrar apenas nos adjetivos e não no termo “realidade” (que seria unívoco para realidade formal e realidade objetiva). No que se refere, pois, ao conceito de realidade objetiva, trata-se ou bem de um ser completamente distinto do ser formal, ou bem se trata apenas de uma maneira distinta pela qual um mesmo e único ser formal “é”, no caso: objetivamente. Sendo assim, a diferença entre realidade objetiva e realidade formal ou bem é uma diferença ontológica ou bem não é.

2.2 Distinção entre realidade objetiva e realidade formal

2.2.1 A distinção de razão

Na Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*, Descartes estabelece, entre os Artigos LX e LXII, a teoria das distinções. Porém em nenhum momento Descartes trata de uma possível distinção entre as noções de realidade objetiva e realidade formal. Há que se admitir, entretanto, que deve haver uma distinção entre estas duas noções, pelo menos na medida em que se pode falar em realidade objetiva por oposição à realidade formal.

Pode-se falar numa oposição ou numa distinção da realidade objetiva em relação à realidade formal porque tal noção, de realidade objetiva da idéia, aparece como um critério para diferenciar as idéias apenas enquanto modos da substância pensante, isto é, apenas enquanto realidades formais. Como diz Raul Landim Filho: “O princípio que explica a identidade de realidade entre as idéias não pode ser o princípio explicativo da diferença entre elas...”⁶. E ainda: “A diferença destes atos representativos não pode ser explicada por aquilo que eles têm em comum: o fato de serem operações mentais do sujeito. É a diferença de conteúdos que possibilita distinguir os diversos atos representativos”⁷.

Não obstante, Landim pontua também uma independência lógico-conceitual entre realidade objetiva e realidade formal⁸, sobretudo porque, no contexto sintético da Exposição Geométrica, cada uma das noções é definida sem a outra. Mas o comentador faz uma ressalva a isso notando que, ainda no mesmo contexto sintético, há uma prioridade das realidades formais sobre as realidades objetivas no que diz respeito, principalmente, à passagem do axioma IV ao axioma V, e que fica ainda mais clara no axioma VI, em que Descartes esclarece que é só porque a substância tem mais realidade do que o modo que se pode dizer que a idéia de substância tem mais realidade objetiva do que a idéia de modo, o que não se poderia dizer no contexto analítico, por exemplo, do parágrafo 15 da Terceira Meditação, em que a prioridade ainda está invertida⁹.

Neste ínterim, ressurgem o problema do princípio de causalidade, que aparece sob a forma do axioma IV: “Toda a realidade ou perfeição que existe numa coisa encontra-se

⁶ LANDIM FILHO, R. Evidência e verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 62.

⁷ Idem, ibidem, p. 76

⁸ Idem, ibidem, p. 65.

⁹ Idem, ibidem, p. 69.

formal, ou eminentemente, na sua causa primeira e total” (AT, IX, 128), em vista do qual nosso tema se coloca, a saber, qual o estatuto ontológico da realidade objetiva no sistema cartesiano? Pois, com efeito, é só na medida em que ela é uma maneira de ser que se pode aplicar a ela o princípio de causalidade. É somente a partir disso que o axioma V se impõe, chegando à necessidade de uma realidade formal como causa da realidade objetiva: “Daí se segue também que a realidade objetiva de nossas idéias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente...” (AT, IX, 128).

Ora, se a realidade objetiva constitui um ser, ela o deve constituir na exata medida em que, por um lado, possa se submeter ao princípio de causalidade e, por outro, mantenha-se imperfeita o bastante para **não** ser a causa primeira e principal de outra realidade objetiva. Ela não deve satisfazer, pois, plenamente ao princípio de causalidade, como satisfazem as realidades formais. Ou seja, as realidades formais se submetem às leis de causa e efeito sem o menor apelo às realidades objetivas; ora, se estas compartilhassem do mesmo estatuto ontológico que aquelas, então poderiam também se causar entre si sem aquele último apelo às realidades formais. É este apelo que permite ratificar a definição das idéias como imagens das coisas. Caso contrário, elas seriam no máximo, por assim dizer, como que imagens de imagens.

Neste caso, o comentário de Landim é mais uma vez interessante:

...se as idéias são realidades (objetivas), que entidades podem ser causa delas? Uma realidade objetiva, por ser uma realidade, contém um grau de perfeição. Assim, ela, em princípio, pode ser causa formal ou eminente de uma outra realidade. Espinoza demonstrou de uma maneira admirável como as causas das idéias são, elas próprias, idéias. Não é, pois, contraditório supor um nexos de causalidade entre as idéias¹⁰.

De fato, parece que, se há uma solução a este problema, ela deve estar, não numa adaptação do princípio de causalidade à maneira de ser da realidade objetiva, mas numa adaptação desta maneira de ser da realidade objetiva ao princípio de causalidade. É nesta adaptação a um princípio, afora isso, estranho à filosofia de Descartes, que o ser da realidade objetiva se molda de maneira completamente nova, intrinsecamente cartesiana.

A leitura de Landim vai no sentido de afirmar que a idéia é uma noção primitiva: “é da própria natureza das idéias *que são noções primitivas* ter como causa uma realidade

¹⁰ LANDIM FILHO, R. Evidência e verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 67, grifo de Landim.

formal”¹¹. Podemos entender: é da própria natureza das idéias porque são noções primitivas, com a diferença de que a construção de Landim é uma frase restritiva e não explicativa, pois não são todas as idéias que são noções primitivas, mas aquelas que **são**, “pela própria natureza”, **tem** como causa uma realidade formal: “Para romper o nexo de causalidade entre as idéias, é então necessário encontrar ou bem uma idéia que não possa ser causada por outra, ou bem uma idéia sensível que tenha o corpo como a sua causa”¹².

A solução do comentador é, pois, categórica: “Todas as idéias são ou bem noções primitivas, ou bem envolvem as noções primitivas”¹³. O que Landim faz, entretanto, é apenas mudar nosso problema de lugar. Ainda que se aceite que algumas idéias sejam, pela própria natureza, noções primitivas, cabe se perguntar que natureza é essa que dá a umas o estatuto de noções primitivas e a outras não, o que envolve uma pergunta mais geral sobre a natureza da idéia, da realidade objetiva como ser imperfeito. Em suma, nossa pergunta.

A esta pergunta, Landim não chega a dar precisamente uma resposta. Pois, se a realidade objetiva é um ser no mínimo na medida em que não é um nada, é apenas este “mínimo” que interessa ao comentador: “os conteúdos das idéias, na medida em que possibilitam diferenciar e identificar os diversos atos representativos, não podem ser considerados como um ‘puro nada’”. Ou seja, é inegável que, se os conteúdos das idéias – as realidades objetivas – são introduzidos para diferenciar, **como critério**, os atos representativos – realidades formais –, eles não são um puro nada, **pelo menos** enquanto servem de critério. “Eles são *coisas* – reitera Landim na seqüência –, isto é, algo que se opõe ao nada (ao não-ser) e que têm uma espécie, **qualquer que seja ela**, de realidade”¹⁴. Mais adiante, Landim ainda alerta: “considerar estes conteúdos como realidades merece uma detalhada justificação”¹⁵

A questão que se coloca então é a seguinte: até que ponto uma consideração das realidades objetivas enquanto critério não implica uma consideração mais ampla das mesmas enquanto ser? Ou, em outras palavras: a consideração das realidades objetivas enquanto ser se esgota na sua consideração enquanto critério? O próprio Landim chega a se perguntar: “Seria legítimo afirmar que elas [as idéias] se distinguem entre si pelos

¹¹ Idem, *ibid.*, p. 67, grifo de Landim.

¹² Idem, *ibid.*, p. 74.

¹³ Idem, *ibid.*, p. 74.

¹⁴ Idem, *ibid.*, p. 76, grifo acrescentado.

¹⁵ Idem, *ibid.*, p. 77.

conteúdos que exibem na consciência, sem afirmar, ao mesmo tempo, que estes conteúdos são realidades?”¹⁶

Quanto a este ponto, os comentários de Michelle Beyssade e Ethel Menezes Rocha vão em direções opostas. Ambas admitem que a distinção entre realidade objetiva e realidade formal da idéia é uma distinção de razão¹⁷. Michelle Beyssade se apóia na correspondência de Descartes para atinar que esta distinção tem um fundamento ontológico: “A distinção de razão possui certamente, como escreve Descartes em uma carta de 1645 ou 1646 (AT, IV, 348-350), um fundamento nas coisas, pois não podemos pensar o que quer que seja sem fundamento”¹⁸. Ethel Rocha, por sua vez, leva a sério a passagem da Terceira Meditação em que Descartes se refere à realidade objetiva apenas “por assim falar”. Diferença fundamental que distancia as duas posições.

Segundo Michelle Beyssade, a realidade objetiva é, para Descartes, um ser. Imperfeito, é verdade, mas a comentadora aponta que tal proximidade com o *ens diminutum* da Escola está longe de ferir o que Descartes coloca como ser na realidade objetiva: “Descartes também vai reconhecer, na realidade objetiva, uma imperfeição. Se ele adia a sua explicitação, é que ele empenha-se em sublinhar inicialmente o que há de positivo nesta realidade”¹⁹.

Landim nota que, ao contrário de como ocorre em Espinoza, em Descartes há uma restrição imposta ao princípio de causalidade pelo Axioma V, que impede que uma idéia seja causa primeira de outra idéia, e isto a despeito do fato de que, se uma idéia tem tanta realidade quanto outra, e a formulação mais geral do princípio diz que deve haver tanta ou mais realidade na causa quanto no efeito, então, não fosse o Axioma V, uma idéia poderia ser causa de outra idéia, e inclusive remontar a uma idéia como suposta causa primeira:

...a validade do Princípio de Causalidade não implica a validade do princípio enunciado pelo axioma V: um nexos causal exclusivamente entre as idéias satisfaria ao Princípio de Causalidade, mas não ao axioma V. A hipótese de tal nexos não é absurda, é mesmo verdadeira em Espinoza²⁰.

¹⁶ Idem, ibidem, p. 78.

¹⁷ “...a distinção de razão é a que [se faz] entre uma substância e algum atributo dela, sem o qual ela não pode ser entendida, ou entre dois desses atributos de uma mesma substância...” (AT, VIII, 30)

¹⁸ BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. In: *Analytica*, vol. 2, nº. 2, 1997, p. 39.

¹⁹ Idem, ibidem, p. 40.

²⁰ LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 74.

A esta questão, Michelle Beyssade oferece uma saída justamente através da natureza da idéia, já que não intervém aí, como se poderia pensar, um princípio de não regressão ao infinito²¹. Não pode ser também uma constatação factual, embora assim pareça freqüentemente, e ainda mais quando Descartes diz que é “pela própria natureza das idéias” que se exige este salto do objetivo ao formal.

Seria um erro pensar que este “pela própria natureza” é apenas um pretexto para que se aceite que as idéias devam ter uma realidade formal como causa. Antes, é preciso que a natureza da idéia seja tal que o exija, e não o contrário, isto é, que por exigir uma realidade formal como causa a idéia tenha tal ou qual natureza. Seria na verdade uma confusão entre o pressuposto do qual o filósofo parte e a conclusão a que ele chega. Dito isto, o problema recai mais uma vez todo sobre a natureza da idéia, que Descartes está a todo o momento pressupondo.

É aí que o caráter imperfeito da maneira de ser da realidade objetiva é preponderante, já que é através dessa imperfeição que é possível a passagem da causalidade à intencionalidade. Porém o caráter imperfeito é tão ou mais problemático que o salto do objetivo ao formal, uma vez que então é este caráter imperfeito que é responsável por permitir este salto. Problemático porque há no mínimo um embate entre o que a realidade objetiva tem de positivo, enquanto ser, e o que ela tem de negativo, enquanto imperfeito. Problemático também, ainda mais, se não quisermos admitir apressadamente que esta via de mão dupla se faz apenas com vistas a uma finalidade premeditada, qual seja, a de ligar a realidade objetiva, por um lado, ao ser, enquanto exige ter sido causada e, por outro, a uma realidade formal como causa primeira, enquanto não pode causar.

Não obstante, Michelle Beyssade parte deste caráter imperfeito para mostrar que, por esta imperfeição mesma, a realidade objetiva não pode ser causa primeira, “mesmo se se trata apenas de causar uma realidade objetiva”, contentando-se em afirmar que, “Para causar um ser, para produzir um ser, é preciso ser plenamente e não imperfeitamente”²².

É com esta tese, ou antes, com as problemáticas conseqüências dela, que Ethel Rocha pretende polemizar, já que admitir uma “existência ontologicamente especial” resultaria num problema para a ontologia cartesiana²³. A comentadora justifica:

²¹ BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. In: *Analytica*, vol. 2, n.º. 2, 1997, p. 43.

²² Idem, *ibidem*, p. 44.

²³ ROCHA, E. M. O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes. In: *Analytica*, vol. 2, n.º. 2, 1997, p. 204.

Na economia do sistema cartesiano a ontologia de substâncias e modos é exaustiva: tudo que é, ou bem é substância ou bem é um modo da substância. (...) Ora, se admitimos que existem conteúdos de idéias que são existências na mente, isto é, se interpretamos a realidade objetiva das idéias como uma realidade que tem algum tipo de existência, temos que conceber esses conteúdos ou bem como substâncias ou bem como modos de substância²⁴.

Segundo Ethel Rocha, o problema da causalidade, tal como dá origem à intencionalidade, não se coloca para Descartes. É por uma “relação imediata” da realidade formal de um modo da substância pensante que a representação é possível. Ou seja, trata-se de uma relação de realidade formal para realidade formal, a mesma realidade formal, que é ao mesmo tempo ato e conteúdo do pensamento. Mas não qualquer realidade formal, e sim a realidade formal de um único modo, um “certo modo”, o modo de representar. Por isso Ethel Rocha descarta – o que parece ser o maior esforço do parágrafo 17 da Terceira Meditação – uma relação sujeito/objeto:

toda relação é intencional não porque seu conteúdo representativo é uma realidade independente que tem uma existência ontológica especial de tal modo que torna possível uma relação do tipo sujeito/objeto entre a realidade formal e a realidade objetiva da idéia, mas sim em virtude do fato de haver uma relação imediata entre o ato de representar e seu conteúdo...²⁵.

Assim, não cabe sequer falar no ser da realidade objetiva no sentido em que ele se moldaria para tornar possível a intencionalidade. Esta função, de tornar possível esta intencionalidade, recai toda sobre a realidade formal do modo de representar. A realidade objetiva já não exige nada, nem dela nada se exige. Não é preciso que ela se ligue ao ser de um lado e de outro seja limitada pela imperfeição. A realidade objetiva nada mais é do que o critério que permite diferenciar as realidades formais dos modos, critério que “por assim falar” é uma realidade objetiva:

‘...aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (**por assim falar**) mais realidade objetiva...’ (DESCARTES, 1973, p. 40 ou 1973, p. 143, apud ROCHA, 1997, p.212). O fato de Descartes nessa passagem, ao se referir a ‘aquilo que a idéia contém em si’, utilizar a expressão ‘por assim falar’ parece ser mais uma indicação de que, de acordo com a tese aqui defendida, o conteúdo de uma idéia não consiste em uma entidade no pensamento ou na mente,

²⁴ Idem, ibidem, p. 206.

²⁵ Idem, ibidem, p. 204.

mas sim na função essencial de apontar para algo possível distinto da mente, do contrário Descartes poderia afirmar que as idéias que representam substâncias **precisamente** (e não **por assim dizer**, como ele de fato afirma) **contém** mais realidade objetiva do que as idéias que representam modos²⁶.

A comentadora pretende que seja possível que os atos de pensamento se distingam entre si, para Descartes, por algo intrínseco à sua realidade formal²⁷. Ou seja, para Ethel Rocha, a intencionalidade, por ser imanente às idéias²⁸, prescinde da própria causalidade. Isso através de um privilégio do ato de representar, que determina algo como possível de existir na medida em que opõe este algo à substância pensante. Este privilégio do ato de representar nada mais é do que sua “função essencial”, quer dizer, o ato de representar tem, por definição, esta função. Não é à toa que ele é um “certo” modo.

Isto dá conta ainda de dois casos limites: o *cogito* e Deus. No primeiro caso, sem opor nada a si, o ato de representar simplesmente aponta para si mesmo, sem precisar se opor a si mesmo como existindo, não existindo senão na medida em que se reconhece, sendo, pois, minimamente possível. No segundo caso, por se opor totalmente à substância pensante, a idéia de Deus é maximamente possível, o que é o mesmo que dizer que é necessária²⁹.

Não obstante, se Ethel Rocha afasta este primeiro momento de positividade da realidade objetiva, que a comentadora chama de existência ontológica especial, o caráter imperfeito desta realidade torna-se fatalmente prescindível, já que então não seria este caráter que exerceria o papel negativo de distinguir o ser da realidade objetiva do ser da realidade formal, mas o próprio fato de a realidade objetiva não constituir de forma alguma uma maneira de ser, exceto “por assim falar”, tampouco seria este caráter imperfeito que permitiria a passagem do princípio de causalidade à intencionalidade. Neste sentido, portanto, o problema de um eventual nexos causal apenas entre as idéias seria antes um falso problema, já que a referência às coisas não passaria pelo intermédio da causalidade, intermédio este que poderia regredir ao infinito antes de chegar às coisas, tal como problematizado acima.

²⁶ Idem, ibidem, nota nº. 7, p. 212, grifos da autora.

²⁷ Idem, ibidem, p. 209.

²⁸ Idem, ibidem, p. 204.

²⁹ Idem, ibidem, p. 210.

Portanto, para o que nos interessa, o que sobra na realidade objetiva da idéia é quase nada. Se para Michelle Beyssade “sobra alguma coisa a pensar”³⁰ após a distinção de razão, graças ao fundamento nas coisas, pode-se dizer que para Ethel Rocha não sobra nada. Para Michelle Beyssade, uma vez feita a distinção de razão entre realidade formal e realidade objetiva que muda o rumo do parágrafo 17 da Terceira Meditação, não se pode voltar atrás sem deixar uma indelével realidade própria à realidade objetiva. Para Ethel Rocha, é possível.

É possível porque só cabe falar em realidade objetiva ao se tratar deste aspecto particular do modo de representar que, a partir de si mesmo, pode engendrar um critério de diferenciação entre as representações, mas que em linhas gerais não passa de um modo. A passagem do parágrafo 17 da Terceira Meditação em que a realidade objetiva aparece seria apenas um voltar da vista para este aspecto particular das idéias enquanto modos, que em todo caso deveriam ser sempre vistas apenas na medida em que “parecem provir de mim de uma mesma maneira” (AT, IX, 31), muito embora consideradas mais atentamente possam se diferenciar, pois ainda assim podem não se diferenciar.

Desta maneira, as idéias não se distinguem de fato, porém podem se distinguir de direito. Nestes termos, para Michelle Beyssade as idéias se distinguem de fato, porém podem não se distinguir de direito. Ainda para Michelle Beyssade, por mais que se volte a vista para a realidade formal das idéias, sua realidade objetiva está sempre presente. Já para Ethel Rocha, por mais que se volte a vista para a realidade objetiva das idéias, nunca se vai além de sua realidade formal. Enquanto para Michelle Beyssade a realidade objetiva da idéia está além de sua realidade formal, para Ethel Rocha está aquém.

Assim, à questão suspensa por Raul Landim que deixa em aberto se uma realidade objetiva é um critério porque antes é um ser, ou se só é um ser a partir da perspectiva em que é um critério, as duas comentadoras respondem de maneira reciprocamente excludente, embora não contrariem necessariamente a posição de Landim. Para Michelle Beyssade, a realidade objetiva é um ser, imperfeito, porém um ser, e por isso é um critério de diferenciação da realidade formal do modo de representar. Para Ethel Rocha, a realidade objetiva é um critério intrínseco à realidade formal deste modo, e por isso, e somente por isso, é um ser.

Se para Michelle Beyssade o ser pesa tanto ou mais que a imperfeição, pode-se dizer que para Ethel Rocha é a imperfeição que prevalece. Para aquela, trata-se de um *ens*

³⁰ BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. In: *Analytica*, vol. 2, n.º. 2, 1997, p. 39.

diminutum, mas com ser suficiente para requerer uma causa – o que não é pouco. Para esta, a imperfeição não deixa espaço ao ser, a tal ponto de não exigir uma causa real. Enquanto para a primeira a intencionalidade repousa sobre a causalidade, para a segunda a idéia é por natureza intencional. Destarte, termina-se aqui em aporia quanto à natureza da realidade objetiva, pelo menos partindo do pressuposto de que a distinção entre realidade objetiva e realidade formal seja uma distinção de razão, quer com quer sem fundamento nas coisas.

2.2.2 A distinção real

Nas *Primeiras Objeções às Meditações*, Descartes recebe, entre outras críticas do tomista Caterus, uma crítica a respeito da concepção de idéia. Caterus percebe a estrutura montada por Descartes para provar a existência de Deus, a qual parte de uma idéia para chegar à sua causa, que é Deus. Mas o tomista se vê obrigado a interromper o raciocínio quanto à aplicação que Descartes faz da causalidade às idéias:

De fato, eu pergunto, que causa uma idéia requer? Ou o que, rogo, é uma idéia? É a coisa mesma pensada enquanto existe objetivamente no intelecto. Mas o que é existir objetivamente no intelecto? Eu fui certa vez instruído que existir objetivamente é terminar o ato do intelecto à maneira de um objeto. Esta caracterização é decerto uma denominação extrínseca e não tem sustentação na coisa mesma. Pois como ser visto é simplesmente um ato de ver terminando em mim, assim, ser pensado ou existir objetivamente no intelecto é um ato de pensamento na mente se detendo e terminando em si mesmo... (AT, VII, 92).

Como se vê, à primeira pergunta sobre a causa da idéia, segue-se outra sobre a sua natureza. Com efeito, a discussão entre Descartes e Caterus em nenhum momento se detém na primeira pergunta, mas precisa do auxílio da segunda, pois está em jogo uma associação entre ser e causa, a qual constitui um ponto de concordância entre as duas filosofias. Ora, se Descartes concorda com o fato de que só é possível perguntar-se pela causa daquilo que é um ser, só pode discordar a respeito do que é a idéia. É por isso que a pergunta com que Caterus termina o parágrafo põe o peso da questão todo sobre a natureza da idéia: “...Por que, então, eu procuro pela causa do que não é atual, do que é uma mera denominação, do que é um nada?” (AT, VII, 92). Porém, Descartes não concorda com o fato de que a idéia seja um nada, como se lê ainda nas *Meditações*:

por imperfeita que seja esta maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua idéia, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem por conseguinte que essa idéia tire sua origem do nada (AT, IX, 33).

Ora, Caterus vê nisto um equívoco: “Pois se ‘nada’ significa a mesma coisa que um ser que não é atual, então é **absolutamente** nada, pois não é atual...” (AT, VII, 93, grifo acrescentado). Aí, Caterus ignora a possibilidade de que um ser não seja atual sem que seja

absolutamente nada. Nisto, precisamente, consiste a imperfeição. Mas mesmo esta imperfeição, que Caterus pode ler expressa no texto de Descartes, não é assimilada como tal, ela é, na verdade, incompreensível para o quadro aristotélico-tomista de seus termos: “...se ‘nada’ significa algo surgido na mente (isto é, algo tradicionalmente chamado um ‘ser de razão’), então não é um nada, mas algo real que é distintamente concebido...” (AT, VII, 94), neste ponto, Caterus tem a chance de concordar com Descartes, não fosse a ressalva que sua doutrina – tomista – reclama: “embora possa de fato ser concebido, dificilmente pode ser causado, visto que é meramente concebido e não atual” (AT, VII, 94).

Não cabe falar, pois, numa causa real, uma vez que isto que é concebido não é um efeito, ou seja, “não sofre a atual influência de uma causa” e, como reforça Caterus, “nem precisa” (AT, VII, 94). Não precisa porque, partindo de um pressuposto realista, o que é concebido na relação de conhecimento está presente enquanto a coisa mesma está presente, mas nem por isso esta coisa é causa disto que está sendo concebido. Antes, é justamente ela que está sendo concebida, não é preciso que ela produza um efeito para que este efeito seja concebido em seu lugar. Como diz Franklin Leopoldo e Silva: “Antes de Descartes, considerava-se que o conteúdo representativo da idéia era a própria coisa ou objeto, pois de onde a idéia poderia tirar esse conteúdo senão da própria coisa que ela representa?”³¹ É neste sentido que a idéia não precisa ser causada, no sentido em que não é uma coisa. Pois, se se dissesse que uma idéia é um efeito de uma coisa, se estaria dizendo que esta idéia é, ela também, uma coisa. Todas estas conseqüências poderiam ser apontadas por um tomista contra a concepção cartesiana. No entanto, elas são assumidas por Descartes.

Se, para um tomista, a idéia não é uma coisa, é porque ela é antes o papel desempenhado por uma outra coisa na sua relação com a mente³². O que dizer, entretanto, quando este papel é desempenhado sem que uma coisa o desempenhe? Descartes só pode dizer que as idéias, na medida em que estabelecem relações diversas com a mente, são coisas: “Se não houvesse essa autonomia do ser da idéia, não se compreenderia por que todas não remetem desde logo àquilo que representam. É, no entanto, precisamente essa autonomia da realidade objetiva da idéia que me permite tratá-la em si mesma”³³. A idéia é uma coisa justamente porque não tem uma coisa “sendo” em seu lugar. Ora, se ela “é”

³¹ SILVA, F. L. e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005, p. 57.

³² “Deve-se, portanto, dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como aquilo pelo qual ele conhece. (...) Assim, a espécie inteligível é o que é conhecido em segundo lugar. Mas o que é primeiramente conhecido, é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança” (AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 528. Parte I, Questão 85, Artigo 2).

³³ SILVA, F. L. e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005, p. 57.

antes mesmo de se saber da existência de qualquer coisa, é porque ela mesma é alguma coisa. Nisto consiste o idealismo de Descartes, que faz com que ele assuma aquelas conseqüências impostas pelas objeções realistas do tomismo.

Em princípio, um diálogo entre realismo e idealismo se descobriria, pela divergência de pressupostos, impossível. Porém, Descartes parece entendê-lo como possível. É neste diálogo entre realismo e idealismo ou, mais precisamente, entre realidade e objetividade, que encontramos as dimensões que podem ser assumidas pelos termos da expressão “realidade objetiva”. Mas, se há aí um embate entre concepções rivais, no limite, uma delas tem que ceder em favor da outra. Não é o que pensa Villoro, a quem devemos o “desdobramento” da realidade objetiva em realidade e objetividade, e para quem a filosofia de Descartes reúne, sob a forma de uma ambigüidade, pontos de vista opostos:

Em uma concepção que reduzisse o ente conhecido aos limites de sua presença possível, a noção de ‘realidade objetiva’ seria contraditória. Converte-se em simples paradoxo se seus termos cobram um novo sentido dentro de uma perspectiva distinta. Então, a união dos conceitos ‘realidade’ e ‘objetividade’ nos entrega o traço mais peculiar do cartesianismo: expressa a coincidência de dois enfoques diferentes na concepção da idéia e do ente³⁴.

Ao contrário de Ethel Rocha e Michelle Beyssade, que vêem entre realidade objetiva e realidade formal da idéia uma distinção de razão, Villoro vê aí uma espécie de distinção real³⁵. É isto que o permite elevar a realidade objetiva a uma certa independência ontológica, já que ela também se distinguiria da realidade formal da coisa, à qual não há acesso imediato: “o ente objetivo tem uma espécie *sui generis* de realidade. Sem dúvida, esta realidade há de ser distinta da realidade da coisa ‘fora do pensamento’; contudo, será também realidade em sentido estrito e não só ‘objetividade’”³⁶. Mais do que isso, Villoro aponta também uma distinção real entre realidade objetiva e realidade formal da coisa: “Entre a coisa mesma e a coisa objetivada na idéia, medeia uma distinção real. Mas é óbvio que isto só é possível se a existência objetiva da coisa se compreende como uma existência de algum modo real”³⁷.

A partir disso, Villoro vê uma contradição entre esta concepção da idéia como ser e aquela “concepção que reduzisse o ente conhecido aos limites de sua presença possível”,

³⁴ VILLORO, L. La idea y el ente en la filosofía de Descartes. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 131.

³⁵ “...A [distinção] real só existe propriamente entre duas ou mais substâncias...” (AT, VIII, 28).

³⁶ Idem, ibidem, p. 131.

³⁷ Idem, ibidem, p. 130.

oriunda, basicamente, de uma análise do método das *Regras para a direção do espírito*. Tal contradição se deve ao fato de que, nesta primeira concepção, o conhecimento é imediato, pois o acesso ao ente se dá já na idéia e se esgota aí: “enquanto não abandone o ponto de vista da ‘luz natural’, enquanto não deixe de considerá-lo todo em relação a ela, o ente só pode aparecer em seu ser objetivo”³⁸.

Porém, numa segunda concepção, Descartes, curiosamente, entende o conhecimento como mediato. E isto é acirrado, não só pela pressuposição da realidade formal que, por definição, é fechada ao entendimento, como pela própria consideração da realidade objetiva como ser que, doravante, torna-se igualmente fechada ao entendimento. Até porque as conseqüências não poderiam ser diferentes, uma vez que, para que a realidade objetiva seja tomada como efeito de uma realidade formal, é preciso que se feche também em alguma medida ao entendimento. Ao contrário, se Descartes se contentasse com aquela primeira concepção, em que o ente aparece no seu ser objetivo, não tomaria este ser objetivo, isto é, a idéia, como efeito, já que o conhecimento se esgotaria aí, independente de uma causa.

Villoro reconhece, pois, a legitimidade de se tomar a idéia como coisa: “A ‘realidade objetiva’ da idéia resulta, antes, do fato de que a idéia é o primeiramente dado à luz natural”³⁹, o que decorre naturalmente da filosofia de Descartes, como visto acima. Porém, este ser objetivo seria legítimo, segundo Villoro, se fosse pura objetividade, ou seja, menos uma realidade objetiva do que, por assim dizer, uma objetividade real. Com isso, seria suprimida toda noção de causalidade e, conseqüentemente, o diálogo com a Escolástica. Mas este diálogo existe, e existe na medida em que Descartes opta, não por uma espécie de objetividade real, mas precisamente por uma realidade objetiva.

Ora, esta realidade, apesar de ser objetiva, traz consigo a noção de causalidade, não está, pois, livre dela como estaria uma pura objetividade: “enquanto realidade, e não enquanto ente objetivo, a idéia requer uma causa”⁴⁰. Portanto, se Descartes procura inferir o ser formal do ser objetivo, ele está autorizado pelo fato de que ambos compartilham da causalidade, porque ambos são realidades, tanto a realidade propriamente dita do ser formal, quanto a objetividade tornada real do ser objetivo (“a objetividade se converte em um modo especial de realidade”⁴¹). Não se trata, pois, de uma inferência do conhecer ao ser, mas de uma relação entre seres. É isto que permite a Descartes esquivar-se da objeção

³⁸ Idem, ibidem, p. 136.

³⁹ Idem, ibidem, p. 137.

⁴⁰ Idem, ibidem, p. 137.

⁴¹ Idem, ibidem, p. 133.

de Caterus, mantendo, por um lado, a idéia como ser objetivo – em oposição ao ser atual – e remetendo, por outro, a idéia a uma causa.

Porém o que parece decorrer naturalmente da filosofia de Descartes é apenas a consideração da idéia como ser e, se é que isto é possível, não a causalidade. Assim, se a fraqueza do argumento de Caterus está no pressuposto realista de que a tese cartesiana em questão nasceria da “hipóstase ilegítima” de duas realidades numa terceira⁴², Descartes acaba por incorrer, segundo Villoro, num erro parecido, partindo de uma pressuposição “não menos ilegítima”, porque não menos realista, a saber, uma confusão entre presença e representação⁴³. Ou seja, do fato de que tem uma idéia presente, Descartes pressupõe que há uma coisa por trás desta idéia e, assim, a idéia não só está presente como re-presenta uma coisa. Com que direito Descartes faz isso?

Seria possível responder que Descartes o faz com a chancela de ter considerado a idéia como coisa e uma coisa, sim, tem sempre outra coisa “por trás”, isto é, uma causa. Porém a consideração da idéia como coisa nasce em um contexto completamente novo, em que só estão em jogo, pelo menos aparentemente, as próprias idéias. Tal consideração **deveria** nascer, enquanto coincidência entre realidade e objetividade, do fato de se trazer a realidade para o âmbito da objetividade, prescindindo – com a permissão do contexto em que está inserida – da causalidade. Mas, curiosamente, não é assim, como – aparentemente – deveria nascer, que nasce a consideração da idéia como coisa. Ao contrário, ela nasce de se levar a objetividade para o âmbito da realidade, submetendo-a a todas as leis de causa e efeito.

Quer dizer, no momento em que Descartes consegue arranjar oportunidade de “libertar” uma certa realidade das leis de causa e efeito através de uma consideração da mesma como objetividade, ele ignora tal oportunidade para, ao contrário, não apenas manter a concepção tradicional de realidade, como submeter a própria objetividade às leis desta. É isso que Villoro quer dizer quando diz que “Descartes toma de imediato outro ponto de vista” que o da consideração do ente aberto à luz natural do entendimento⁴⁴.

Entretanto, é questionável o fato de que Descartes teria, como quer Villoro, atingido menos do que seu contexto permitia atingir, pois é questionável se o que está em jogo no contexto em questão é mesmo aquilo que Villoro pretende que esteja, e ainda mais

⁴² Idem, ibidem, p. 137.

⁴³ Idem, ibidem, p. 137.

⁴⁴ Idem, ibidem, p. 136.

a sua relação com outros contextos da filosofia de Descartes, o que nos demandaria uma consideração mais cuidadosa.

Não obstante, Villoro faz várias considerações em defesa disso. Por exemplo, as conseqüências da substituição da presença pela representação para a noção de verdade: “Ente verdadeiro é o presente na idéia mas, também, o reproduzido por ela. Ente é o significado pelo pensamento mas, também, a causa dos pensamentos”⁴⁵. Com efeito, para Villoro, a consideração da idéia como representação é o que torna possível o erro⁴⁶, na medida em que faz a mediação entre o pensamento e o ente verdadeiro. Isto fica claro com sua análise das idéias materialmente falsas que, como lembra Villoro, fornecem matéria para a falsidade formal no juízo⁴⁷.

O que Villoro faz é estender a noção de realidade objetiva, enquanto representação, a estas idéias. Ora, se a realidade objetiva tem uma certa independência ontológica, Villoro radicaliza isso ao afirmar que a idéia é capaz até mesmo de substituir a coisa: “poderia deixar de existir essa coisa sem que deixasse de existir sua idéia”⁴⁸, isto porque as idéias materialmente falsas “representam o que nada é como se fosse alguma coisa” (AT, IX, 34) e, se Descartes diz que tais idéias “representam...”, Villoro tem certa razão em estender-lhes a noção de realidade objetiva.

No entanto, isto certamente vai contra o fato de que do nada nada se segue e, portanto, Villoro não poderia chegar a outra conclusão que a de uma manifesta contradição: “a idéia falsa é, pois, aparentemente contraditória: é re-presentação de algo que não está presente”⁴⁹. Apesar da plausibilidade deste raciocínio, ele parte de uma resposta afirmativa à pergunta, que Raul Landim se coloca, sobre se essas idéias são realidades objetivas ou não (embora o próprio termo “idéia” aponte de fato para uma resposta afirmativa): “As idéias materialmente falsas não conseguem discriminar a *realidade* de seus objetos *na* consciência, ou não conseguem discriminar se os objetos que identificam *na* consciência têm uma realidade formal?”⁵⁰

Landim parte da consideração de um alcance amplo do termo “real” para dar uma resposta contrária à de Villoro. Se, para Villoro, a idéia pode ser “real” enquanto realidade objetiva sem ser ao mesmo tempo “real” no que tange à sua realidade formal (existência), a

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 140.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 148.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 147.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 145.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 145.

⁵⁰ LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 89.

tal ponto que a realidade objetiva pode subsistir sem uma realidade formal, para Landim, a ausência de uma realidade formal acarreta a irrealidade da idéia enquanto realidade objetiva. Assim, colocar em xeque a realidade formal de uma idéia materialmente falsa é colocar em xeque a sua realidade objetiva: “Se o termo ‘real’ é usado na sua significação correta, então o que está em questão é a própria discriminação da realidade dos objetos *na* consciência”⁵¹. Disso surge, naturalmente, um ônus com o qual Landim tem que se haver: “por que podem elas [as idéias materialmente falsas] ser consideradas como idéias ou representações?”⁵²

A resposta passa por uma discussão de Descartes com Arnauld, nas *Quartas Objeções e Respostas*, e desemboca na conclusão de que o termo “idéia” não é unívoco para as idéias sensíveis e para as representações, isto é, para as idéias sensíveis e para as “idéias-imagens”⁵³.

O que as idéias sensíveis têm em comum com as imagens, segundo Landim, é o fato de remeterem a algo exterior ao pensamento (no caso das imagens: às realidades formais; no caso das idéias sensíveis: a “algo que é heterogêneo e exterior ao pensamento”⁵⁴). As idéias sensíveis remetem a algo exterior na medida em que “visam” este algo e não, como as imagens, na medida em que lhe representam, por isso, “E só por isso[,] podem ser denominadas idéias”⁵⁵.

Já para Villoro, as idéias sensíveis, não só têm realidade objetiva, como é isso que permite que elas sejam materialmente falsas. Sua interpretação concorda com a de Landim, em certa medida, quanto ao fato de que, nestas idéias, independentemente de terem ou não uma realidade objetiva, há uma “falta de delimitação entre o patente e o latente”⁵⁶, seja pelo “encobrimento”⁵⁷ que a realidade objetiva faz em relação à realidade formal, seja pelo fato de as sensações – idéias sensíveis – poderem ser consideradas “representações” sem serem representações de objetos, “pois elas não conseguem discriminar *o que* se opõe e o que está *diante* do sujeito”⁵⁸.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 89.

⁵² Idem, *ibidem*, p. 89.

⁵³ Idem, *ibidem*, p. 95.

⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 97.

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 97.

⁵⁶ VILLOORO, L. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 147.

⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 149.

⁵⁸ LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 95.

A diferença entre os comentadores é que, para Villoro, o que está diante (patente) é a realidade objetiva, independente do que se opõe (latente) e, para Landim, é só com a recorrência ao que se opõe (latente) que se pode dizer se aquilo que está diante (patente) é de fato uma realidade objetiva. Com efeito, no caso das idéias materialmente falsas, o latente que se desvela é um estado subjetivo e, por conseguinte, o patente em questão não é uma realidade objetiva:

Uma *idéia de cor*, por exemplo, parece representar a propriedade de um objeto colorido e, sob este aspecto, ela parece ter um objeto: a própria cor. Mas, quando a *idéia de cor* é analisada, o objeto que ela parece discriminar não é senão um estado subjetivo ou uma sensação propriamente dita.⁵⁹

Contudo, se esta confrontação com Landim é suficiente, talvez, para refutar Villoro quanto às idéias materialmente falsas, com isso fica refutado apenas um dos argumentos “*a posteriori*” deste intérprete, isto é, um dos exemplos em que uma suposta independência ontológica da realidade objetiva em relação à realidade formal da idéia se confirmaria, nem por isso fica afastada de toda a tese de Villoro de que uma distinção real entre os dois tipos de realidade em questão supõe, efetivamente, certa independência ontológica da realidade objetiva. Com efeito, se assumimos, com Villoro, que a realidade objetiva se distingue realmente da realidade formal da idéia, nada impede, em princípio, que ela se distinga apenas pela razão da realidade formal da coisa.

Dada a relevância das idéias materialmente falsas para esta distinção entre realidade objetiva e realidade formal, devemos a seguir considerar pelo menos duas ocorrências destas idéias: a) mais ou menos implicitamente, na prova da existência dos corpos; e b) explicitamente, na discussão entre Descartes e Arnauld.

⁵⁹Idem, *ibidem*, p. 95.

3 FALSIDADE MATERIAL

3.1 A origem sensível das idéias materialmente falsas

A prova cartesiana da existência do mundo externo remonta ao §5 da Sexta Meditação, no qual, após ter descartado nos parágrafos anteriores a imaginação, Descartes se propõe partir da análise da sensação, a fim de “ver se, das idéias que recebo em meu espírito por este modo de pensar, que chamo sentir, posso tirar alguma prova certa da existência das coisas corpóreas” (AT, IX, 59). A sensação é considerada aqui por relação ao espírito, ou seja, como um modo de pensar.

Quanto a este ponto, se nos remetermos à Terceira Meditação, percebemos que, ao considerar as idéias apenas enquanto modos da substância pensante, Descartes diz que, assim consideradas, as idéias “mal” poderiam dar ocasião para erro (AT, IX, 29). Com efeito, na mesma Meditação, Descartes diz que as idéias podem dar ocasião para erro, na medida em que encerram “uma certa falsidade material”. O exemplo dado nesta ocasião deixa claro de que idéias se tratam, a saber, das sensações ou idéias sensíveis, pois “não posso discernir se o frio é somente uma privação do calor ou o calor uma privação do frio”. Ou seja, o que caracteriza estas idéias é o fato de representarem “o que nada é como se fosse alguma coisa” (AT, IX, 34), o que leva a crer que elas não possuem realidade objetiva.

De fato, a prova da existência de Deus empreendida na Terceira Meditação pressupõe que toda realidade objetiva remete a uma realidade formal, seja à do eu, como a realidade objetiva das idéias fictícias, seja à de Deus, como a realidade objetiva da idéia de Deus. Portanto, para assumir que a idéia materialmente falsa tem realidade objetiva, é preciso ou bem assumir que nem toda realidade objetiva remete a uma realidade formal, o que desautoriza a prova da existência de Deus, ou bem que a idéia materialmente falsa remete a uma realidade formal, o que vai contra o fato de que ela representa o nada, sem falar que a simples hipótese de uma realidade objetiva que não remete a uma realidade formal vai de encontro, por si só, ao fato de que do nada nada se segue.

Sendo assim, admitindo-se que as idéias sensíveis não têm realidade objetiva, fica descartada a possibilidade de se aplicar a elas o princípio de causalidade. Dito isto, podemos voltar à Sexta Meditação e ver em que medida isto é compatível com a prova da

existência dos corpos, isto é, em que medida isto se confirma e ao mesmo tempo não é problemático para tal prova.

No § 18, Descartes considera a faculdade de sentir como um modo da substância pensante, e esta faculdade é identificada no próximo parágrafo como uma faculdade passiva, isto é, uma faculdade que tem o papel de “receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis”. Esta constatação leva a uma faculdade ativa, a qual, por sua vez, tem o papel “de formar e de produzir estas idéias” (AT, IX, 63). Isto explica-se pelo primeiro artigo das *Paixões da Alma*, em que Descartes distingue entre ação e paixão, por um lado, e agente e paciente, por outro. Aquelas são uma só e “mesma coisa com dois nomes”, estes são “amiúde muito diferentes” (AT, XI, 328).

Ora, quando Descartes fala em faculdade ativa, ele está falando já do agente, o qual se reconhece a partir da ação exercida sobre a faculdade passiva. Esta, por sua vez, é o paciente, cuja paixão sofrida não se distingue daquela ação a não ser pelo nome. Enquanto a ação é, tanto quanto a paixão, interna à faculdade passiva, o agente pode ser externo, e amiúde é. Amiúde, porém, não quer dizer necessariamente. Por isso, se a faculdade passiva certamente está em mim, na medida em que é um modo da substância pensante, a faculdade ativa poderia, a princípio, estar “em mim, ou em outrem” (AT, IX, 63), e não apenas em outrem.

Que a faculdade ativa esteja em mim, entretanto, é descartado pela prova da distinção real entre alma e corpo, tal como realizada no § 17 da Sexta Meditação. Aí, ao contrário da Segunda Meditação, conhece-se o pensamento como um atributo exclusivo da substância pensante, ao passo que na Segunda Meditação ele é conhecido apenas como um atributo que lhe é pertencente e, é verdade, essencialmente pertencente, porquanto não pode ser separado dela, como os atributos acidentais, mas isto não exclui a possibilidade de que coisas “que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim” (AT, IX, 21), o que dá margem à formulação da hipótese da faculdade oculta.

Na Sexta Meditação, tais coisas podem ser reconhecidas, sim, como “efetivamente diferentes de mim”, e na medida mesma em que “me são desconhecidas”. Pois, uma vez que o pensamento me é exclusivo, basta que eu não possa pensar em algo para que este algo seja diferente de mim, e assim uma suposta faculdade oculta seria externa na medida mesma em que é oculta. Descartada a possibilidade de que a faculdade ativa esteja em mim, ela deve estar em outrem.

Neste ponto, Descartes invoca o princípio de causalidade, remetendo, ao menos aparentemente, a realidade objetiva presente na faculdade passiva a uma realidade formal na qual se encontra a faculdade ativa, de modo que esta realidade formal seria a causa formal ou eminente da realidade objetiva em questão. A seguir, Descartes elege um candidato a causa formal, que seria o corpo, e dois candidatos a causa eminente, a saber, Deus, e um intermediário entre o corpo e Deus, isto é, algo mais nobre que o corpo que não seja Deus.

Assim, com base na veracidade divina, Descartes descarta a um só tempo as possíveis causas eminentes, uma vez que Deus me deu “uma fortíssima inclinação” (AT, IX, 63) para crer que a causa em questão é uma causa formal. Quer dizer, se Deus me fizesse crer que a causa da minha idéia de corpo é uma causa formal e essa causa fosse na verdade eminente, Deus estaria me fazendo crer em algo errado sem me dar oportunidade de corrigir, ou seja, estaria me enganando sistematicamente, o que fere a veracidade divina.

Não obstante a plausibilidade desta prova, cabe aqui examiná-la mais de perto. Ao contrário do que ocorre com a substância pensante, da qual se conhece primeiro a existência e depois a essência, do corpo se conhece primeiro a essência e depois a existência. É o que atesta, em parte, a análise do pedaço de cera.

Em sua Segunda Meditação (Cf. AT, IX, 23-24), afastados os sentidos pela dúvida, Descartes propõe que se tente conhecer a cera a partir da imaginação, projeto que se mostra frustrado ao se constatar que esta não abarca a “infinidade de modificações” a que a cera está sujeita. E, embora a imaginação não abarque esta infinidade de imagens, ela não obstante precisaria abarcá-la para que pudesse conhecer a cera, sob pena de tomar por coisas distintas o que ora é sólido ora é líquido, o que ora produz som ora não, etc.

Já o entendimento, se não abarca uma infinidade de imagens, é porque não precisa: basta-lhe a idéia de “algo de extenso, flexível e mutável”. O entendimento, portanto, conhece o corpo como substância extensa, ou pelo menos como extensão, já que tem acesso a sua essência por assim dizer espontaneamente, isto é, sem que receba nada dos sentidos.

Neste sentido, por exemplo, não há diferença entre a cabra e a quimera, ainda que, por hipótese, a cabra fosse objeto dos sentidos e a quimera não, pois em ambos os casos penso, ou ao menos posso pensar, numa substância extensa. A extensão, portanto, é objeto antes do entendimento que dos sentidos e, enquanto tal, possui realidade objetiva.

Poder-se-ia objetar aqui que, ao equiparar a cabra à quimera no § 7 da Terceira Meditação, Descartes trata da idéia apenas como ato da substância pensante e que é só com

a “outra via” que o conteúdo da idéia é levado em consideração como realidade objetiva, com o que devemos concordar. Entretanto, nem mesmo após a “outra via” é possível distinguir entre a cabra e a quimera, podendo ambas ser reputadas como idéias fictícias, isto é, obras do espírito, espírito que é candidato a sua realidade formal, o que confirma a sua realidade objetiva.

Assim, é possível submeter a idéia da cabra ao mesmo processo pelo qual passa a da cera sem prejuízo de sua realidade objetiva. Porém, abstração feita da prova da existência de Deus, ela pode também ser considerada como idéia sensível, sofrendo assim o processo inverso daquele da cera. Restariam, neste caso, coisas como o som e a cor da cabra. Com que direito, entretanto, este som e esta cor podem ser atribuídos à cabra? Pois, aparentemente, a cabra é objeto do intelecto, ao passo que a cor e o som são dados dos sentidos.

Em outras palavras, como saber se aquilo que é concebido de direito pelo intelecto é sentido de fato pelos sentidos? Ainda que uma coisa não exclua necessariamente a outra, parece difícil assegurar-se de que se trata da mesma coisa. Mas será este o desafio da Sexta Meditação? Ora, embora se trate de provar a existência dos corpos e não a sua essência, trata-se todavia da existência dos corpos e não da existência de qualquer coisa.

Tais dificuldades são trazidas à tona no § 24 da Sexta Meditação, em que Descartes introduz a controversa noção de união da alma com o corpo, os quais formam um único composto. Em razão disso, a substância pensante não percebe o ferimento pelo entendimento “como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio” (AT, IX, 64). Antes, para manter a mesma metáfora, é como se o piloto percebesse como que pelo tato cada vez que algo se rompe em seu navio, pois constituiria com ele um único todo.

De fato, em carta a Elisabeth (AT, III, 663), longe de afirmar a união como uma noção derivada das noções de alma e de corpo, Descartes destaca a união como uma noção tão primitiva quanto estas e, em outra carta, explica-se:

...o corpo, isto é, a extensão, as figuras e os movimentos também podem ser conhecidos só pelo entendimento, porém será melhor ainda pelo entendimento com a ajuda da imaginação; e, enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação; mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos (AT, III, 690).

Se à substância pensante está vetado o acesso ao frio, por exemplo, na medida em que não sabe se ele é privação do calor ou vice-versa, à união este acesso é proporcionado

justamente pelos sentidos. No nível da substância pensante, “não há, todavia, nenhuma razão que me possa persuadir de que haja no fogo alguma coisa de semelhante a esse calor” (AT, IX, 66), pois pode ocorrer que o fogo encerre na verdade uma privação do frio, o que atesta a falsidade material de sua idéia, à qual “não é necessário que eu atribua outro autor exceto eu mesmo” (AT, IX, 35).

Deve-se notar que, ao considerar a substância pensante como autora das idéias materialmente falsas, Descartes não a considera como possível causa destas idéias, assim como a considera como possível causa eminente de certas idéias claras e distintas, e talvez como causa formal da idéia que ela faz de si própria. Antes, parece que a substância pensante é autora das idéias sensíveis na medida em que é “como que um meio entre Deus e o nada” (AT, IX, 43), confirmando que elas têm a sua origem no nada.

Em todo caso, a substância pensante enquanto tal não é capaz de conhecer o fogo, ao menos não através do calor, mas precisa da união para isso. Com efeito, de que outro modo, após reiterar a falsidade material do calor, Descartes admitiria haver “alguma coisa” no fogo, “qualquer que seja”, que o provoca (AT, IX, 66)? Afinal, o calor deveria ter sua origem no nada e não no fogo. Acontece que isto denota uma passagem ao plano da união, em razão da qual os sentidos adquirem certa clareza e distinção: “tendo estes sentimentos ou percepções dos sentidos sido postos em mim apenas para significar ao meu espírito que coisas são convenientes ou nocivas ao composto de que é parte, e sendo até aí bastante claras e bastante distintas...” (AT, IX, 66).

Ora, sendo a união ela mesma obscura e confusa, na medida em que é ensinada pela natureza, e se aplicando a idéias obscuras e confusas, nem por isso deixa de responder coerentemente a estas idéias, na medida em que foge do que lhe é nocivo e busca o que lhe é conveniente (Cf. AT, IX, 65).

Neste caso, a constatação de uma clareza e distinção nos sentidos não seria um índice de que as idéias sensíveis têm realidade objetiva? Ora, se clareza e distinção estiverem sendo usadas de maneira unívoca para o entendimento e para os sentidos, esta tese deve ser assumida. Contudo, é necessário distinguir aqui entre clareza e distinção, por um lado, e objetividade, por outro, mas não exatamente como oposição.

No caso da idéia sensível, sua clareza e distinção são subjetivas, haja vista o caso do hidrópico ou da ilusão dos amputados. Não se poderia nem mesmo dizer que nestes casos os sentidos estariam como que obscurecidos e confusos, pois “um relógio composto de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente ao

desejo do artífice” (AT, IX, 67). Quer dizer, a sede do hidrópico é tão subjetiva quanto a de uma pessoa normal. Assim, a certeza subjetiva nem sempre é a verdade subjetiva, e desta maneira certas idéias sensíveis estão para os sentidos assim como as idéias fictícias estão para o intelecto.

Sendo assim, se o que é percebido clara e distintamente pelos sentidos não é o que é percebido clara e distintamente pelo entendimento, disto não parece ser possível tirar uma prova da existência dos corpos, já que não há uma realidade objetiva à qual se possa aplicar o princípio de causalidade. Ademais, se é possível falar em clareza e distinção dos sentidos, então se pode dizer que uma idéia de “algo de extenso, flexível e mutável” é para os sentidos obscura e confusa. Com efeito, algo meramente extenso não é enquanto tal nem nocivo nem conveniente, porquanto não informa nada à união. Abstração feita da substância pensante, a união jamais sabe que a cera derretida e a cera sólida são a mesma, mas distingue que a cera quente pode ser nociva ao tato. Da mesma forma, a substância pensante sozinha, sem a clareza e distinção dos sentidos, acabaria por queimar o composto.

Apesar da complementaridade entre composto e espírito, ou mesmo por isso, as idéias de um são irreduzíveis às idéias de outro. Assim, entendimento e sentidos estão para idéias-imagens e idéias sensíveis como linhas estão para colunas numa tabela, na qual obscuridade e confusão e clareza e distinção estão em oposição simétrica. Deste modo, o que é obscuro e confuso para o entendimento é claro e distinto para os sentidos e vice-versa. Dito de outra maneira, o que é algo para um é nada para o outro e vice-versa. Ora, se para o entendimento o que tem realidade objetiva é algo e o que não tem é um nada, então para os sentidos o que tem realidade objetiva é um nada e o que não tem é algo.

Mas, se já é problemático tratar a realidade objetiva como alguma coisa, em que medida a esta altura se pode falar de algo que não é a realidade objetiva e muito menos substância ou modo? Pois, com efeito, não queremos defender aqui a tese de que as idéias sensíveis são modos da união, o que implicaria considerar a união como substância. Antes, tal como queremos defender aqui, embora sentir seja próprio da união, o ato de sentir é um modo da substância pensante. Se na Terceira Meditação Descartes se refere à idéia materialmente falsa como mero modo que “mal” poderia me enganar, é porque trata do sentir como mero ato de pensamento, o qual não tem, para o próprio pensamento, qualquer conteúdo, daí o fato de representar o nada. Na Sexta Meditação, ao contrário, constata-se a partir do ato de sentir, conhecido pelo entendimento, um conteúdo, incognoscível ao entendimento, a saber, o sentimento.

Assim como os sentidos nada percebem em certos espaços vazios nos quais não se deve concluir que não haja corpo (Cf. AT, IX, 66), assim também o entendimento nada percebe ali onde só os sentidos podem chegar. Destarte, o ato de sentir, intrínseco ao pensamento, é a *ratio cognoscendi* do sentimento, mas a sua *ratio essendi* são os sentidos, extrínsecos ao pensamento. Quando se toma o ato de sentir como a *ratio essendi* do sentimento, só se pode concluir obscura e confusamente que este sentimento é um nada, na medida em que eu penso que sinto.

De qualquer forma, a prova cartesiana da existência dos corpos se mantém paradoxal. É sabido o papel da veracidade divina nesta prova, qual seja, decidir pela causa formal da idéia de corpo em detrimento de uma causa eminente. Ora, o papel de Deus aí é o inverso do desempenhado na prova da existência de Deus. Enquanto nesta prova Deus é, por sua natureza perfeita, a única realidade formal que pode ser causa da idéia de Deus, na prova dos corpos Deus é, também por sua natureza perfeita, não enganadora, descartado como causa. Não obstante, tanto a prova de Deus quanto a dos corpos têm um passo em comum, a saber, considerar a substância pensante como possível causa de suas respectivas idéias. Em ambos os casos, Descartes testa os limites da espontaneidade da substância pensante, a qual pode, afora isso, produzir idéias claras e distintas a seu bel-prazer.

Em um dos extremos destes limites, esta espontaneidade encontra resistência na idéia inata de Deus e, mais tarde, nas idéias inatas de naturezas verdadeiras e imutáveis. Em outro dos extremos, encontram-se as idéias sensíveis. No primeiro destes extremos, Descartes não sai do âmbito das idéias claras e distintas, passando apenas da espontaneidade das idéias fictícias para a receptividade das idéias inatas. No segundo extremo, Descartes entra no âmbito da obscuridade e confusão.

Assim, a primeira impressão deste plano obscuro e confuso é um diagnóstico negativo, a saber, a não espontaneidade das idéias sensíveis, pois podemos dizer que estas provêm de mim unicamente na medida em que sou um nada, ao contrário das idéias fictícias, por exemplo, que devem provir de mim na medida em que sou um ser, haja vista a prova *a posteriori* da existência de Deus. Aí, a realidade objetiva da idéia de Deus só remete à realidade formal de Deus porque não pode remeter à realidade formal da substância pensante, o que Descartes obtém por exclusão de todas aquelas idéias cuja realidade objetiva pode ser explicada por esta realidade formal. Ora, neste contexto, as idéias sensíveis não merecem ser reputadas como possíveis efeitos da substância pensante, mas a esta são atribuídas por uma falta em sua natureza, o que parece prescindir de uma espontaneidade, conquanto, ainda neste contexto, ainda não se lhes reconheça a

receptividade. Em um segundo momento, entretanto, o diagnóstico tem um alcance maior: a receptividade das idéias sensíveis. Na Terceira Meditação, obscuridade e confusão são apenas o limite da clareza e distinção, na Sexta, há um salto para fora deste limite.

Dados estes dois panoramas, resta saber como Descartes se permite este salto, isto é, como é possível uma prova da existência dos corpos. Se é através da realidade objetiva das idéias sensíveis, hipótese que ainda não consideramos a sério, deve-se perguntar como é possível uma objetividade na subjetividade. Mas se, como tudo indica, as idéias sensíveis não têm realidade objetiva, deve-se indicar os limites que separam o objetivo do subjetivo, tratando ao mesmo tempo de estabelecer uma ponte entre ambos.

Por um lado, se as idéias sensíveis têm realidade objetiva, teríamos que dizer que Descartes aplica a elas o princípio de causalidade porque elas têm realidade objetiva, e não que elas têm realidade objetiva porque Descartes aplica a elas o princípio de causalidade. Mesmo assim, isto não deixaria de ser uma prova “*a posteriori*” da realidade objetiva destas idéias. Por outro lado, se é verdade que as idéias sensíveis não têm realidade objetiva, podemos considerar desde já, com Landim, uma aplicação do princípio de causalidade à revelia da realidade objetiva:

Segundo a teoria cartesiana, o grau de perfeição ou de realidade objetiva das idéias sensíveis é indeterminado. Segue-se daí que a aplicação do princípio de causalidade a essas idéias é problemática, pois o que tornaria plausível esse uso seria o fato de as idéias terem efetivamente uma realidade objetiva, isto é, um grau de perfeição.

Como explicar, então, o recurso ao princípio de causalidade? Diz Landim:

(...) ele não é utilizado para demonstrar que as coisas exteriores existem, mas tendo sido especificadas as entidades exteriores que poderiam explicar a passividade da consciência sensível (os corpos e Deus) procura-se, então, determinar se essas entidades seriam causa eminente ou formal dessa passividade. O uso do princípio de causalidade visa, portanto, determinar a proporção de perfeição entre a consciência sensível passiva e a natureza das entidades, já conhecidas como realidades externas, que poderiam ser causa dessa passividade.⁶⁰

Sendo assim, podemos agora nos deter mais especificamente no conceito de falsidade material.

⁶⁰ LANDIM FILHO, R. Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes: análise da crítica de Kant a Descartes no IV Paralogismo da Razão Pura da CRP [A]. *Analytica*, v. 2, n. 2, 1997, pp. 153-155.

3.2 A natureza materialmente falsa das idéias sensíveis

O conceito de falsidade material referido por Descartes na Terceira Meditação tem nas objeções de Arnauld uma recepção cética. O teólogo parte do exemplo da idéia de frio e procura considerar o que seria a sua realidade objetiva, a saber, o “frio mesmo, enquanto existe objetivamente no intelecto” (AT, VII, 206). Se Descartes alega que o frio pode, ao contrário, ser uma privação do calor, cabe ao juízo decidir se a idéia do frio representa o frio mesmo ou a privação do calor. Neste caso, a falsidade só pode ser encontrada no juízo, com o que Arnauld acusa Descartes de confundir a idéia. Na base desta acusação, portanto, está o fato de que, para Arnauld, a idéia em si mesma não pode ser falsa, sob pena de abalar os princípios do próprio Descartes, como aquele segundo o qual do nada nada procede. Assim, segundo Arnauld, a idéia enquanto “existência objetiva positiva” não pode, como quer Descartes, ser derivada do nada (AT, VII, 207), nem porquanto ser falsa.

A primeira reação de Descartes não é justificar-se, mas justificar a crítica de Arnauld pelo fato de que este toma as idéias “formalmente” e, com isso, Descartes torna esta crítica ao mesmo tempo legítima e limitada. Legítima porque em algum sentido é certo dizer que as idéias em si mesmas não podem ser falsas, a saber, enquanto tomadas “formalmente”. E limitada porque resguarda a possibilidade de que as idéias sejam falsas em si mesmas, mas certamente não enquanto tomadas “formalmente”.

Mas o que quer dizer “formalmente”? Trata-se do aspecto segundo o qual as idéias são “formas”, por oposição tanto à matéria das próprias idéias, que é o pensamento, quanto à matéria das próprias coisas: “Pelo nome de *idéia*, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. (...)” (AT, IX, 124). Nos termos cartesianos da Exposição Geométrica, podemos identificar a matéria das idéias na primeira definição, que é a de pensamento: “Pelo nome de *pensamento*, compreendo 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, IX, 124), e a matéria das próprias coisas na quarta definição:

As mesmas coisas são ditas estarem *formalmente* nos objetos das idéias, quando estão neles tais como as concebemos; e são ditas estarem neles *eminente*, quando, na verdade, não estão aí, como tais, mas são tão

grandes, que podem suprir essa carência com a excelência delas. (AT, IX, 125).

Quanto à matéria das idéias, Descartes e Arnauld estão de acordo que ela não pode encerrar nenhuma falsidade (Cf. AT, VII, 206; AT, VII, 232). Quanto à matéria das próprias coisas, os filósofos concordam também que sua falsidade ou verdade depende do juízo, daí a acusação de Arnauld de que haveria uma confusão entre idéia e juízo, por um lado, e a distinção cartesiana entre falsidade material e falsidade formal (de modo que a primeira se encontra na idéia e a segunda no juízo), por outro.

A discussão é circunscrita, portanto, às próprias idéias. Pois se, nos termos da Exposição Geométrica, a falsidade é afastada daquilo que é definido pelas definições I e IV, ou seja, da realidade formal das idéias e da realidade formal das coisas, restam ainda as definições II e III, respectivamente de idéia e de realidade objetiva. Todavia, na medida em que há uma independência lógico-conceitual entre ambas as definições, a questão sobre se toda idéia tem realidade objetiva mostra-se ambígua. Esta independência lógico-conceitual, não por acaso, é refletida pela querela em torno da realidade objetiva das idéias materialmente falsas, isto é, a julgar pelo exemplo do frio, das idéias sensíveis.

A objeção de Arnauld se mostra bastante apoiada nisto que existe objetivamente enquanto existe objetivamente. Mas, diante disso, Descartes acautela-se e situa a discussão nas idéias tomadas formalmente para, na medida do possível, concordar com Arnauld que as idéias em si mesmas não são falsas: “Quando o senhor [Arnauld] diz que se o frio fosse meramente uma privação, não poderia haver uma idéia [de frio] que o representa como algo positivo, é óbvio que ele está meramente tratando da idéia tomada formalmente” (AT, VII, 232). Aí, Descartes parece posicionar-se quanto ao que torna uma idéia positiva, a saber, o caso em que aquilo de que ela é uma idéia não seja uma privação. Neste caso, com efeito, a idéia de frio representa o frio mesmo enquanto objetivamente. É neste sentido que a idéia é positiva, de uma positividade que lhe é devida sempre que tomada formalmente.

Procurando tornar mais direto o diálogo entre Descartes e Arnauld, Lilli Alanen afirma que, “Pela idéia tomada formalmente, Descartes entende o que alhures entende por idéia tomada objetivamente”⁶¹. No entanto, a comentadora admite que enquanto forma a idéia não pode ser falsa, o que pelo mesmo ato isenta a realidade objetiva de falsidade. Ora, como tampouco é materialmente (enquanto modos da substância pensante) que as

⁶¹ ALANEN, L. “Une certaine fausseté matérielle: Descartes et Arnauld sur l’origine de l’erreur dans la perception sensorielle”. In: Descartes, objecter et répondre. Org. de J.-M. Beyssade, J.-L. Marion e L. Levy. Paris, PUF, 1994, p. 219.

idéias podem ser falsas, Alanen se pergunta: “O que é, então, na idéia, que não é nem sua matéria, nem sua forma, que dá matéria a erro e constitui propriamente uma falsidade material?”⁶²

É aí que Descartes começa a se distanciar de Arnauld. Se até aqui a crítica do objeto é legítima, a partir de então Descartes procura mostrar o quanto ela é limitada. Ou seja, se até então Descartes mantém sua tese de que as idéias em si mesmas não podem ser falsas, a partir daí ele procura ir além de Arnauld para mostrar em que medida esta regra admite uma exceção, isto é, como, em um caso especial, as idéias podem ser falsas. Definir os limites da crítica de Arnauld é, portanto, considerar o sentido desta falsidade.

Ora, se em princípio Descartes parece admitir que, se o frio **fosse** uma privação, não poderia haver uma idéia positiva de frio, em um segundo momento ele afirma que, independente do que o frio seja, “não tenho neste ponto uma idéia diferente dele; antes, ela permanece em mim a mesma que sempre tive” (AT, VII, 232). Como adverte Jean-Marie Beyssade, trata-se aí de uma questão de Teoria do Conhecimento ou de Metafísica, e não de Física.⁶³ Ou seja, não é possível, como quer Arnauld, ter ou bem uma idéia de frio ou bem uma idéia de privação, porque já não é possível medir a positividade de uma idéia a partir da positividade daquilo que ela representa, mas é por ser consciente disso que Arnauld se pergunta, não pelo que é representado na idéia, mas pelo que esta exhibe no intelecto: “Finalmente, o que esta idéia de frio, que você diz que é materialmente falsa, exhibe à sua mente? Uma privação? Então ela é verdadeira. Um ser positivo? Então ela não é a idéia do frio” (AT, VII, 207).

Note-se que, nesta passagem, Arnauld parte da hipótese de que o frio em si mesmo é uma privação, de modo que, neste caso, sua idéia seria ainda a idéia positiva de um ser negativo, mas jamais uma idéia negativa. O mesmo vale para o caso de o frio consistir em um ser positivo, mas que sua idéia seja positiva já não depende, para Arnauld, exclusivamente desta última hipótese.

Arnauld reconhece a impossibilidade de se medir as idéias pelas coisas e propõe medir as coisas pelas idéias, isto é, que se chegue às causas através dos efeitos, como acontece com a idéia de Deus. Ou seja, ele propõe que se parta da realidade objetiva da idéia de frio para investigar a sua realidade formal. O máximo que poderia acontecer é a constatação de que sua realidade formal não é necessariamente o frio mesmo, mas pode ser

⁶² Idem, *ibidem*, p. 220.

⁶³ BEYSSADE, J.-M. *Sensation et idée: le patron rude. De Descartes à Arnauld*. In: ____ *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. Éditions du Seuil, 2001, p. 156.

a realidade formal da substância pensante, como ocorre no caso das idéias fictícias. Tudo isso, se não é explicitamente proposto por Arnauld, ao menos fica claro pelo alcance que ele dá às conseqüências da falsidade material, já que, uma vez admitida, ela poderia ser encontrada, segundo Arnauld, inclusive na idéia de Deus, ao invés de se encontrar apenas formalmente no juízo que alguns idólatras fazem sobre esta idéia.

No entanto, não é possível considerar a idéia de frio a fim de descobrir o que ela representa de fato, como seria o caso do frio mesmo, ou ao menos o que ela representa de direito, como seria o caso de uma privação do calor ou, em última análise, da própria substância pensante. Pode-se, contudo, manter a substância pensante como sua autora, já não na medida em que é um ser, mas na medida em que é um nada, o que basta para o contexto da prova da existência de Deus, mas fere, segundo Arnauld, o princípio segundo o qual do nada nada procede.

Ora, se a dúvida hiperbólica veta o caminho das coisas para as idéias, permite o caminho de volta de certas idéias para as coisas, mas também este caminho está vetado às idéias sensíveis, e disso Arnauld já não está consciente em sua crítica. Uma vez postos em dúvida os preconceitos da juventude em relação a Deus e ao frio, é possível voltar à crença em Deus, mas não à crença de que o frio seja algo em si mesmo. Assim, quer se tome o frio como algo em si mesmo ou como uma privação, a sua idéia representa sempre uma terceira coisa: “uma certa sensação não tendo nenhuma existência fora do intelecto” (AT, VII, 233).

Resta saber o que veta às idéias sensíveis este caminho de volta às coisas mesmas, isto é, às suas supostas realidades formais. Quanto a este ponto, Michelle Beyssade admite que seja tentador negar a realidade objetiva das idéias materialmente falsas⁶⁴, embora não ceda a esta tentação. A questão surge diante da ambigüidade da seguinte passagem: “a única razão para que eu chame esta idéia materialmente falsa é que, sendo obscura e confusa, eu não poderia determinar se, sim ou não, ela me exhibe alguma coisa que seja positiva fora de minha sensação” (AT, VII, 233)⁶⁵.

A partir desta formulação, é inevitável a pergunta sobre “se a interrogação se refere ao fato de representar ou ao caráter positivo do que é representado”, numa palavra, se as idéias falsas são falsas idéias⁶⁶. A isto, Michelle Beyssade responde negativamente, pois neste caso as idéias (materialmente) falsas passariam por simples afecções, ao passo que na

⁶⁴ BEYSSADE, M. “Réponse à Lilli Alanen et à Raul Landim sur la fausseté matérielle”. In: Descartes, objecter et répondre. Org. de J.-M. Beyssade, J.-L. Marion e L. Levy. Paris, PUF, 1994, p. 242.

⁶⁵ Tradução adaptada a partir da tradução de Michelle Beyssade para o texto latino, cf. *ibidem.*, p. 243.

⁶⁶ Idem, *ibidem.*, p. 243.

verdade elas não deixam de ter um caráter representativo. Assim, não é uma falta de caráter representativo que dá ocasião para erro no juízo, mas uma indecisão sobre o caráter positivo do que de fato é representado: “a interrogação se referia ao caráter positivo ou não do que é representado, e não ao fato de representar ou não representar”⁶⁷.

Tal interpretação, sem dúvida, dá um alcance maior à crítica de Arnauld, na medida em que sua pergunta sobre “qual é a causa deste ser objetivo positivo” (AT, VII, 207) não é, deste ponto de vista, ingênua. No entanto, esta mesma interpretação parece tornar a resposta de Descartes insuficiente: “não se deve perguntar qual é a causa que causa esta idéia materialmente falsa, já que eu não estou declarando que esta idéia materialmente falsa é causada por algum ser positivo...” (AT, VII, 234). Ora, se a realidade objetiva é um ser (definição III), e se não há ser do qual não se possa perguntar a causa (Axioma I), por que não se deve perguntar pela causa da realidade objetiva da idéia materialmente falsa?

Assim, uma interpretação que, ao contrário, não confere realidade objetiva às idéias sensíveis torna Descartes imune a Arnauld pelo fato de que, sem realidade objetiva, não há causa pela qual se perguntar e, por isso, está fora de cogitação escolher entre algo positivo e uma privação: “Assim eu tenho ocasião para julgar que se trata de algo positivo, embora **talvez** se trate meramente de uma privação” (AT, VII, 234). Neste caso, e se não for uma privação? Ao que tudo indica, nem por isso o juízo será menos falso. Os intérpretes desta linha não podem negar, entretanto, uma referência da sensação a algo exterior, sobretudo porque, na Sexta Meditação, Descartes atesta uma relação, por exemplo, entre o fogo e o calor (Cf. AT, IX, 66). Assim Margaret Wilson fala em caráter representativo sem realidade objetiva⁶⁸ e Raul Landim distingue entre função referencial e função representativa⁶⁹. Pode-se dizer que nestes casos o fogo não transmite nada ao calor, o que parece aproximar este sentimento das meras afecções ou vontades, como medo e desejo. Por isso Michelle Beyssade não hesita em reconhecer no sentimento algo mais do que nas afecções ou vontades, até porque Descartes diz que nestas últimas não pode haver erro (Cf. AT, IX, 29). Este algo mais é “um mínimo de realidade objetiva”⁷⁰, apontado também por Lilli Alanen.

Mas este mínimo de realidade objetiva não pode ser, sem mais, admitido em idéias ditas obscuras e confusas, que dão matéria para juízos falsos, ao menos não pela análise

⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 243.

⁶⁸ WILSON, M. Descartes. Londres e Nova York: Routledge, 1996, p. 111.

⁶⁹ LANDIM FILHO, R. “Idée et représentation”. In: Descartes, objecter et répondre. Org. de J.-M. Beyssade, J.-L. Marion e L. Levy. Paris: PUF, 1994, p. 201.

⁷⁰ BEYSSADE, M. *op. Cit.*, p. 245.

que Alanen faz da resposta a Arnauld, segundo a qual não há falsidade na realidade objetiva. Assim, não é nem na ausência de realidade objetiva, como Landim e Wilson, nem na própria realidade objetiva, como sugere Michelle Beyssade, que Lilli Alanen situa a falsidade material da sensação, ou melhor, da percepção sensorial. Apoiada nas *Sextas Respostas*, a comentadora nota que as sensações em si mesmas não podem ser falsas e afasta, ao contrário de Michelle Beyssade, a falsidade material apenas para as idéias complexas⁷¹. A consequência disso é que há “um falso juízo incluso no coração mesmo da idéia confusa”⁷², tal como sugerido pela passagem em que Descartes diz que “freqüentemente acontece no caso de idéias obscuras e confusas (e aquelas de calor e frio devem ser numeradas entre elas) que elas se refiram a algo outro que aquilo de que elas realmente são idéias” (AT, VII, 233).

Portanto, Alanen pode dizer que é antes na confusão do que numa ausência de realidade objetiva que está a matéria para erro da idéia materialmente falsa⁷³, mas não podemos deixar de notar aqui que sua interpretação dá um alcance ainda maior, senão total, à crítica de Arnauld.

Entretanto, se Lilli Alanen circunscreve o erro ao juízo “enterrado”⁷⁴ na idéia falsa, então em princípio ela não refuta, como Michelle Beyssade, a tese segundo a qual as idéias falsas carecem de realidade objetiva, mas no máximo a torna prescindível. Contudo, ao tornar esta tese prescindível, ela pode assumir a tese contrária para justificar a distinção entre os sentimentos, por exemplo, entre o frio e o calor, o calor e a dor etc.

por menos realidade objetiva que estas idéias representem, elas apresentam o bastante para ter uma função e valor cognitivo importante: aquele de advertir o espírito da presença dos corpos, particularmente daquele ao qual ele está unido, de suas necessidades e das diferentes formas com as quais os outros corpos o afetam⁷⁵

Mesmo assim, é questionável que uma distinção interna aos pensamentos exija uma realidade objetiva, basta atentar para o fato de que as paixões, sendo destituídas de realidade objetiva, também se distinguem entre si. Ademais, se as idéias claras e distintas se distinguem por graus de realidade objetiva, os quais permitem distinguir Deus das substâncias finitas e estas dos acidentes (Cf. AT, IX, 31-32), as idéias obscuras e confusas

⁷¹ ALANEN, L. *op. cit.*, p. 225.

⁷² Idem, *ibidem*, p. 225.

⁷³ Idem, *ibidem*, p. 223.

⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 219.

⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 230.

parecem ter todas o mesmo grau. Assim, a sede do hidrópico enquanto tal tem a mesma função e portanto a mesma realidade objetiva da sede de uma pessoa normal. Com efeito, segundo a interpretação de Lilli Alanen, o grau de falsidade material de uma idéia é pautado, não por sua realidade objetiva, mas pelo “número de falsos juízos que ela implica”⁷⁶, e com isso a realidade objetiva das idéias sensíveis torna-se novamente, no mínimo, prescindível. Ao contrário, numa interpretação que assume esta tese sem recorrência ao juízo para justificar a falsidade material, como é o caso de Michelle Beyssade, esta falsidade seria diretamente proporcional à realidade objetiva das idéias sensíveis. E se Michelle Beyssade não fala em graus de falsidade material, também não diz nada que o impeça. Mais do que isto, se é verdade que Descartes fala em graus de falsidade material, como quer Lilli Alanen, mas isto não se deve ao juízo, como podemos corrigir a partir de Michelle Beyssade, então é possível falar em graus de realidade objetiva das idéias sensíveis. Neste caso, por exemplo, a sede do hidrópico possuiria menos realidade objetiva do que a dos outros.

Neste sentido, portanto, obscuridade e confusão não estariam em oposição a clareza e distinção, mas seriam apenas o menor grau destas. A diferença entre os dois planos seria, pois, não de natureza, mas de grau. Deste ponto de vista, pode-se traçar entre as afecções e as idéias sensíveis uma distinção ontológica a partir da ausência e da presença de realidade objetiva, respectivamente, a mesma distinção que os intérpretes da outra linha deslocam para o limiar entre as idéias sensíveis e as outras idéias. Distinção ontológica porque se trata de uma distinção mais forte do que a modal. Isto é, se a distinção entre os gêneros de pensamento (no caso: afecções, sensações e representações) é modal, a distinção ontológica em questão permite distribuir estes gêneros em duas classes mais gerais: a objetividade e a subjetividade.

Com efeito, Margaret Wilson reserva para as afecções e as idéias sensíveis uma distinção que não é ontológica: “Uma distinção fenomenológica deste tipo em questão realmente existe, eu penso, entre prazeres e dores de um lado, e as restantes percepções sensíveis que Descartes discute, de outro”⁷⁷.

É verdade que Wilson não parece contrapor, a esta distinção fenomenológica, propriamente uma distinção ontológica entre as idéias sensíveis e as outras idéias. Antes, entre estas é difícil até mesmo uma distinção do “tipo em questão” referido, dificuldade oriunda dos preconceitos da juventude e que é, no fim das contas, a responsável pelos

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 223.

⁷⁷ WILSON, M. *op. cit.*, p. 119.

juízos falsos, o que explica, em última instância, a falsidade material. Mesmo assim, assumir que certas idéias não possuem realidade objetiva é de certa forma, justamente, distingui-las ontologicamente das outras.

Não obstante, uma distinção ontológica mais explícita entre as idéias pode ser encontrada em Landim. Sem chegar a defender a união entre corpo e alma como substância, o comentador afirma que ela pode ser o sujeito de atribuição das idéias sensíveis: “Com efeito, se a noção de sujeito de atribuição é uma das características da noção de substância, isto é, se toda substância é sujeito de atribuição, nem todo sujeito deve ser necessariamente uma substância”⁷⁸, o que permite considerar as idéias sensíveis como atos da união mesmo sem considerá-las como modos desta⁷⁹.

Tais atos têm uma legitimidade assegurada, do ponto de vista do sistema constituído, que concorre com a legitimidade dos atos representativos da substância pensante, assegurados desde a gênese do sistema. Ou seja, à clareza e distinção das idéias intelectuais se opõe a clareza e distinção das idéias sensíveis. Como consequência última, Landim chama atenção para o fato de que o dualismo ontológico entre alma e corpo tem como contrapartida um dualismo epistêmico⁸⁰ entre a alma e a união. Ora, podemos dizer que a realidade objetiva é, no mínimo, um índice deste dualismo, conforme sua presença ou ausência. Neste sentido, resta a Landim uma distinção no plano da subjetividade, a qual em último caso podemos tomar emprestada a Margaret Wilson.

Portanto, se com Michelle Beyssade e Lilli Alanen é possível trazer as sensações para a objetividade, com Wilson e Landim é possível levá-las para a subjetividade. Em todo caso, isto só confirma o limbo que elas ocupam no sistema cartesiano, pelo menos até segunda ordem.

Ora, independente de como se interprete as idéias sensíveis, algum conceito de realidade objetiva está sempre pressuposto, nem que seja para dizer que elas não a possuem. Mas, dependendo de como se as interprete, o conceito de realidade objetiva que se desvela assume contornos distintos. Antes de qualquer comentador, o primeiro a conferir realidade objetiva a tais idéias é Arnauld, ainda que de uma forma mais ou menos ingênua. Todavia, Arnauld o faz de uma maneira crítica. Sua objeção consiste, basicamente, em apontar uma incompatibilidade entre realidade objetiva e falsidade

⁷⁸ LANDIM FILHO, R. “A referência do dêitico ‘eu’ na gênese do sistema cartesiano: a *res cogitans* ou o homem?” In: *Analytica*, vol. 1, n.º. 2, 1994, p. 56.

⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 60.

⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 65.

material. Se Descartes é bem sucedido em sua resposta, não é em nenhum momento colocando em dúvida o raciocínio que leva Arnauld a esta incompatibilidade:

Mas o distinto senhor pergunta o que é que me é mostrado por esta idéia de frio, que eu disse ser materialmente falsa. Ele diz: se ela mostra uma privação, então é verdadeira; se ela mostra um ser positivo, então não é a idéia de frio. Muito correto. Todavia... (AT, VII, 234).

Assim, a resposta de Descartes deve se apoiar em pelo menos um dos elementos do raciocínio de Arnauld, seja na realidade objetiva, seja na falsidade material. Na pior das hipóteses, em ambas.

Por realidade objetiva Arnauld entende a coisa mesma enquanto existe objetivamente, seja Deus ou o frio. Por falsidade material Arnauld entende uma distorção da falsidade formal. Assim, a incompatibilidade por ele apontada toma o conceito de realidade objetiva em detrimento do conceito de falsidade material. Os comentadores que interpretam falsidade material como ausência de realidade objetiva resolvem o problema fazendo exatamente o contrário, isto é, tomando a falsidade material em detrimento da realidade objetiva. Com isso, não resolvem a incompatibilidade em questão. Antes, subscrevem-na e mostram que Descartes não a força, o que não deixa de ser uma estratégia, não para responder às críticas de Arnauld, mas para evitá-las “*a priori*”.

Neste sentido, pode-se dizer que se a idéia de frio **tivesse** realidade objetiva, ela seria o frio mesmo enquanto existe objetivamente. Mas Descartes diz que a idéia **de** frio não é a idéia **do** frio, pelo que se conclui que ela não tem realidade objetiva. Mas não é isso o que Descartes diz, explicitamente ele prefere falar do frio mesmo a partir da privação, cuja idéia não é o frio mesmo objetivamente, mas uma sensação. A uma definição negativa se segue, pois, outra positiva, porém redundante. Que esta sensação não tenha existência fora do intelecto, também, prova apenas que ela não corresponde a uma realidade formal. Entretanto, se a realidade objetiva é a coisa mesma enquanto existe objetivamente, então, sem a coisa mesma, não há nada que exista objetivamente. Esta é, portanto, a noção de realidade objetiva pressuposta por esta interpretação.

As interpretações contrárias só se impõem na medida em que sacrificam este pressuposto, em Michelle Beyssade mais do que em Lilli Alanen. Esta, no entanto, coloca o peso da questão todo sobre o juízo. Ou seja, confere razão a Arnauld tanto no que tange à realidade objetiva quanto no que tange à sua crítica de distorção. Neste sentido, Alanen não trata a falsidade material menos ceticamente do que Arnauld. Pois, com efeito, quanto mais

este acolhe o conceito de realidade objetiva, tanto menos acolhe o de falsidade material, daí que se deva ou bem negá-la ou bem aceitá-la em bloco, para Deus e para o frio, o que o leva a negá-la. Em última instância, pois, a interpretação de Lilli Alanen não só não coloca Descartes em oposição direta com Arnauld como mal o deixa escapar das críticas deste.

Uma oposição direta entre os filósofos pode ser encontrada em Michelle Beyssade, para quem a realidade objetiva possui decerto um conceito mais amplo, na medida em que se aplica a um maior número de idéias. Neste caso, a realidade objetiva não pode ser identificada de imediato com a coisa mesma enquanto existe objetivamente, pois a idéia materialmente falsa seria justamente uma exceção a esta definição. Uma interpretação como esta, então, deve responder à pergunta sobre o que é a realidade objetiva. Mas, inversamente, esta interpretação pode ser refutada em razão da mesma pergunta, desde que a resposta identifique suficientemente a realidade objetiva com a coisa mesma enquanto existe objetivamente.

Assim, tudo indica que, qualquer que seja a distinção entre realidade objetiva e realidade formal, tomadas em abstrato, ela não é a mesma em relação à realidade formal da idéia e à realidade formal da coisa, mas implica uma distinção de razão por um lado e uma distinção real por outro, pois uma dupla distinção real elevaria a realidade objetiva, como de certa forma faz Villoro, ao estatuto de uma terceira realidade formal, e uma única distinção real acabaria por operar uma divisão entre dois aspectos no seio da própria realidade objetiva.

Neste caso, se pudermos dizer que a distinção entre a realidade formal da idéia e a sua realidade objetiva é uma distinção de razão, temos que admitir que a distinção entre a realidade objetiva como coisa mesma enquanto existe objetivamente e a realidade formal desta coisa mesma é uma distinção real. Inversamente, se dissermos que a distinção entre as duas realidades da idéia é uma distinção real, então a distinção entre a coisa mesma enquanto existe objetivamente e a coisa mesma enquanto existe formalmente é que é de razão, a menos que pudséssemos encontrar em Descartes uma alternativa a tais distinções.

Ora, na letra de Descartes, é preciso admitir que a realidade objetiva se identifica de fato com a coisa mesma enquanto existe objetivamente. No entanto, trata-se de saber se, de direito, esta identificação remete à realidade formal da idéia ou à realidade formal da coisa. Se remeter à idéia em detrimento da “coisa mesma”, então a realidade objetiva não se identifica a esta coisa mesma, ao menos não no espírito da filosofia de Descartes, o que nos levaria a dar razão àqueles que conciliam realidade objetiva e falsidade material. Mas, se tal identificação entre realidade objetiva e coisa mesma enquanto existe objetivamente

encontra sua razão de ser na própria coisa, como que à revelia da idéia, então, no espírito da filosofia cartesiana, a realidade objetiva se identifica à “coisa mesma”, denegando tal realidade às idéias materialmente falsas.

3.3 Realidade formal e causa formal

Na Exposição Geométrica, Descartes procura apresentar a sua filosofia primeira de maneira axiomática. Neste contexto, a formulação mais geral de um princípio de causalidade aparece já no primeiro axioma: “Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe...” (AT, IX, 127). Diante desta formulação, não fica claro qual o alcance deste princípio. Pois, com ele, Descartes pode estar dizendo que toda coisa deve exigir uma causa ou que toda pergunta sobre a causa de uma coisa deve exigir uma resposta. Quer dizer, nesta segunda hipótese, o acesso a um princípio extrínseco ao pensamento estaria vedado e, portanto, o princípio de causalidade não seria um princípio das coisas mesmas, mas no máximo um princípio segundo o qual estas coisas, abstração feita de sua consideração em si mesmas, seriam entendidas. Em poucas palavras, não é claro se, para Descartes, o princípio de causalidade é um princípio da realidade e, com isso, também do pensamento, ou se é apenas um princípio do pensamento, vale dizer, um princípio de inteligibilidade.

A opção por uma destas duas hipóteses é reclamada com mais força à medida que consideramos as formulações mais específicas do mesmo princípio. Com efeito, nas *Meditações*, a noção de causalidade surge juntamente com a exigência de que o efeito não tenha mais realidade do que a causa: “deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito” (AT, IX, 32). Aí, Descartes introduz a noção de causa formal, a saber, aquela em que há “tanta realidade” quanto no efeito, e, através daquele “ao menos”, a noção de causa eminente, qual seja, aquela em que há mais realidade que no efeito.

Tais noções reaparecem, na Exposição Geométrica, sob a forma do axioma IV: “Toda realidade ou perfeição que existe numa coisa encontra-se formal, ou eminentemente, na sua causa primeira e total” (AT, IX, 128). É desta formulação que Descartes pretende derivar, tanto nas *Meditações* quanto na Exposição Geométrica, a relação entre idéia e coisa ou, em termos cartesianos, entre realidade objetiva e realidade formal. Mais precisamente, trata-se de estabelecer uma relação entre a realidade objetiva da idéia e a realidade formal da coisa.

Sabemos que, para Descartes, a idéia possui duas realidades: uma realidade formal, na medida em que é um modo da substância pensante, e uma realidade objetiva, na medida em que é como uma imagem de coisa. Descartes quer saber se, partindo disto que é “como

uma imagem de coisa”, pode chegar a uma coisa propriamente dita, quer dizer, a uma realidade formal, não mais a realidade formal da idéia, mas a da coisa. Sabemos também que é por esta ocasião que Descartes obtém sua prova *a posteriori* da existência de Deus, remetendo a realidade objetiva presente na idéia de substância infinita à realidade formal desta substância infinita, após perceber que a realidade formal da substância pensante, bem como a de seus modos, não podem cumprir este papel, em razão de sua finitude.

Não obstante, devemos perguntar: com que direito Descartes remete a realidade objetiva das idéias à realidade formal de alguma coisa, qualquer que seja? Na argumentação que precede a prova da existência de Deus, Descartes afirma que “a idéia do calor, ou da pedra, não pode estar em mim se não tiver sido aí colocada por alguma causa” (AT, IX, 32). Isto porque, para Descartes, a realidade objetiva da idéia é enquanto tal alguma coisa e, dado que toda coisa exige uma causa, a realidade objetiva da idéia também o exige. É plausível, portanto, que se exija uma causa para a realidade objetiva da idéia. Mas que causa? Diz Descartes: “uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente” (AT, IX, 128).

Convém perguntarmos aqui: o que Descartes entende por ‘formalmente’? Trata-se de uma realidade formal, como indica a oposição a ‘objetivamente’, ou de uma causa formal, como indica a justaposição com ‘eminente’? A julgar pelo fato de que ‘formal, ou eminentemente’ se opõem a ‘só objetivamente’, parece se tratar de uma realidade formal, a qual pode ser tanto uma causa formal quanto uma causa eminente. Descartes parece, senão confundir, ao menos fazer coincidirem as duas noções de formalidade aí envolvidas. O mesmo ocorre na definição IV:

As mesmas coisas são ditas estarem *formalmente* nos objetos das idéias, quando estão neles tais como as concebemos; e são ditas estarem neles *eminente*, quando, na verdade, não estão aí, como tais, mas são tão grandes, que podem suprir essa carência com a excelência delas. (AT, IX, 125)

Esta definição, que sucede a de realidade objetiva, pode ser facilmente tomada como a de realidade formal. Entretanto, o termo ‘objeto’ resguarda aí uma ambigüidade que nos permite ver nesta definição a mesma indecisão que notamos no axioma V. Pois, se tomamos ‘objeto’ como o simples conteúdo da idéia, podemos assumir que aquilo que se encontra objetivamente em uma idéia pode se encontrar formalmente em outra idéia, e não necessariamente em uma coisa. Mais do que isto, pode se encontrar também eminentemente em outra idéia, desde que esta tenha um grau maior de realidade objetiva.

Assim, não é um apelo a uma causa eminente que garante a passagem a uma realidade formal. Além disso, esta passagem tampouco implica um apelo a uma causa eminente, já que em nenhum momento Descartes afirma que a realidade formal, tomada em abstrato, tem mais realidade do que a realidade objetiva, também tomada em abstrato. Ao contrário, elas podem ter o mesmo grau de realidade: “a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra; ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva” (AT, IX, 32-33).

Isto obviamente não quer dizer que não haja diferença entre realidade objetiva e realidade formal, mas apenas que, se esta diferença não é de grau, ela é de natureza. Não obstante, há graus de realidade objetiva e, paralelamente, graus de realidade formal, de modo que o acesso a estes últimos deve ser por assim dizer transversal. Aparentemente, este acesso é possível, mas não necessário, e assim temos, em aparência, o problema da possibilidade da regressão ao infinito nonexo causal entre as idéias, na medida em que esta regressão não parece contraditória. Ou seja, uma idéia poderia sempre ter como causa formal ou eminente outra idéia. Sabemos muito bem, entretanto, que Descartes não admite isso.

Uma solução a este problema poderia ser dada pela admissão de que o princípio de causalidade é um princípio de inteligibilidade. Assim, à pergunta sobre qual a causa pela qual a realidade objetiva existe, não se pode responder que esta causa é sempre outra realidade objetiva. Certamente, dada uma realidade objetiva, podemos dizer que sua causa próxima é outra realidade objetiva, mas com isso não estamos dizendo ainda qual a causa pela qual ela existe. Quer dizer, se a pergunta sobre a causa da realidade objetiva é válida para toda e qualquer realidade objetiva, e a resposta a esta pergunta é outra realidade objetiva, então a pergunta continua sem resposta, sendo apenas adiada. Por certo, tal resposta não está necessariamente errada, porém renova a pergunta e, se isto vai ao infinito, a pergunta permanece sem resposta.

Sob esta ótica, podemos dizer que Descartes aventou a hipótese de que a realidade objetiva tivesse sempre outra realidade objetiva como causa, mas teve que abandoná-la pelo fato de que ela levaria a uma regressão ao infinito. Em seguida, abordou a hipótese de uma realidade formal como causa absoluta das realidades objetivas e, não encontrando aí nenhum problema, optou por esta hipótese em detrimento da primeira. Descartes, assim, não teria optado por esta última hipótese porque teria razões para optar, mas porque não teria razões para não optar, ao passo que teria boas razões para não optar pela primeira.

Ora, como não há uma terceira hipótese, Descartes seria então levado a postular a ligação necessária entre realidade objetiva e realidade formal. Em outras palavras, Descartes raciocinaria por absurdo, afirmando, entre duas teses contraditórias, a verdade de uma pela negação da outra. Assim, haveria uma espécie de princípio de não-regressão ao infinito envolvido no raciocínio de Descartes, o qual encontraria guarida no princípio de inteligibilidade.

Mas será mesmo que Descartes não teria razões sólidas para tomar o caminho que toma? Será mesmo que ele o toma apenas por não ter razões para não tomá-lo? Podemos vislumbrar uma solução alternativa na passagem já citada acima: “a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra; ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva” (AT, IX, 32-33).

A referência a “alguma causa” aí é uma referência a uma causa absoluta, já bem antes de Descartes dizer que as realidades objetivas podem ser no máximo causas relativas, isto é, não podem deixar de ser efeitos, e efeitos de uma realidade formal, ao menos em última análise. Embora a referência explícita à questão da regressão ao infinito esteja mais para o fim do parágrafo, a solução cartesiana está, implicitamente, mais para o começo. Conforme o parágrafo avança, a argumentação envereda para a relação entre ser e causa. Assim, na medida em que é um ser, a realidade objetiva parece implicar uma regressão ao infinito na causalidade entre as idéias. Entretanto, com isso esquecemos outro aspecto relevante da realidade objetiva: antes de ser considerada como ser (imperfeito), ela já é considerada um princípio de diferença entre as idéias.

No parágrafo 15, o mérito desta diferenciação recai todo sobre a realidade objetiva: “considerando-as [as idéias] como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si” (AT, IX, 31). Embora não haja aí o emprego do termo “realidade objetiva”, trata-se das idéias “como imagens”. Ademais, o termo surge, pela primeira vez nas *Meditações*, nas linhas que se seguem imediatamente à passagem que acabamos de citar, e surge justamente para reclamar o mérito pela sua capacidade de diferenciação das idéias: “Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva...” (AT, IX, 31-32).

Ora, no parágrafo 17, Descartes retoma esta capacidade da realidade objetiva: “a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra...”. A diferença é que, agora, a realidade objetiva não leva todo o mérito sozinha, mas o divide

com a realidade formal: “ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal...”. Decerto, não se trata da realidade formal da idéia, a qual é incapaz de diferenciar as idéias entre si, mas apenas as distingue modalmente, por exemplo, das sensações e das paixões. Trata-se da realidade formal da coisa, de alguma coisa, que é a causa que permite tomar uma realidade objetiva “de preferência” a outra.

Portanto, se o princípio de diferença entre as idéias é a realidade objetiva, o princípio de diferença entre as realidades objetivas é a realidade formal (da coisa). Isto explica porque, no fim do parágrafo 17, Descartes afasta tão rapidamente a regressão das idéias ao infinito: porque a realidade formal aparece desde o início como o princípio mais geral de diferença das realidades objetivas. A argumentação que tem lugar ao longo deste intervalo serve para justificar que a idéia tenha uma causa, qualquer que seja. Por isso, somos levados a crer que pode ser desde uma causa absoluta (realidade formal) até infinitas causas relativas (realidades objetivas). Acontece, porém, que a única opção em jogo é a causa absoluta, a qual é apenas ratificada, sem necessariamente afastar as causas relativas, contanto que em número finito.

Ou seja, primeiro Descartes diz **qual** a causa (absoluta) da idéia, e só depois justifica **que** ela tenha uma (absoluta ou relativa), justificação que se dá pelo fato de que ela é um ser. Entretanto, a idéia não é apenas um ser, mas uma certa maneira de ser, um modo especial de ser, qual seja, objetivamente. Há várias maneiras de ser objetivamente: cada uma delas é uma realidade objetiva. Em cada caso, trata-se de uma realidade formal sendo objetivamente, de modo que o que é posto em dúvida, ou melhor, ainda não escapa à dúvida, é a sua maneira de ser formalmente.

Contudo, esta referência última à realidade formal não autoriza ainda, sem mais, um juízo de existência. Por uma questão de método, este juízo está suspenso, e a existência da maioria das realidades formais, sendo duvidosa, é tomada por falsa. É bem isso o que Descartes faz quando considera a substância pensante como possível causa de uma série de idéias: não quer dizer que ela as produz, mas que pode produzi-las. Estas mesmas idéias podem ser produzidas pelas coisas mesmas, já que é apenas a dúvida que transforma isto em contradição. De fato, onde Descartes prefere ver o falso, é muitas vezes o apenas duvidoso que está em jogo.

Assim, se uma certa evidência escapa a uma dúvida, Descartes procura uma dúvida mais radical para impugná-la. É esta dialética, composta por duas vozes, que rege ainda a Terceira Meditação. No parágrafo 17, cada realidade objetiva, com exceção daquelas que possam apontar para outra realidade objetiva, aponta para uma realidade formal específica,

tanto que são necessários os parágrafos 19, 20 e 21 para afastar cada uma destas realidades formais e colocar em seu lugar a realidade formal da substância pensante, o que se mostra impossível em relação à realidade formal de Deus. Em outras palavras, trata-se de afastar a causa formal de cada idéia e pôr em seu lugar uma causa eminente. Por exemplo, a idéia de extensão tem como causa formal um modo, um modo da substância extensa, mas pode ter como causa eminente uma substância, a substância pensante:

Quanto às outras qualidades de cujas idéias são compostas as coisas corporais, a saber, a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, é verdade que elas não estão formalmente em mim, posto que sou apenas uma coisa que pensa; mas, já que são somente certos modos da substância, e como que as vestes sob as quais a substância corporal nos aparece, e que sou, eu mesmo, uma substância, parece que elas podem estar contidas em mim eminentemente. (AT, IX, 35)

Desta maneira, se o que distingue as idéias entre si é, enquanto realidade formal, uma causa formal ou eminente, podemos dizer que o que distingue a idéia de extensão das outras pode ser desde um modo da extensão até uma substância pensante. Sabe-se apenas que há uma realidade formal que a distingue das outras idéias, mas não qual. Mas, se uma mesma realidade formal, a saber, a substância pensante, pode ser causa formal da idéia “que me representa a mim mesmo” (AT, IX, 34) e ao mesmo tempo causa eminente da idéia de extensão, então como se distinguem estas idéias, já que teriam a mesma causa?

Ora, na passagem aqui duplamente citada, constatamos que uma idéia se distingue das outras por uma realidade formal, que é a sua causa formal ou eminente. Devemos então nos colocar a seguinte pergunta: se há aí duas possibilidades de se distinguir a idéia, isto quer dizer que (i) ela se distingue ou bem por uma realidade formal que é a sua causa formal ou bem por outra que é a sua causa eminente; ou então que (ii) ela se distingue por uma única realidade formal, a qual pode ser tanto uma causa eminente quanto uma causa formal?

De um lado, enquanto causa eminente da idéia de extensão, a substância pensante se distingue da causa formal desta idéia, que seria um modo da extensão; de outro, enquanto causa formal da idéia de si, ela se distingue de si mesma como causa eminente da idéia de extensão. No primeiro caso, trata-se de uma realidade formal (substância pensante) se distinguindo de outra realidade formal (modo da extensão). No segundo, de uma realidade formal (substância pensante como causa formal) se distinguindo da mesma realidade formal (substância pensante como causa eminente).

Ora, como a existência de quaisquer outras realidades formais está posta em dúvida, a primeira distinção disponível é a da segunda hipótese. Ou seja, à parte a idéia de Deus, pode-se diferenciar a idéia de substância pensante de todas as outras idéias, na medida em que a substância pensante é causa formal daquela e causa eminente destas. É neste segundo nível de distinção que a primeira hipótese é requerida, na medida em que se deve explicar como se distinguem as idéias das quais a substância pensante pode ser igualmente causa eminente. Por exemplo, a idéia de extensão da idéia de figura.

Quando Descartes usa os termos “ao menos” e “tanta” para se referir à realidade formal e sua função na distinção das realidades objetivas, está fazendo abstração de toda realidade objetiva e de toda realidade formal. Isto não quer dizer que toda realidade objetiva possa se diferenciar por uma causa eminente, embora pudesse eventualmente se distinguir por uma causa formal. Antes, isto parece atestar que algumas realidades objetivas se distinguem por uma causa eminente, e outras se distinguem por uma causa formal. Ou melhor, que as mesmas realidades objetivas se distinguem em um nível por uma causa eminente e, em outro nível, por uma causa formal.

Assim, tanto a idéia de figura quanto a idéia de extensão se distinguem da idéia de substância pensante, na medida em que a própria substância pensante pode se reconhecer como causa eminente daquelas e como causa formal desta. É possível fazer esta distinção olhando apenas para si, mas, para distinguir a idéia de figura da idéia de extensão, é preciso uma causa na qual se encontra “tanta realidade formal” quanto cada uma destas idéias contém de realidade objetiva. A cláusula “ao menos” já não se aplica aqui. Podemos dizer que Descartes introduz este “ao menos” para contemplar um certo nível de “preferência” entre as idéias.

Não há dúvida de que o papel da causa eminente no contexto em questão é muito mais relevante do que o da causa formal. No fim das contas, é o nível mais raso de distinção que prevalece: de um lado, a idéia de substância pensante; de outro, todas as outras idéias. *A priori*, toda e qualquer idéia pode ter uma causa formal ou eminente; *a posteriori*, a idéia de substância pensante, “sobre a qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade” (AT, IX, 34), só pode ter uma causa formal. A dificuldade reside em saber se há alguma outra idéia que também só possa ter uma causa formal, o que excluiria o papel de causa eminente desempenhado aí pela substância pensante.

Até que se chegue à idéia de Deus, todas as idéias podem ser reduzidas à causalidade eminente da substância pensante, à diferença (no nível mais raso) daquela idéia que se reduz à causalidade formal desta substância.

No que diz respeito às idéias de substância e substância extensa, mesmo que admitamos que a substância pensante possa ser causa formal destas idéias, disso não se segue que ela seja a sua única causa formal possível, já que a sua causa formal pode ser a própria substância extensa ou até mesmo a substância infinita. Após a prova da existência de Deus, há então pelo menos três graus de idéias:

- a) Aquelas das quais a substância pensante pode ser causa eminente;
- b) Aquela da qual a substância pensante é causa formal;
- b') Aquelas das quais a substância pensante pode ser causa formal; e
- c) Aquela da qual a substância pensante não pode ser causa de modo algum.

Em outras palavras, aquilo que permite diferenciar os graus de realidade objetiva são os graus de realidade formal: a) modos; b) substâncias; e c) substância infinita. Esta distinção pode ser feita, a princípio, com base em qualquer realidade formal, e é levada a cabo com base na realidade formal da substância pensante, a qual permite uma distinção vertical entre as idéias, como que olhando ora abaixo ora acima de si, tanto que pode ascender à idéia de Deus.

...noto que ao meu pensamento não se apresenta somente uma idéia real e positiva de Deus, ou seja, de um ser soberanamente perfeito, mas também, por assim dizer, uma certa idéia negativa do nada, isto é, daquilo que está infinitamente distante de toda sorte de perfeição; e que sou como que um meio entre Deus e o nada... (AT, IX, 43).

Uma distinção horizontal entre as idéias de um mesmo grau de realidade objetiva deve se apoiar numa realidade formal que seja ao mesmo tempo causa formal, não apenas no sentido em que esta teria o mesmo grau de realidade que a realidade objetiva – o que é insuficiente, ainda que necessário –, mas no sentido em que a realidade formal seria semelhante à realidade objetiva. É o que sugere a definição de realidade/causa formal: “As mesmas coisas são ditas estarem *formalmente* nos objetos das idéias, quando estão neles tais como as concebemos” (AT, IX, 125)⁸¹. As mesmas coisas estão nos objetos, não apenas tanto quanto nas idéias, mas tais quais nas idéias. Caso contrário, não se poderia distinguir, por exemplo, a idéia de substância extensa da idéia de substância pensante, se supomos que esta última substância pode ser causa formal, em um sentido fraco, de ambas. Até porque a substância extensa é também, à sua maneira, “um meio entre Deus e o nada”.

⁸¹ “*Eadem dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus*” (AT, VII, 161).

Em todo caso, se a distinção horizontal entre as idéias demanda um apelo a este tipo de causa formal, o contexto em questão exige apenas uma distinção vertical entre as idéias, para o que basta o apelo à realidade formal tomada indistintamente como causa formal ou eminente. Assim, se a idéia de substância pensante se diferencia da idéia de modo da extensão é porque a primeira tem um maior grau de realidade objetiva do que a segunda, na medida em que a substância pensante pode ser causa eminente desta e é causa formal daquela. O fato de poder ter uma mesma causa, então, não impede que estas idéias se distingam, desde que esta causa seja uma realidade formal, no caso, a da substância pensante.

Quanto às idéias de figura e de extensão, embora não se distingam em grau de realidade objetiva, é preciso admitir que tenham realidades objetivas distintas. Certamente, não se trata aqui de uma distinção modal entre dois modos da substância extensa, mas de uma distinção interna ao modo de representar, o qual pertence à substância pensante. Esta distinção, mais sutil ou mais profunda que a modal na substância pensante, encontra sustentação numa distinção tão sutil ou profunda quanto a modal na substância extensa. Não é preciso ir mais longe que isto para distinguir entre figura e extensão, embora não seja preciso ir tão longe para distinguir entre substância e modo, isto é, do ponto de vista da substância pensante: entre possíveis efeitos de uma causa formal e possíveis efeitos de uma causa eminente. Com efeito, na Terceira Meditação, toma-se um modo de uma substância (extensa) como possível efeito de outra (pensante), o que indica que não se trata de uma distinção modal entre a substância e **seus** modos, mas de uma distinção mais abstrata entre substância e modo. Mais abstrata: isto é, menos sutil.

Da mesma forma, para que se distinga a idéia de Deus das outras, é preciso uma distinção mais sutil do que a distinção modal na substância pensante, mas não é preciso uma distinção tão sutil quanto a modal em outra substância. Basta uma distinção mais grosseira: a distinção real entre substância finita e substância infinita, a qual, apesar de grosseira, é mais sutil do que a modal na substância pensante. Esta distinção real é constatada a partir da impossibilidade de a substância pensante finita ser causa formal ou eminente da idéia de substância infinita. No que diz respeito à substância extensa, por sua vez, ainda não é o lugar de traçar para ela uma distinção real em relação à substância pensante, bastando distinguir entre a idéia da qual o eu é causa formal daquela da qual **pode** sê-lo, uma vez que ambas as idéias são finitas. Esta distinção entre efetividade e possibilidade é mais bem traduzida, na Sexta Meditação, por uma distinção real, a exemplo daquela distinção entre possibilidade e impossibilidade da Terceira Meditação.

Ao fim da Terceira Meditação, a impossibilidade de o eu ser causa da idéia de Deus é compensada por uma efetividade, no sentido em que Deus é efetivamente causa de sua idéia. E, na Sexta Meditação, a possibilidade de o eu ser causa formal da idéia de corpo é substituída, também, por uma efetividade, no sentido em que o corpo é efetivamente causa de sua idéia. Uma vez provada a existência das substâncias, prova-se ao mesmo tempo a existência de seus respectivos modos. É só então que a distinção entre as realidades objetivas de figura e de extensão pode ser explicada pela distinção modal na substância extensa. Mesmo assim, tal distinção já está presente na Terceira Meditação, onde todavia ainda não pode ser explicada, já que a alusão a uma realidade formal não é suficiente para isto. Mas, uma vez preenchida a noção vaga de realidade formal com substâncias e modos, a explicação por uma realidade formal é acurada pela explicação por uma causa formal.

Em outras palavras, se a alusão *in abstracto* à realidade formal dá lugar à causa formal ou eminente das idéias em geral, a alusão *in concreto* a substâncias e modos deixa lugar apenas à causa formal de cada idéia em particular. Entretanto, a alusão prévia à realidade formal é necessária, não só para que não se tome as causas formais em questão como realidades objetivas, mas para que se prove a distinção e existência das substâncias sem o auxílio da distinção e existência dos modos, já que o contrário não pode se dar. Com efeito, na ontologia cartesiana, as idéias de modos detêm o menor grau de realidade objetiva e, por isso, são de imediato descartadas, na prova da existência de Deus, como possíveis efeitos de uma causa eminente, ao passo que as idéias de substância devem ser descartadas, se for o caso, por outro expediente, a saber, como podendo ser efeitos de uma causa formal da qual não o são efetivamente, isto é, da substância pensante. Como isto não pode ocorrer com a idéia de Deus, esta idéia é a primeira, depois da própria idéia de si, a ser remetida ao que ela por si mesma remete: a uma causa formal.

Isto só é possível se admitimos que a distinção entre a realidade objetiva e a realidade formal da coisa é uma distinção de razão. De fato, ambas parecem se distinguir realmente da realidade formal da idéia, na medida em que, juntas, constituem um princípio de diferença desta. Em outras palavras, a realidade objetiva é a coisa mesma enquanto existe objetivamente no intelecto. Portanto, se a princípio Descartes traz a coisa mesma para os limites da realidade objetiva, o que é a dúvida por excelência, em um segundo momento é preciso admitir que ele adapta estes limites às dimensões da coisa mesma, o que é a superação crítica da dúvida.

Dito isto, podemos voltar a tratar das idéias à luz da falsidade material. Como visto, a discussão sobre as idéias é retomada tanto nas *Primeiras Objeções* por Caterus quanto

nas *Quartas Objeções* por Arnauld, porém em cada caso com um critério diferente. Ambos identificam a realidade objetiva à coisa mesma, porém Caterus a toma como uma mera denominação de algo fora do intelecto, ao passo que Arnauld, aceitando as conseqüências da dúvida, toma-a como o conteúdo da idéia no intelecto, independente das coisas fora dele. Convém notar que a crítica de Caterus é externa, ao passo que a de Arnauld é interna.

Ao tratar da realidade objetiva em resposta a Caterus, Descartes diz que a idéia de sol se refere ao próprio sol: “a idéia do sol é o sol mesmo existindo no intelecto, decerto não formalmente, como no céu, mas objetivamente” (AT, VII, 102) e, ao tratar da falsidade material em resposta a Arnauld, que a idéia de frio se refere a “outra coisa”: “se o frio fosse meramente uma privação, a idéia de frio não seria o frio mesmo enquanto existe objetivamente no intelecto, mas outra coisa que é erroneamente tomada por esta privação” (AT, VII, 233), embora admita que a única referência possível desta idéia é o próprio frio: “não tenho neste ponto uma idéia diferente dele; antes, ela permanece em mim a mesma que sempre tive” (AT, VII, 232). É verdade que alguma referência à coisa está sempre presente, porém esta referência é falsificada ou verificada pela constatação de que se trata da “mesma” ou de “outra” coisa. Neste caso, tudo indica que a referência a “outra coisa” é meramente negativa, de maneira que a idéia de frio não é a referência a outra coisa mas, por assim dizer, a não-referência à coisa mesma. Neste sentido, então, podemos concluir que as idéias materialmente falsas não têm realidade objetiva.

3.3.1 Falsidade material e idéias fictícias

Devemos ainda considerar um problema que omitimos nas linhas acima. Dissemos que a realidade formal da substância pensante se antecipa à realidade formal de cada realidade objetiva a fim de manter assegurada a ação da dúvida. Entretanto, no que concerne às idéias fictícias, se a substância pensante não desempenha apenas este papel estratégico, mas deve ser considerada, inclusive do ponto de vista do sistema constituído, a causa eminente destas idéias, então não haveria nem sequer esperança de que, ao fim da ordem meditativa, houvesse o socorro de uma causa formal para elas.

Ou seja, se várias idéias fictícias pudessem ter como única causa a substância pensante, seria preciso admitir que várias realidades objetivas, não só poderiam ter, mas teriam como causa uma única realidade formal. Neste caso, como elas se distinguiriam? A substância pensante dá conta de distingui-las da idéia de si, bem como das idéias de substâncias e modos, mas daria conta de distingui-las entre si?

Este problema está na verdade relacionado com outra conseqüência da interpretação que ora delineamos: podemos dizer que a idéia fictícia é uma idéia formada a partir de outras idéias. Assim, por exemplo, a idéia de sereia é formada a partir da idéia de mulher e da idéia de peixe. Ora, se cada realidade objetiva se distingue por uma realidade formal, como distinguir duas realidades objetivas de uma mesma cadeia causal que terminaria em uma única realidade formal?

As idéias fictícias merecem especial atenção porque ocupam uma zona de conflito entre as idéias inatas, verdadeiras e imutáveis, e as idéias sensíveis, materialmente falsas. Ainda que a tese de que a realidade objetiva se identifica à coisa mesma enquanto existe objetivamente nos incline a denegar tal realidade às idéias sensíveis, esta tese pode nos custar a realidade objetiva das idéias fictícias. Ou seja, se esta identificação é uma tese a favor da realidade objetiva das idéias inatas e contra a realidade objetiva das idéias sensíveis, ela é contudo uma tese onerosa para as idéias fictícias.

Devemos então perguntar, mais ou menos como Arnauld, se a idéia de sereia, por exemplo, é a sereia mesma enquanto existe objetivamente. Arnauld diria que sim, mas o que Descartes diria? Se não podemos, como Arnauld, dizer que nenhuma idéia é

materialmente falsa, devemos então dizer que não só a idéia de frio como também a idéia de sereia é materialmente falsa? Como diz Michelle Beyssade: “Há quimera e quimera”⁸².

Do frio, sabe-se que não é nada no mundo, não porque ele não seja ocasionado por nada no mundo, mas porque é ocasionado por algo que, no mundo, não é o frio. O mesmo vale para a cor:

Fica patente, pois, que, no que diz respeito às coisas, é o mesmo dizer que percebemos cores nos objetos e dizer que percebemos nos objetos algo que ignoramos, é verdade, o que seja, mas pelo qual se produz em nós mesmos uma certa sensação muito manifesta e perspicua, que se chama sensação das cores. (AT, VIII, 34)

A cor propriamente dita não existe. Ela é, no máximo, uma relação. Há “o que seja” de um lado e a “sensação das cores” de outro. Quando se procura reunir estas duas instâncias na idéia de cor, tem-se matéria para erro. Se disséssemos que a idéia sensível tem realidade objetiva, então o que teríamos seria a coisa mesma de um lado e outra coisa sendo objetivamente de outro. Ou melhor, uma única coisa que, ao ser objetivamente, se fosse objetivamente, não seria mais a mesma.

De qualquer forma, há um abismo entre a sensação e a coisa. Este abismo é a própria idéia sensível que, sendo sensível, não é de coisa e, sendo idéia, é como se fosse. Portanto, se a idéia sensível é falsa, como de fato é, ela o é enquanto idéia e não enquanto sensível. Isto não quer dizer que toda idéia seja falsa, mas apenas que toda sensação é verdadeira, tanto que a solução cartesiana para evitar juízos falsos sobre as coisas sensíveis é a consciência de que uma sensação é uma mera sensação, o que implica corrigi-la como idéia. Isto é, corrigir no juízo o que, na idéia, é incorrigível, a saber, o seu caráter representativo. O que resiste a esta correção é, portanto, o caráter sensível da idéia. Neste caso, o que muda no juízo é a sua matéria e não a sua forma afirmativa. Se, ao contrário, o caráter representativo é mantido como falsidade material, o juízo deve assumir a forma de uma negação. É unicamente aos preconceitos de infância que se deve a afirmação, no juízo, do que na idéia é materialmente falso:

E depois, quando o mecanismo do corpo, que foi de tal sorte fabricado pela natureza que pode mover-se por sua própria força de várias maneiras, virando-se a esmo em todas as direções, por acaso alcançava algo de cômodo ou evitava algo de incômodo, a mente que lhe era

⁸² BEYSSADE, M. “Réponse à Lilli Alanen et à Raul Landim sur la fausseté matérielle”. In: *Descartes, objecter et répondre*. Org. de J.-M. Beyssade, J.-L. Marion e L. Levy. Paris, PUF, 1994, p. 239.

aderente começava a notar que aquilo que [o corpo] assim alcançava ou evitava existia fora dela; e não lhe atribuía apenas as grandezas, figuras, movimentos e conteúdos semelhantes que percebia como coisas ou modos das coisas, mas também os sabores, odores e tudo o mais, cuja sensação notava ser produzida nela por tal coisa. (AT, VIII, 35-36)

Assim, se a idéia como sensação é verdadeira, a sensação como idéia é falsa. As idéias fictícias também envolvem um duplo aspecto: além de serem idéias, são ficções. É neste duplo aspecto que devemos interpelar uma eventual falsidade material das idéias fictícias. Ora, se toda sensação é, enquanto sensação, verdadeira, toda ficção é, enquanto ficção, falsa. Portanto, se as idéias fictícias são em alguma medida falsas, elas o são enquanto fictícias e não enquanto idéias.

Materialmente, a princípio, todas as idéias são verdadeiras. Assim, as idéias inatas são verdadeiras idéias de coisas verdadeiras e as idéias fictícias são verdadeiras idéias de coisas falsas. As idéias sensíveis são materialmente falsas porque não podem ser verdadeiras idéias nem de coisas falsas nem de coisas verdadeiras. Suponhamos que elas sejam verdadeiras idéias de coisas falsas, estas coisas podem ser verdadeiras na realidade. Agora suponhamos que elas são verdadeiras idéias de coisas verdadeiras, estas coisas podem ser falsas na realidade. “Elas são as verdadeiras idéias de outra coisa, o erro está em tomá-las pelas idéias das causas físicas que as suscitam. Outra coisa, mas qual? Silêncio.”⁸³.

As idéias fictícias, entretanto, são idéias de coisas falsas porque misturam idéias de coisas verdadeiras. Antes de serem idéias de coisas, elas são, portanto, idéias de idéias. Assim a idéia de sereia remete à idéia de peixe e à idéia de mulher, que por sua vez podemos supor que remetem às “idéias que me representam outros homens, ou animais, ou anjos”, que por fim “podem ser formadas pela mistura e composição de outras idéias que tenho das coisas corporais e de Deus, ainda que não houvesse, fora de mim, no mundo, outros homens, nem quaisquer animais ou anjos” (AT, IX, 34).

Descartes não diz: ainda que não houvesse coisas corporais nem Deus. Pois, certamente, a análise daquelas idéias não termina aí. Por ora, trata-se de chegar das idéias de idéias às idéias de coisas. A análise das idéias de coisas é remetida às linhas e aos parágrafos seguintes. A análise das idéias de coisas corporais, então, leva a alguma coisa, qualquer que seja, mas não a outra idéia.

⁸³ BEYSSADE, J.-M. Sensation et idée: le patron rude. De Descartes à Arnauld. In: ____ *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. Éditions du Seuil, 2001, p. 157.

Seria possível objetar aqui que a análise de certas idéias de coisas leva, sim, a outra idéia, como quando Descartes diz que, “Quanto às idéias claras e distintas que tenho das coisas corporais, há algumas dentre elas que, parece, pude tirar da idéia que tenho de mim mesmo” (AT, IX, 35), ou seja, da idéia e não de mim. Isto porque, uma vez que desconhece a origem de certas idéias, Descartes se dá o direito de reputar idéias verdadeiras como idéias fictícias. Não estranha, portanto, que certas idéias de coisas sejam reputadas como idéias de idéias.

Não obstante, Descartes se apressa, neste momento, em reenviar o que pode ser uma idéia de idéia ao que certamente é uma idéia de coisa: a idéia de substância pensante, para afastar a hipótese de que esta coisa seja necessariamente a coisa corporal, o que todavia continua sendo possível, mas apenas possível.

Assim, a idéia de coisa corporal e, por exemplo, a idéia de mim mesmo, não têm necessariamente causas diversas, mas continuam podendo ter causas diversas. A idéia de Deus, antes de necessariamente ter Deus como causa, pode ter Deus como causa. A existência possível da idéia de corpo, conjugada com a existência (no mínimo) possível da idéia de Deus, pode dar origem a outras idéias. Estas mesmas idéias, quando analisadas, podem ter como causa mais de uma coisa, não alternativamente, mas ao mesmo tempo. Em outras palavras, se a idéia de corpo pode ter como causa o corpo **ou** a substância pensante, uma idéia fictícia pode ter como causa o corpo **e** a substância pensante. Ora, uma vez que, mais cedo ou mais tarde, seja desvendado que o corpo é a causa da idéia de corpo e a substância pensante a causa da sua idéia, é desvendado que a idéia fictícia em questão é, na verdade, uma idéia destas idéias, e não uma idéia daquelas coisas. Podem-se misturar idéias, mas não se podem misturar coisas. Não há coisas fictícias, o que seria uma contradição nos termos, mas apenas idéias fictícias.

Portanto, só pode haver idéias de idéias se em alguma medida estas idéias são formadas por coisas distintas. Uma idéia de idéia pressupõe sempre pelo menos duas coisas. A rigor, não há idéia de idéia, mas apenas idéia de idéias. Inversamente, não há idéia de coisas, mas apenas idéia de coisa. Uma idéia “da idéia da ‘idéia de uma coisa’” não se distingue da ‘idéia de uma coisa’, pois o princípio de diferença é o mesmo. Uma única realidade formal não pode distinguir, na mesma cadeia causal, mais de uma realidade objetiva. Para que duas realidades objetivas se distingam, é preciso pelo menos duas realidades formais.

Isto explica porque é possível que uma realidade objetiva dê origem a outra realidade objetiva e, ao mesmo tempo, que elas possam se distinguir apesar de o princípio

de diferença entre elas ser a realidade formal, pois não se trata de uma única realidade formal. Se a realidade objetiva não pode ser o princípio de diferença de outra realidade objetiva, então, uma segunda realidade objetiva numa cadeia causal indica que há outra realidade formal em jogo. Esta realidade objetiva é segunda, portanto, também em outra cadeia causal. Desta maneira, toda cadeia causal possui de saída dois elos: uma coisa e uma idéia de coisa. A partir daí, não se pode avançar nesta cadeia causal sem que se desvie para outra cadeia causal, formando assim uma espécie de rede causal entre as idéias. Ou seja, “ainda que possa ocorrer que uma idéia dê origem a uma outra idéia” (AT, IX, 33), isto não quer dizer que esta idéia seja condição suficiente para isto, pois tudo indica que ela precisa de outra idéia, em concurso com a qual pode chegar a uma terceira.

Em suma, as idéias fictícias se distinguem na medida em que confundem as idéias de que são formadas, de modo que estas são tanto menos fictícias quanto menos realidades formais envolvem. Neste sentido, não só todas as idéias fictícias são compostas como todas as idéias compostas são fictícias.

Dado que a idéia fictícia é, como diz Ethel Rocha, uma “composição arbitrária”⁸⁴, ela parece surgir de elos obscuros e confusos entre as idéias simples. Ao contrário, “[se] a composição é de tal forma que os elos são clara e distintamente percebidos porque são elos necessários, então as partes que constituem a idéia exibem um todo inseparável e imutável”⁸⁵. Entretanto, a própria Ethel Rocha assume que as idéias fictícias podem ser claras e distintas porque são logicamente possíveis⁸⁶, o que parece indicar que seus elos são claros e distintos, desde que não se restrinja clareza e distinção à necessidade. Caso contrário, isto é, se clareza e distinção se restringem à necessidade, as idéias fictícias teriam que ser consideradas obscuras e confusas.

Em outras palavras, se o critério de clareza e distinção é satisfeito apenas pelo necessário, as idéias fictícias se confundem com as idéias sensíveis, mas se este critério é satisfeito também pelo possível, então não é suficiente para distinguir as idéias fictícias das idéias inatas. Admitindo-se que claro e distinto é tudo aquilo que é possível, deve haver um critério interno ao critério de clareza e distinção que permita identificar nas idéias inatas a sua necessidade. Admitindo-se, porém, que claro e distinto é apenas o que é necessário, deve haver um critério capaz de distinguir as idéias sensíveis das idéias fictícias, se é verdade que são ambas obscuras e confusas.

⁸⁴ ROCHA, E. M. Teoria das idéias no sistema cartesiano. *Analytica*, v. 6, n. 2, 2001/2002, p. 24.

⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 29-30.

⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 25.

4 CONCLUSÃO

Procuremos agora, a título de conclusão, recapitular os problemas abordados ao longo de nosso itinerário. Uma primeira análise da Terceira Meditação mostrou que, para ir do conhecimento da coisa pensante em direção ao conhecimento de algo exterior, é necessário passar pela idéia deste algo, idéia que está encerrada em um pensamento e que tem, por oposição à realidade formal que este tem enquanto modo da substância pensante, sua própria realidade, uma realidade objetiva. Assim, admitida esta realidade própria da realidade objetiva, é possível justificar a intencionalidade das idéias, a qual, longe de expressar uma causalidade entre um ser e um nada, consiste na aplicação legítima de uma causalidade entre seres.

No entanto, se por um lado a realidade objetiva como realidade própria dá conta da intencionalidade, por outro torna-se ela mesma um problema. Desta forma, Ethel Rocha procura negar esta realidade própria, enquanto Michelle Beyssade oferece-nos uma resposta através da imperfeição desta mesma realidade, ambas pressupondo uma distinção de razão entre realidade objetiva e realidade formal da idéia. A solução de Ethel Rocha, entretanto, consiste justamente em negar nosso problema, a realidade própria da realidade objetiva, na medida em que este problema, como nós o entendemos, surge em resposta a um outro problema: a intencionalidade, a qual a comentadora reduz a uma “relação imediata”, isto é, intrínseca, do modo de representar, porquanto Ethel Rocha só pode negar a realidade em questão sob a condição de negar também a causalidade aí em jogo.

Ora, é justamente na causalidade, uma vez assumida na interpretação de Michelle Beyssade, que encontramos uma formulação mais precisa do nosso problema. Pois, se Michelle Beyssade explica, de um lado, o fato de a realidade objetiva da idéia reclamar uma causa pelo fato de a mesma ser uma coisa, todavia tem de se haver, de outro, com o fato de a realidade objetiva não poder ser causa primeira, colocando o peso desta questão todo sobre a imperfeição da realidade objetiva. Assim, abre-se discretamente um abismo entre a realidade objetiva considerada como efeito e a realidade formal da idéia. Convém notar, porém, que, para Michelle Beyssade, trata-se ainda de uma distinção de razão.

Não é à toa que, por fim, nos permitimos enfrentar o mesmo problema sob o ponto de vista de uma distinção real, na figura do intérprete Luis Villoro, o qual nos proporciona, por força disto, a “abstração” dos termos em jogo na realidade objetiva em realidade e

objetividade. Assim, vimos como Villoro acusa Descartes de contradição por “coisificar” a idéia em detrimento da coisa mesma, vendo nisto a ocasião do erro em Descartes. É verdade que, neste caso, Villoro toma as idéias materialmente falsas como imbuídas de realidade objetiva, ao passo que uma confrontação com Landim mostrou ser possível uma leitura das mesmas como desprovidas de tal realidade. Não é menos verdade, em todo caso, que ali onde Villoro vê uma distinção real entre realidade objetiva e realidade formal pode estar a resposta para o estatuto ontológico da primeira, desde que ela se distinguisse apenas pela razão da realidade formal da coisa.

Ora, se a princípio foi possível considerar o estatuto ontológico da realidade objetiva, a partir do problema de que tal conceito parece sobrar na ontologia de Descartes, em um segundo momento nossa abordagem desembocou no papel epistemológico do mesmo conceito, o qual parece amiúde valer apenas para o conhecimento de Deus, lançando o mundo externo em uma subjetividade que só adquire validade objetiva através da garantia divina. É o que nos mostra a dificuldade de conciliar a idéia de corpo como extensão, presente já na análise do pedaço de cera, e a idéia materialmente falsa de sensação, na medida em que a primeira pertence à substância pensante e a segunda à união, embora ambas sejam modos da substância pensante, a saber, respectivamente, o modo de representar e o modo de sentir. Isto nos permitiu avaliar, portanto, a origem das sensações, qual seja, a união, e não a substância pensante.

Tendo isso em vista, procuramos situar as idéias materialmente falsas, ditas obscuras e confusas, por relação tanto às afecções ou vontades quanto às idéias claras e distintas. Para tanto, partimos da discussão entre Descartes e Arnauld, nas *Quartas Objeções e Respostas*, em que é retomado, por oposição à falsidade formal do juízo, o conceito de falsidade material de algumas idéias (a saber, das idéias sensíveis). Neste contexto, Descartes se refere às idéias enquanto “formas”, o que nos remete à segunda definição da Exposição Geométrica, precisamente a de idéia, a qual se encontra dissociada da definição de realidade objetiva que a segue. Assim, mostra-se ambígua a questão sobre se toda idéia tem realidade objetiva, o que dá ocasião a uma querela em torno da realidade objetiva das idéias sensíveis.

Esta querela é refletida pelas interpretações de Lilli Alanen e Michelle Beyssade, de um lado, e de Raul Landim e Margaret Wilson, de outro. Enquanto aquelas admitem um mínimo de realidade objetiva nas sensações, estes preferem negar. Se com as primeiras pudemos tirar como consequência uma distinção ontológica entre as idéias e as afecções, com os segundos pudemos traçar uma distinção deste tipo entre as próprias idéias. Em

ambos os casos, portanto, tomamos como critério a realidade objetiva, conforme sua presença ou ausência. Isto nos permitiu, desta vez, avaliar a natureza das sensações, como que cindidas entre a subjetividade e a objetividade. Feito isto, percebemos que, para afirmar a realidade objetiva das idéias sensíveis, é preciso negar a definição de realidade objetiva como a coisa mesma enquanto existe objetivamente no intelecto, definição que, uma vez assumida, constitui precisamente o critério para negar que as idéias sensíveis tenham realidade objetiva.

É por isso que, a partir de uma nova análise da Terceira Meditação, procuramos defender a hipótese de que a realidade objetiva é a coisa mesma em sua objetividade. Tal hipótese encontra apoio na afirmação cartesiana de que a realidade formal, entendida como causa formal ou eminente, é o princípio de diferenciação das realidades objetivas. Dado que a realidade formal dos modos de pensamento é incapaz de distinguir as idéias e que, além desta, a única realidade formal em jogo é a da substância pensante, não espanta que Descartes reduza a maioria das idéias à causalidade eminente desta substância. Assim, a noção de causa eminente é capaz de traçar uma distinção vertical entre as idéias a partir dos graus de realidade objetiva. É esta distinção vertical que permite passar da substância pensante à substância infinita que é Deus, deixando para atrás os reais e possíveis efeitos da substância pensante, isto é, as idéias de coisas finitas. A noção de causa formal, no entanto, é reclamada pela distinção horizontal entre as idéias, a qual pode ser feita aquém dos graus de realidade objetiva. Isto nos leva a postular que a causa formal se distingue da idéia apenas pela razão, isto é, que a distinção entre a realidade formal da coisa e a realidade objetiva é uma distinção de razão. Graças a isso, somos levados a concluir não só que a realidade objetiva é a coisa mesma sendo objetivamente como que as idéias materialmente falsas não têm realidade objetiva.

Isto gera um ônus em relação à realidade objetiva das idéias fictícias, as quais, distantes de ser a manifestação objetiva das coisas mesmas, parecem ser materialmente falsas. Esta aparência não se confirma, ironicamente, em razão da própria obscuridade e confusão de tais idéias, que consiste no fato de elas serem idéias de idéias e, enquanto tais, serem ontologicamente dependentes tanto das idéias de coisas quanto das coisas mesmas. Finalmente, apontamos ainda que a situação das idéias fictícias passa pelo critério de clareza e distinção, o qual, permanecendo indecيدido entre a possibilidade e a necessidade, situa-as a meio caminho das idéias sensíveis e das idéias inatas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALANEN, L. Une certaine fausseté matérielle: Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle. In: BEYSSADE, Jean-Marie; MARION, Jean-Luc; LEVY, Lia. *Descartes, objecter et répondre*. Paris: PUF, 1994.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica, vol. 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BEYSSADE, J.-M. Sensation et idée: le patron rude. De Descartes à Arnauld. In: ____ *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. Éditions du Seuil, 2001.

BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997.

BEYSSADE, M. Réponse à Lilli Alanen et à Raul Landim sur la fausseté matérielle. In: BEYSSADE, Jean-Marie; MARION, Jean-Luc; LEVY, Lia. *Descartes, objecter et répondre*. Paris: PUF, 1994.

DESCARTES, R. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As Paixões da Alma, Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

DESCARTES, R. *Meditations, Objections, and Replies*. Edited and Translated by Roger Ariew and Donald Cress. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006.

DESCARTES, R. *OEuvres*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1982.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida (coord.) Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

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

LANDIM FILHO, R. A referência do dêitico 'eu' na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1994.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LANDIM FILHO, R. Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes: análise da crítica de Kant a Descartes no IV Paralogismo da Razão Pura da CRP [A]. *Analytica*, v. 2, n. 2, 1997.

LANDIM FILHO, R. Idée et représentation. In: BEYSSADE, Jean-Marie; MARION, Jean-Luc; LEVY, Lia. *Descartes, objecter et répondre*. Paris: PUF, 1994.

ROCHA, E. M. O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997.

ROCHA, E. M. Teoria das idéias no sistema cartesiano. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 2001/2002.

SILVA, F. L. e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.

VILLORO, L. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1965.

WILSON, M. *Descartes*. Londres e Nova York: Routledge, 1996.

Versão Final aprovada pelo Orientador em/.../.....