

Senso comum na Regra XII

O corporal e o incorporal

Jean-Marie Beyssade

Gostaria de discutir a concepção cartesiana do senso comum em geral e a forma que ela toma nas *Regulæ*, em particular em função de um ponto específico de tradução.

Chamo de concepção geral do senso comum em Descartes, uma doutrina que, desde as *Regulæ* (das quais se conjectura que tenham, ao menos em parte, uma redação muito antiga, anterior a 1628) até as *Paixões da Alma* (1649), desenvolveu-se em torno de duas teses constantemente reafirmadas: a alma (dualismo metafísico) e a pequena glândula (centralização fisiológica). Explicitemo-las uma e outra:

a/ para explicar qualquer conhecimento e, mesmo em sentido amplo, qualquer percepção ou apercepção, qualquer pensamento ou consciência, é preciso admitir uma coisa que pensa, a *mens* (alma ou espírito), realmente distinta do corpo, espiritual e não corporal, coisa pensante cujo entendimento, *intellectus*, é a faculdade cognitiva prioritária, para não dizer única;

b/ para explicar nossa percepção sensível é preciso admitir em nosso corpo, na máquina do corpo humano, a existência de um lugar para aonde convergem as informações sensoriais recebidas pelos sentidos externos e veiculadas pelos nervos até esse centro puramente corporal, de onde elas são transmitidas por mecanismos motores igualmente corporais.

Esta doutrina, como sublinhou judiciosamente G. Rodis Lewis (1959)¹, é quase sempre referida à tradição filosófica anterior mediante uma fórmula como “o senso comum, como eles denominam” (*sensus communis, ut vocant*). Desde as *Regulæ*, Descartes parece se referir, ao falar “dessa parte do corpo que se chama senso comum” (*corporis pars quæ vocatur sensus communis - ibidem*), a uma tradição bem anterior a ele, que localiza no cérebro um certo órgão, cuja unicidade contrasta com a pluralidade dos sentidos externos (*sensus externi*). Mas quando a doutrina atinge sua formulação final, nas *Paixões da Alma* (parte I, art. 32), a expressão “*senso comum*” desaparece e, com ela, a referência à opinião comum à qual, a partir de então, Descartes afirma que se opõe:

* Este artigo foi originalmente publicado em 1986, na *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 4, p. 497-514, e reeditado em 2001 na coletânea *Descartes au fil de l'ordre*, ambas publicadas pela editora Presses Universitaires de France. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

1 p.168, n. 1.

Todos os órgãos dos nossos sentidos externos são duplos; e [...] dado que nós não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, é preciso necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que nos vêm pelos dois olhos, onde as duas outras impressões que recebemos de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, a fim de que não lhe representem dois objetos ao invés de um só.^{NT1}

Essa doutrina cartesiana não é “o que se crê comumente” (I, art. 31); ela é apresentada como uma inovação original, tão original quanto a própria teoria das paixões (I, art. 1).

Examinarei a forma que esta doutrina cartesiana toma na *Regra XII* a propósito de um ponto preciso de tradução para uma expressão que se encontra em AT X, p. 414, linha 18^{NT2}. Descartes escreve aí que

... o senso comum funciona como um carimbo imprimindo na fantasia ou imaginação, como se fosse na cera, as mesmas figuras ou ideias que vêm dos sentidos externos *puras et sine corpore*².

A questão é saber qual é a natureza das figuras ou ideias (*figuras vel ideas*, linha 17). Elas são corporais ou incorporais? A passagem das figuras corporais às ideias incorporais se realiza, nelas e na sua pureza, *puras*, estando ambas assimiladas por um *vel*? É o senso comum que opera esta enigmática purificação, espiritualizando-as ou tornando-as incorpóreas, transmitindo essas figuras ou ideias desde os sentidos externos, de onde elas provêm, até a fantasia ou imaginação, onde vão se imprimir.

Lembremos brevemente o esquema explicativo onde se situam nossas quatro palavras enigmáticas. Trata-se apenas de um esquema psicofisiológico hipotético e apresentado como tal (*suppositiones*³). São maneiras de representar as coisas (*concupiendum*) que dependem de uma espécie de imaginação de modelos teóricos (*imaginari vel concipere*, p. 413, l. 3). Os quatro primeiros momentos, introduzidos cada um em ordem numérica (*concupiendum est primo, secundo, tertio, quarto*), são puramente fisiológicos. Eles concernem somente ao corpo; um corpo que, no cartesianismo, por ser um corpo vivo ou o corpo de um homem, não deixa de ser assimilável a uma simples máquina, obedecendo inteiramente às leis mecânicas. O primeiro ponto concerne à ação do corpo exterior sobre o órgão dos sentidos no qual ele imprime uma figura (*figuram impressam*⁴). O segundo concerne a transferência dessa figura (*figuras ... deferrī*⁵) do sentido externo ao senso comum. O terceiro é aquele onde se encontra a expressão que nós discutimos: ele concerne à transferência da figura do senso comum à imaginação. E enfim, o quarto concerne os efeitos motores (*omnes... motus*⁶) que ocorrem nos nervos pela ação que aí exerce a fantasia. Nesses quatro graus, que constituem

NT1 Tradução extraída de *Descartes, Obra escolhida*.

NT2 Neste artigo as obras de Descartes são citadas segundo a edição standard de C. Adam e P. Tannery, 11 vols, Paris: Vrin, 1964-1974. Doravante as referências a esta edição serão indicadas no corpo do texto da seguinte maneira: AT, número do volume, número da página e, muitas vezes, também o número da linha.

2 Deixo em latim as quatro palavras cuja tradução é o objeto desta comunicação.

3 AT X, p. 412, l. 8, p. 413, l. 6.

4 AT X, p. 412, l. 27.

5 AT X, p. 414, l. 1.

6 AT X, p. 415, l. 8.

em conjunto o que nós modernos denominamos de arco sensório-motor, tudo é de estrita fisiologia, isto é, na terminologia cartesiana, puramente corporal (*pure corporea*⁷, *puri corporis dispositionem*⁸). A introdução daquilo que o cartesianismo denominará alma (*mens*) é reservada para o quinto ponto, sem que ela seja nomeada diferentemente de *vis cognoscens*, força cognoscente⁹. Esta força é dita puramente espiritual (*pure spiritualis*¹⁰); e, segundo as modalidades de sua relação com os momentos corporais assinalados nos pontos precedentes, ela recebe nomes diversos, *intellectus purus*¹¹ correspondendo ao caso em que ela age só, sem relação com corpo.

Compreende-se imediatamente a necessidade de explicar com exatidão, no terceiro ponto na página 414, l. 18, a expressão *puras et sine corpore*, que concerne às figuras ou às ideias que provêm dos sentidos externos.

A maioria dos tradutores franceses seguiu o exemplo de Victor Cousin e conservou dois adjetivos associados por um *e*: “puro e incorporeal”. Como Sirven (1932, p. 76): “as mesmas figuras ou ideias que vêm dos sentidos externos, puras e incorporeais”, os dois tradutores mais recentes e mais apreciados traduzem, assim, *sine corpore* por *incorporeal*. J. Brunschwig.¹²

Em terceiro lugar, é necessário se representar que o senso comum funciona, por sua vez, como um carimbo destinado a imprimir estas figuras ou ideias que, sob uma forma pura e incorporeal, provêm dos sentidos externos, sendo a fantasia ou a imaginação o lugar onde ele as imprime como em uma cera.

J.-L. Marion (1977, p. 42):

Em terceiro lugar, é necessário conceber que o senso comum se encarrega ainda da função de carimbo para formar na fantasia ou imaginação, como em uma cera, estas mesmas figuras ou ideias, que vêm puras e incorporeais dos sentidos externos.

Diante desta tradução de *sine corpore* por *incorporeal*, é difícil não interpretar a pureza da figura ou ideia (*puras*) como a passagem do corporal para o espiritual ou incorporeal. O senso comum deixa de ser o lugar corporal por onde transitam mecanismos puramente físicos: ele se torna uma instância psicofísica, onde a figura corporal se purifica, espiritualizando-se. O que era no início uma figura corporal, isto é, a figura real de uma coisa corporal ou de “um corpo figurado” (*corpus ut figuratum, figuratum*¹³) purificou-se em uma figura “incorporeal”, isto é, em uma ideia, doravante puro pensamento ou *cogitatio*, que poderia ter uma extensão ideal, objetiva ou inteligível (como dirá Malebranche), mas de maneira

7 AT X, p. 415, l. 10.

8 AT X, p. 415, l. 22.

9 AT X, p. 415, l. 23; l. 13-14.

10 AT X, p. 415, l. 14.

11 AT X, p. 416, l. 7.

12 *in Descartes. Œuvres philosophiques*, edição de Ferdinand Alquié (doravante citada por *FA*, seguida de volume, número da página e, às vezes, número da linha), vol. I, p. 39.

13 AT X, p. 412, l. 24 e p. 413, l. 10, respectivamente.

alguma formal ou real. Assim, por contraste com tudo o que é corpo, corporal, parte do corpo¹⁴, encontra-se outro gênero do ser (*quot genera entium sint corporea...animam rationalem non esse corpoream*¹⁵), o gênero do *pure spiritualis*¹⁶ ou do *incorporal*. E a tradução escolhida pela maioria dos tradutores franceses instala a figura ou ideia neste segundo gênero desde o terceiro ponto do esquema fisiológico, aquele onde o senso comum age sobre a imaginação.

Um tradutor parece ter hesitado. G. Le Roy (1932, retomada in Pléiade^{NT3}, 1952, p. 78):

Em terceiro lugar, é necessário se representar que o senso comum desempenha também uma função de carimbo para imprimir na fantasia ou imaginação, como em uma cera, estas mesmas figuras ou ideias, que vêm sem corpo, extraídas dos sentidos externos.

A figura não é mais dita incorporal: ela vem sem corpo, o que talvez não seja equivalente. Mas, nos parece que invertendo a posição dos qualificativos e relacionando *puras a a sensibus externis* (*extraídas dos sentidos externos*), a tradução não é muito clara. Não se entende bem a ligação entre a pureza (*puras*), liberada de sua relação com os sentidos externos, e a ausência de corpo, *sem corpo*, da qual não se vê em que difere de *incorporeidade* (*incorporal* escolhido pela maioria dos tradutores a partir de Vitor Cousin).

É esta hesitação e este recuo de G. Le Roy diante de *incorporal* que eu gostaria retomar e justificar por uma razão maior. Creio poder estabelecer que essas figuras ou ideias, segundo Descartes, são *corporais*. Não é necessário, portanto, onde elas são introduzidas, apresentá-las como *incorporais*^{NT4} o que justamente Descartes não fez; não se deve confundir sua pureza com a remoção da esfera do corporal para a esfera do espiritual. Mas, uma vez estabelecido este ponto, falta explicar se a *figura sive idea* é de fato corporal e não incorporal, em que consiste sua pureza e em que sentido a *Regra XII* diz desta figura ou ideia que ela vem sem corpo, *sine corpore*. Eis a dupla justificação a ser apresentada.

*
* *

Não é muito difícil estabelecer que a mesma figura ou ideia (*easdem figuras vel ideas*¹⁷) — que é inicialmente impressa por um objeto exterior sobre um sentido externo, depois transferida pelos nervos até o cérebro, o senso comum e a imaginação e daí repercutida por via motora — permaneça do começo ao fim deste percurso uma figura puramente material ou corporal. Ela não deixa de ser a figura real ou formal de um corpo efetivo, corpo que, através dela, é figurado (*figuratum*), tanto quanto extenso (*extensum*). Transporte puramente mecânico, através do corpo, daquilo que se denominará também imagens, transporte que explica as marcas

14 Tal como o corpo exterior, por exemplo, o sol no Céu; tal como o sentido externo, o olho, que é um corpo, tais como o senso comum, em seguida, a fantasia ou imaginação, que são partes do corpo, os órgãos, os corpos eles mesmos, como também os nervos e, como mais tarde, os espíritos animais, que “não são senão corpos”, *Paixões da Alma I*, art.10.

15 *Regra VII*, AT X, p. 390, l. 9-15.

16 AT X, p. 415, l. 14.

NT3 *Règles pour la direction de l'esprit* in *Descartes, Œuvres et Lettres*, edição Bibliothèque de La Pléiade, vol. 40, p. 37-119

NT4 Na nova edição das obras de Descartes, que começa a ser publicada na França e dirigida por Jean Marie Beyssade e Denis Kambouchner, o primeiro volume, *Premiers écrits*, contém o texto original e a tradução para o francês das *Regulæ*, feita por J-M Beyssade e Michelle Beyssade. A expressão « *puras sine corpore* » foi traduzida por « *pures et sans aucun corps* », “puras e sem qualquer corpo”. Cf. p. 413).

17 AT X, p. 414, l. 17.

de desejo na pele dos recém-nascidos como as efígies de cachorrinhos na urina das pessoas mordidas por um cão raivoso¹⁸. A equivalência entre *idea* e *figura* estabelece que aqui *idea* não é uma *cogitatio*, um pensamento no sentido das duas primeiras definições da *Exposição Geométrica*. Ela é uma *figura* no sentido da geometria, ou melhor ainda, da física geométrica.

J. Brunshwig (1963) compreendeu perfeitamente isso. Para dissipar qualquer equívoco, em uma passagem da *Regra XIV*, onde se trata dessa questão, e onde Descartes se contentou apenas com o substantivo *idea*, Brunshwig, julgou adequado acrescentar entre colchetes na sua tradução a precisão de um adjetivo [*corporal*]. Esta passagem opõe dois tipos de juízos: um versa sobre termos da imaginação, onde um suporte corporal pode sustentar a significação pensada; no outro, ao contrário, o entendimento deve renunciar a qualquer ajuda da imaginação ou fantasia corporal. Neste segundo caso, o erro consiste em querer representar aquilo de que se fala. Tendo sido distinguidas as duas noções [extensão /corpo]^{NT5}, a enunciação “a extensão não é o corpo” é verdadeira, se ela é considerada em um sentido puramente intelectual; é falsa para aqueles que

...não notando que, tomada neste sentido, a extensão não pode ser compreendida pela imaginação, [eles]^{NT6} a representam para si mesmos por uma verdadeira ideia [*corporal*]^{NT7}, *per veram ideam*. (AT X, p. 444, l. 26; FA I, p. 174.)

J. Brunshwig justifica na nota 1 este acréscimo:

Aqui, como em algumas outras passagens, acrescentamos a palavra “*corporal*”, que permite explicitar corretamente o sentido estrito de *idea* nas *Regulæ*: *idea* é uma figura realmente impressa nesta parte do corpo, que é a fantasia ou imaginação.

A observação nos parece excelente, perfeitamente fundamentada e muito útil para um leitor moderno. Mas como não ficar chocado que este acréscimo do adjetivo *corporal* pelo tradutor seja justificado pela referência final à própria passagem que nos ocupa¹⁹; passagem onde o tradutor, entretanto, depois de V. Cousin e como J-L Marion, introduziu precisamente o adjetivo *incorporal* para traduzir *sine corpore*? Já que esta *idea*, como a fantasia sobre a qual ela é gravada, é puramente corporal (*pure corporea*²⁰), é surpreendente e, literalmente contraditório, denominá-la *incorporal*, no lugar mesmo²¹ onde ela [ideia]^{NT8} é introduzida e ao qual se remete para justificar o acréscimo de *corporal*, lá onde o substantivo *idea* não é qualificado por um adjetivo.

18 Cf. FA I, p. 449, nota 1; p. 699, nota 1.

NT5 Acréscimo do tradutor.

NT6 O pronome “eles” não ocorre na citação feita por Beyssade, mas está presente na tradução de Brunshwig.

NT7 Ver, sobre esta questão; o artigo de J-M Beyssade “L’étendue n’est pas le corps” (2001), em especial as páginas 98-100

19 Cf. *Regra XII*, AT X, p. 414.

20 AT X, p. 415, l. 10.

21 AT X, p. 414, l. 17-18

NT8 Acréscimo do tradutor.

Esta presença de uma ideia propriamente material seria uma bizarrice do jovem Descartes, convidando a relacionar as *Regulæ* a um estágio arcaico do seu pensamento? Evidentemente não. Aqui é necessário dissociar dois pontos. Um é uma questão de fato: certo número de nossos pensamentos ou *cogitationes* (ideias, sensações, imaginações paixões, por exemplo) têm como correlatos eventos ou, na linguagem cartesiana, modos puramente corporais, causas puramente corporais, que, em virtude da união, produzem estes pensamentos na alma. O outro ponto é uma questão de terminologia: pode-se dar ao modo corporal, que é a causa disto, o mesmo nome — ideia, *sensus*, imaginação, paixão etc — que se dá à *cogitatio* que ele produz. Ora, sobre estes dois pontos Descartes não mudou desde as *Regulæ*, onde nós o vemos denominar *idea* uma figura puramente corporal, até as suas últimas obras. Dessa constância, ao mesmo tempo doutrinal e lexical, realço alguns exemplos notáveis, seguindo a ordem cronológica.

O Homem é o último capítulo do *Mundo* (terminado em 1633, publicado bem mais tarde, depois da morte de Descartes).

Ora, entre as figuras não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interior do cérebro, mas somente aquelas que são desenhadas nos espíritos na superfície da glândula H, onde é a sede da imaginação e do senso comum, que devem ser tomadas como ideias, isto é, pelas formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente, quando estando unida a esta máquina, ela imaginará ou sentirá algum objeto (AT XI, p. 176-177; FA I, p. 450).

As duas funções, senso comum e imaginação, desde então têm uma sede única, uma só e mesma parte do cérebro, a pequena glândula H. Tal como E. Gilson (1979)²² realçou e, depois dele, J. Brunschwig²³, a posição dos *Conimbricenses*, manual adotado no colégio La Flèche, sobre a dualidade dos “sentidos internos” (o senso comum e a fantasia ou imaginação), mantida nas *Regulæ* e duplicada por uma localização em duas partes diferentes do cérebro (segundo um esquema fisiológico, também tradicional), é a partir daí definitivamente abandonada. Nunca mais ocorrerão na fisiologia cartesiana dois corpos distintos, mas apenas uma única glândula, na qual a alma será alojada para sentir e para imaginar. Esta unificação corporal dos lugares, que não parece jamais ser posta em questão, exerce seus efeitos sobre as funções: a *Segunda Meditação* assimilando por um *id est*, isto é, “o senso comum, assim como eles o chamam” e “a potência imaginativa” *sensu communi, ut vocant, id est potentia imaginatrice*, ambos opostos ao sentido externo, *ipso sensu externo*²⁴, como também ao entendimento.

Em *O Homem*, toda a descrição permanece puramente fisiológica, enclausurada na máquina do corpo humano, submetida apenas aos princípios do mecanismo (extensão, figura, movimento). O acréscimo de uma alma racional a esta máquina é certamente previsto e anunciado²⁵, mas o texto de *O Homem* termina antes que ele seja efetuado²⁶. Todas as figuras mencionadas são também corporais e não incorporais, elas se imprimem ou se desenharam sobre corpos reais, formais e não intencionais ou objetivos, seja “nos órgãos dos

22 p. 263-270.

23 FA I, p. 139, nota 1.

24 ATVII, p. 32, l. 17-19; IX, p. 25.

25 AT XI, p. 119-20, p. 131-132.

26 AT XI, p. 200: “antes que eu passe à descrição da alma racional”.

sentidos externos”, “na superfície interior do cérebro” ou “na superfície da glândula H”. Mas só estas últimas “devem ser tomadas por ideias”. Por quê?

Pode-se partir da alma racional ou do corpo máquina.

a/ Partamos da alma racional. Quando ela “imaginará ou sentirá alguma coisa”, ela terá como pensamento uma imaginação ou uma sensação, uma ideia imaginativa, se eu imagino uma quimera na ausência da quimera, uma ideia sensível, se eu sinto um objeto em sua presença. Este pensamento surge na alma racional pelo fato de que, “estando unida a esta máquina” do corpo humano que acaba de ser descrita, ela “considerará imediatamente” somente as figuras “formas ou imagens” desenhadas sobre a glândula H, à exclusão de qualquer outro elemento corporal. A alma não considera nem o objeto exterior ele mesmo, nem as outras figuras desenhadas sobre o órgão do sentido externo ou sobre a superfície interior do cérebro.

b/ Partamos agora do corpo. Nós encontramos aí uma multiplicidade de figuras, todas igualmente corporais: no órgão do sentido externo, na superfície interior do cérebro, na glândula H, em outro lugar ainda como a “pintura 789”, que passa “pelas artérias até algum membro determinado da criança que ela [mulher grávida]^{NT9}, “leva em suas entranhas” para formar aí as marcas o desejo²⁷, ou até, se o fato fosse atestado, como estas “efígies de cachorrinhos, que se diz aparecerem na urina daqueles que foram mordidos por cães raivosos²⁸. Puramente corporais, todas estas figuras pertencem a um mesmo gênero de ser e são perfeitamente homogêneas. Mas, entre elas, só “devem ser tomadas por ideias” aquelas que estão realmente ou formalmente na pequena glândula, porque só elas são “as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente”, quando ela imaginará ou sentirá, isto é, formará estes pensamentos (*cogitationes*), cujo ser objetivo ou intencional constituirá em *ideias* (sensíveis ou imaginativas) os modos que nós diríamos hoje psicológicos da *mens* cartesiana.

Existem na alma outras ideias além destas imaginações ou sensações, ou seja, ideias só do entendimento? E em relação a estas ideias dos sentidos e da imaginação, o significado primitivo e originário de *ideia* deveria ser procurado em sua vertente corporal²⁹ ou na sua vertente mental³⁰? Nada da nossa passagem de *O Homem* responde de uma maneira precisa a estas questões. Sobre essas figuras corporais, ele diz que apenas elas “devem ser consideradas como as ideias”. *As ideias e não ideias*: o artigo definido sugeriria que não existem outras ideias, mas ele não afirma isto: *Ser consideradas como*: sugeriria que existe outro sentido da palavra *ideia*, mas ele nem o explicita, nem relaciona com outros sentidos do termo. Compreende-se facilmente que a dimensão puramente fisiológica onde se desenvolve, não certamente o pensamento de Descartes em 1633, mas a exposição de *O Homem* na passagem considerada, explica porque um além da figura ou ideia não poderia ainda emergir.

Eu termino pela nota de F. Alquié:

NT9 Acréscimo do tradutor.

27 *Dióptrica* V, AT VI, p. 129; *FA* I, p. 698-699 e nota 1.

28 Cartas a Meyssonier de 29 de janeiro 1640 e a Mersenne de 1 de abril 1640; AT III, p. 20-21 e 49; *FA* II, p. 158 e 167.

29 *As ideias* sendo primariamente as figuras, formas, imagens ou efígies que entretêm uma similitude geométrica com alguma outra coisa corporal

30 *As ideias* sendo primariamente pensamentos que têm uma relação intencional com um objeto representado, exibido por elas, e, por extensão, com aquelas figuras corporais sobre as quais a alma racional se volta para considerá-las imediatamente quando tem estes pensamentos.

Descartes parece admitir aqui uma presença imediata do orgânico no mental, o que lhe permite nomear *ideias* as condições físicas de nossas sensações. Portanto, parece que nesta data sua metafísica não estava claramente constituída. (FA I, p. 450, nota 2)

Certamente, Descartes admite aqui uma presença imediata do orgânico, reduzido ao mecânico puro, à alma racional, que o considera quando ela imagina ou sente. Com efeito, é por esta razão que Descartes denomina *ideias* as condições físicas de nossas sensações e de nossas imaginações, sem que se possa decidir, segundo esse texto, se este sentido da palavra *ideia* é pensado por ele como primeiro, talvez único. Deve-se concluir disto que, nesta data, sua metafísica não está, ou ao menos não está claramente, constituída? A conclusão só seria legítima, se Descartes tivesse abandonado esta doutrina e este uso da palavra *ideia* uma vez sua metafísica constituída e até publicada sob a forma desenvolvida das *Meditações*.

Tal não é o caso, o que torna frágil a cronologia sugerida para os pensamentos cartesianos.

A mesma doutrina se encontra nas *Meditações VI* a propósito da imaginação³¹. Descartes parte agora da *mens*, descoberta na Segunda Meditação com o *cogito*. Ele ainda não provou a existência dos corpos, mas já explorou o campo dos pensamentos (*cogitationes*). “Entre meus pensamentos alguns são como as imagens de coisas, *tanquam rerum imagines*, e é a estas somente (*solis*), que convém propriamente o nome de ideia”³². Dentre estas ideias, umas são intelecções, outras imaginações e as últimas sensações³³. A *Sexta Meditação* elucida a diferença específica entre a imaginação (à qual será em seguida vinculada a sensação) e a intelecção. A diferença está entre duas atitudes. A *mens* pode se voltar para si, para olhar no interior de si mesma, as ideias que estão no tesouro do seu espírito. Ela pode se voltar para o corpo (*se convertat ad corpus*³⁴) e se aplicar voluntariamente a olhá-lo (*ad illud veluti inspiciendum pro arbitrio se applicet*³⁵). Este olhar termina em uma intuição (*intueatur*³⁶). A alma intui alguma coisa que está no corpo (*in eo*): este modo propriamente corporal foi denominado desde a *Segunda Meditação* uma figura, “imaginar não é outra coisa do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal”³⁷. Assim, encontram-se os mesmos termos de *O Homem* e até mesmo a dupla “formas ou imagens”, tornada aqui “figura ou imagem”. Mas a *Sexta Meditação* não emprega qualquer substantivo para o elemento corporal que a alma intui na imaginação. *Aliquid conforme*, algo de conforme. Conforme a que e conforme em que sentido? Conforme à ideia: este algo de corporal não é, ele mesmo, denominado uma ideia, como se, desde a *Terceira Meditação*, a palavra fosse reservada para a vertente cogitativa. O elemento corporal guarda a indeterminação de um *aliquid*. Mas a alma, da qual se parte segundo a ordem das razões e que guarda nela as ideias como seus modos, encontra no corpo ou em uma das suas partes algo de conforme a certas de suas ideias. A ideia como *cogitatio* tem sempre uma forma, ela é uma forma – mas não uma figura; e aquilo que a alma encontra no corpo conforme à ideia é uma figura ou imagem – não mais uma forma nem uma ideia. O essencial da doutrina é mantido com a associação de uma corporeidade (*in eo*) e de uma conformidade (*conforme*). É insuficiente falar sobre “as condições” físicas de nossas sensações: estas condições são exatamente as “figuras” da *Regra XII*.

31 ATVII, p. 73, l. 18-19; IX p. 58.

32 *Meditationes III*; ATVII, p. 37, l. 3-4; IX, p. 29.

33 cf. *Princípios da Filosofia I*, 32.

34 ATVII, p. 73, l. 18.

35 ATVII, p. 73, l. 12.

36 ATVII, p. 73, l. 19.

37 ATVII, p. 28, l. 3-4; IX, p. 22.

Terá mudado a terminologia, já que não mais se chama estas figuras de *ideias*? A conclusão seria precipitada. Como todas as palavras que têm uma relação com a união substancial, tais como sentidos (*sensus*), imaginação, paixão, mas também alma (*anima*) ou espírito (*spiritus*) e talvez vida, o termo *ideia* tem uma legítima pluralidade de sentidos.

E assim eu não chamo pelo nome ideia apenas (*solas*) as imagens que estão pintadas na fantasia; ao contrário (*imo*), eu não as chamo aqui (*hic*) por este nome na medida em que elas estão na fantasia corporal, isto é, na medida em que elas estão pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que elas informam o próprio espírito que se aplica (*conversam*) a esta parte do cérebro. (*Exposição Geométrica*, definição 2, AT VII, p. 160-161; IX, p. 124).

Este texto tem inumeráveis duplicações³⁸. Certamente, o essencial é que a palavra *ideia* é retirada de uma esfera, a das *imagens* corporais ou cerebrais, em proveito de outra esfera, a da *mens* incorporeal e dos seus pensamentos. Mas este deslocamento não deve dissimular uma outra coisa: a conservação de um uso legítimo deste termo no âmbito corporal. Eu não chamo *apenas ...*, eu não chamo... *somente*. Trata-se de expandir (*geralmente*) e não de interditar, mesmo se esta expansão passa por uma inversão (*ao contrário, imo*). Inicialmente, a ideia está na *mens*, o pensamento que tem um ser objetivo ou intencional porque exhibe alguma coisa: só depois, poder-se-á chamar de ideias certas imagens corporais, aquelas que a *mens* considera no corpo quando, no sentido estrito, ela tem uma ideia de tal ou tal tipo, quando ela se representa isto e não aquilo. A partir de uma primeira recusa, a ideia não é *apenas* a imagem cerebral, o movimento é duplo. Expansão no interior da *mens*, para as outras ideias, as intelecções puras que não têm objeto sensível ou imaginável. Deslocamento no interior das ideias do sentido ou da imaginação: mesmo aí o termo ideia só é aplicável a certas figuras ou imagens na medida em que elas informam, *informant*, a *mens* que se volta para elas. Encontra-se assim a equivalência da *Regra XII*, *figuras vel ideas*, mas a excedendo. Muitas figuras corporais não são ideias³⁹, muitas ideias na alma não têm correlato corporal⁴⁰ e mesmo quando as duas esferas se superpõem, graças a uma conformidade⁴¹ efetiva, subsiste uma diferença real ou de substância entre os dois modos, corporal e espiritual, que a união substancial liga.

A doutrina que foi mantida não precisa do termo *ideia* para as “condições” fisiológicas de nossas imaginações, de nossas sensações, de nossas paixões.

É em outro sentido que eu conservo as imaginações na definição de cogitatio ou do pensamento e em outro que eu as excluo, a saber: *Formæ sive species corporeæ, quæ esse debent in cerebro ut quid imaginemur, not sunt cogitationes; sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio.*^{NT10} (a Mersenne 21 de abril de 1641, AT III, p. 321; FA II, p. 326-327).

38 Cf. por exemplo, a resposta à quinta objeção de Hobbes e Carta a Mersenne, julho de 1641, AT III, p. 392-393; FA II, p. 345.

39 Cf. *O Homem*.

40 Cf. Carta a Mersenne de julho de 1641. AT, III, 391-397.

41 Cf. Sexta Meditação.

NT10 “As Formas ou espécies corpóreas que devem estar no cérebro para que imaginemos, não são pensamentos: mas a operação da mente que imagina ou que se volta para estas espécies é um pensamento”.

Encontra-se as formas ou imagens de *O Homem*, as figuras ou imagens da Segunda Meditação, mas acrescidas do termo *species*, característico das “espécies” escolásticas, especificado pelo adjetivo *corporeæ*, corporais. A palavra ideia não é usada aqui em nenhuma das duas vertentes e, a partir de então, ela teria seu sentido original na esfera incorporeal, embora, em seguida, ela possa se estender legitimamente ao correlato corporal da imaginação ou da sensação. Então, aquilo que Burman ouviu em 1648 tem toda a probabilidade de ter sido dito por Descartes em comentário do *veluti inspiciendum* da Sexta Meditação: “Quando os objetos externos agem sobre meus sentidos e aí pintam sua ideia ou melhor sua figura (*sui ideam seu potius figuram*)”⁴². Estamos aqui no nível do sentido externo, daí (*inde*) as imagens vão se pintar na pequena glândula, o espírito voltar-se-á para elas para considerá-las. Encontra-se a fórmula figuras *vel ideas*, que também na *Regra XII* não se limita ao senso comum, mas indica que a sua fonte provém dos sentidos externos. Mas a equivalência do *vel* foi substituída pela hierarquia do *seu potius*. Aquilo que, em sentido derivado, pode ainda se chamar uma ideia de objeto, *sui ideam*, será denominado mais adequadamente uma figura (*figuram*), uma vez que é puramente corporal. Essa preferência não impede a outra linguagem e encontra-se várias vezes o uso de ideia para forma, imagem, espécie, figura puramente corporal, que é o correlato fisiológico de um pensamento ou *cogitatio* ligado à união. Assim, nas *Paixões da Alma*⁴³, onde “a ideia de uma aversão” pelas rosas ou pelos gatos “permanece impressa no cérebro até o fim da vida”. Um traço que se grava no cérebro é necessariamente corporal: ele é denominado, no entanto, ideia.

Concluamos, portanto, que nem a doutrina nem mesmo a terminologia mudaram. A elucidação metafísica da *cogitatio* substituiu apenas um *seu potius* por um *vel*. Para nossas quatro palavras da *Regra XII* lembrar-se-á que a *ideia* em questão é uma ideia corporal (*idea corporea*), segundo a expressão que se encontra em AT X, página 419 linhas 12-13 e página 443 linha 2. Isto porque ela é redutível, sem qualquer reserva, a uma figura integralmente corporal, à figura de um corpo figurado. Sua pureza não tem nada a ver com uma extração da esfera do corporal, para qualquer espiritualização. A tradução de *sine corpore* por *incorporeal* é incorreta.

Aqui, e a respeito desse ponto, um tradutor francês não deve seguir Victor Cousin.

*
* *

Resta explicar de que pureza se trata e a razão da precisão do *sine corpore* (*venientes*), se a figura ou ideia que provém do sentido externo é integralmente material ou corporal. Pode-se entrever a resposta quando se observa que a expressão não visa especificamente a operação do “senso comum”, mas uma característica das figuras tais como elas chegam ao senso comum. A expressão não visa uma purificação da figura corporal pela *mens*, que a espiritualizaria, tornando-a não corporal, lá onde a mente inserir-se-ia na cadeia fisiológica no nível do senso comum. Ela designa uma simples propriedade física, que se encontra ao longo do trajeto fisiológico, aquém do senso comum, desde o transporte pelos nervos sensitivos e, mesmo, desde a recepção pelos sentidos externos.

Qual é essa característica puramente fisiológica ou física e até geométrica? Ela tem que assegurar a pureza da figura (*figura*) em relação ao corpo (*corpus*) sem nos fazer abandonar o gênero corporal pelo espiritual. A figura chega ao senso comum, traduzia G. Le Roy (1933), “sem corpo e livre dos sentidos externos.” Eu acreditaria de preferência que ela chega dos sentidos externos sem corpo e pura, porque ela já é, desde o sentido externo, pura ou purificada de qualquer corpo, livre da terceira dimensão. Expliquemos.

42 ATV, p. 162.

43 Parte II, art. 136; FA III, p. 1051 e nota 3.

Toda figura é figura de um corpo: nesse sentido ela é corporal. Mas a figura não é nem o corpo nem uma parte do corpo, uma parte do corpo sendo ela própria um corpo: ela é um modo do corpo, seu limite. As figuras, que se transmitem do objeto externo até os órgãos dos sentidos externos (o primeiro momento do esquema fisiológico), em seguida circulam no interior do corpo humano segundo os três outros momentos, em cada uma dessas etapas, sem exceção, são veiculadas ou transferidas (*deferri*⁴⁴) sem nenhum transporte de corpo. Do morango que a mãe deseja até a pele do bebê, uma mesma figura corre ao longo da cadeia, sem que nenhum corpo real, grande ou pequeno, faça a viagem. É preciso purificar ou livrar a explicação de “todas essas pequenas imagens esvoaçantes, chamadas de *espécies intencionais*, que tanto ocupam a imaginação dos filósofos”⁴⁵. Entre o corporal e o mental, o esquema cartesiano ignora qualquer intermediário. E na esfera do corporal, à qual o mecanismo assumido, por hipótese, nos restringe agora, é preciso explicar como as figuras vão e vêm (*venientes*⁴⁶), sem que transite o menor dos corpos. As informações viajam sem que nenhum corpo condutor [*voltigeur*]^{NT11} as transporte com ele. No entanto, como toda figura (corporal) é a figura de um corpo (figurado), toda a informação é levada por (*induere*⁴⁷) um verdadeiro corpo, uma verdadeira parte do corpo (*veram partem corporis*⁴⁸). Tal é a dificuldade resolvida pelos dois modelos utilizados, a pena de escrever e o carimbo.

O modelo da pena explica a transferência à distância, por um intermediário material de uma ação, de um modo e, em ocorrência, de uma figura. O bastão do cego e a corda que se puxa para movimentar um sino têm a mesma função. Seja a segunda etapa do esquema fisiológico: se eu tenho na mão uma longa pena e se eu imprimo com uma de suas extremidades a ponta cheia de tinta o movimento que traçará uma letra no papel, a outra extremidade da pena descreverá no ar (*in aere designari*, p. 414, l. 10) a mesma figura ou uma figura semelhante. Essa figura é recebida no mesmo instante através de toda a pena. Ora, nenhum corpo circula de uma extremidade à outra. Comparemos as duas fórmulas que podem se superpor, que concernem primeiro o nervo sensitivo, depois, o modelo da pena.

a/ *Absque ullius entis reali transitu ab uno ad aliud* (l. 3-4), sem trânsito real de qualquer ser de uma extremidade à outra: nenhum corpo turbilhando [*voltigeant*] ao longo do nervo ótico, do olho ao cérebro, do sentido externo ao senso comum. Só um verdadeiro corpo, uma coisa extensa ou *res extensa*, seria aqui chamado *ens*, ser-ou-ente. Não há trânsito real, *realis*, porque não há *res* ou *ens*, não há verdadeiro corpo que transite. Nem por isso o trânsito é incorporeal, ideal ou intencional. Permanecemos na realidade formal dos corpos. Mas um modo não é um corpo: ele só tem a identidade modal, que se opõe aqui à realidade substancial da coisa, do *ens*. De fato, como a figura é um modo, ela requer uma substância, *ens* ou *res*, que seja seu suporte, que seja *ens (corpus) figuratum*. O sentido externo é um verdadeiro corpo, ele pode, portanto, receber uma figura, como o senso comum na outra extremidade do esquema fisiológico, assim como todos os corpos intermediários, as diversas partes do nervo sensitivo. A figura veiculada é, em cada parte do seu percurso instantâneo,

44 AT X, p. 414, l. 1.

45 *Dioptrica* I, ATVI, p. 85; *FA*, I, p. 655 e nota 2.

46 AT X, p. 414, l. 18.

NT11 A expressão “*voltigeur*” referia-se aos hábeis cavaleiros da elite da armada de Napoleão que faziam acrobacias com os seus cavalos. Hoje em dia significa acrobata ou trapezista. Nós traduziremos as diversas ocorrências dessa palavra levando em consideração o sentido que ela exprime no contexto da proposição em que ocorre.

47 AT X, p. 414, l. 22.

48 AT X, p. 414, l. 20.

a figura-de-um corpo. Mas nenhum corpo se desloca: o olho permanece onde está, assim como cada parte do nervo, como também o senso comum.

b/ A vida ordinária fornece o modelo da pena de escrever para tornar crível esta hipótese de fisiologia. Ora, nós não concebemos nem imaginamos nela nada de real que transmigre de uma extremidade à outra, *nihil reale ab uno extremo ad aliud transmigrare*. (l. 11-12). Não que a figura não seja real em sua viagem, seja ela indiferentemente incorporal, imaginária ou intencional. Formal ou real, ela é do ponto de partida ao ponto de chegada, a verdadeira figura corporal de um corpo verdadeiro. Mas, ela não é *res* ou *ens*, neste sentido, ela não é nada de real, *nihil reale*, nenhuma transmigração: o termo deve ser reservado para as substâncias que se deslocam, uma alma de corpo em corpo, espíritos animais no interior de um conduto. Sua realidade é a de um modo.

A figura vem do sentido externo ao senso comum pura de qualquer corpo. Ela chega como tinha partido: puramente corporal, mas sem nenhum corpo ou parte do corpo que faça com ela a viagem. *Sine corpore*.

Neste sentido, a figura sempre teve esta pureza, ela sempre foi dissociada, solta e liberada do corpo, dos corpos dos quais ela é sucessivamente (e simultaneamente, já que a transferência é instantânea) o modo. O modelo do carimbo e da cera desempenha uma função no primeiro momento, quando o objeto exterior age sobre o sentido externo, como também no terceiro momento, quando o senso comum age sobre a imaginação. Ele será encontrado no quinto momento psicofisiológico, mas, então, se tornará analógico (AT X, p. 415, l. 25). O modelo do carimbo não tem o mesmo uso que o modelo da pena: ele serve para explicar a transferência sem distância, ação imediata. O carimbo impacta imediatamente a cera e, sem necessidade de intermediário, ele imprime aí sua figura. A figura, que era e permanece a do carimbo, é um modo do carimbo: o carimbo é o corpo ou a substância, o *ens figuratum*, cuja *figura* é o modo. A figura que se torna a figura da cera, e não o era anteriormente, é um modo da cera: a cera é o corpo ou a substância, o *ens figuratum* do qual esta *figura*, que o corpo adquire, torna-se o modo. Os dois corpos não são os mesmos, cada um tem a sua figura. No entanto, é uma só e mesma figura que é ao mesmo tempo a figura de um, selo ativo que imprime, e do outro, cera passiva e impressa. Aí também nada passa do carimbo para a cera. O modelo exclui todo o trânsito real. Passando ao *explicandum*, o sentido externo sobre o qual se apoia a coisa externa, Descartes diz que a nova figura (*novam figuram*, p. 413, l. 2) será recebida ou impressa (*recipere figuram impressam*, p. 412, l. 27) na primeira pele ou superfície “que não deixa passar o objeto”. *Imperviam*^{NT1} (p. 413, l. 1). Decompondo esta palavra essencial que assinala a fronteira que não será ultrapassada pelo objeto exterior. Todo corpo em movimento [*voltigeur*] que pressiona o sentido externo em dificuldade de transmigração terá que parar aí: para ele nenhuma (*im-*) via (*-viam*) para atravessar (*-per-*). A figura se imprime no sentido externo, na área que é a fronteira comum do objeto externo e do corpo que sente (*figuram externam corporis sentientis*, p. 412, l. 20-21). O trânsito das figuras corporais, embora real em um sentido, começa onde para o trânsito das coisas reais, dos *entia* ou dos corpos. A pureza da *figura* — que desde deste momento poderia ser dita *figura sive ideia* (como na “A Conversa com Burman”), mesmo se a expressão só aparece na Regra XII no terceiro momento (mas com um valor retroativo) — é ligada a esta dissociação com o corpo real, a substância corporal com três dimensões, extensa em comprimento, largura e profundidade.

Poder-se-ia enriquecer a análise, remontando à origem *aquém* da pressão exercida pelo objeto sobre o sentido externo, descendo *além* da impressão exercida pelo sentido comum sobre a imaginação.

NT1 Impenetrável ou inacessível.

a) No primeiro caso, seria percebido que o objeto externo não sai de si mesmo. O sol, por exemplo, não envia corpúsculos para veicular sua imagem: o raio luminoso é o veículo de uma ação exercida pelo sol, em uma extremidade, sobre a série de corpúsculos que existem desde sempre no mundo pleno da física cartesiana, até o nosso olho, na outra extremidade. Com a transferência instantânea de uma ação à distância, encontra-se o modelo do bastão.

b) Trata-se novamente de uma ação à distância, quando a fantasia corporal produz efeitos motores: mas aqui, os espíritos animais são verdadeiros corpos, eles circulam nos nervos considerados agora como motores e o movimento nos condutos nervosos desses impulsioneiros da ação [*voltigeurs*] leva tempo.

c) Permaneçamos naquilo que nos ocupa no segmento intermediário entre o sentido externo e a imaginação. A dissociação que neste arco sensorial assegura a pureza da *figura* é adquirida acima do senso comum, que a herda e a transmite à imaginação. Esta pureza é outro nome de uma distinção ao mesmo tempo metafísica e matemática: a distinção metafísica entre a substância e o modo; a distinção geométrica entre o volume e a área. O corpo é uma substância, *res extensa*, ou *ens figuratum*; o modo, que metafisicamente só existe em uma *res*, *inesse*, *esse in re*, tem necessidade da substância para existir, ele não é menos real do que ela e nem ideal, intencional ou abstrato. Na linguagem geométrica do século XVII, o ser com três dimensões é um sólido ou um corpo; a figura, área ou superfície, como um ser de duas dimensões, se opõe, ao mesmo tempo, aos corpos-volumes, seres geométricos com três dimensões, e às linhas, seres geométricos com uma dimensão, como também aos pontos que não têm dimensão.

A identificação entre a substância corporal ou material e o ser geométrico com três dimensões caracteriza uma física geométrica clássica, onde a tridimensionalidade do espaço euclidiano não é posta em questão e onde a realidade física é tomada de imediato pela própria substancialidade das coisas extensas. Tal é a posição de Descartes. Donde uma anfibologia possível, ligada à equivocidade da palavra “corpo”, concernindo o *corporal* e o *incorporal*.

a / Por um lado, o corporal é um gênero de ser que se opõe ao espiritual. A mesma distinção entre dois grupos de naturezas simples separa na *Regra VIII* as naturezas espirituais e corporais (*vel spiritualis vel corporeæ* AT X, p. 399, l. 9) e na *Regra XII* as naturezas intelectuais e materiais (*vel pure intellectuales vel pure materiales*, p. 419, l. 7-8). As naturezas materiais são bem mais conhecidas quando o entendimento é ajudado por uma imagem corporal, *imaginis corporeæ adjumento*, p. 419, l. 10-11, e elas só são conhecidas como tendo seu ser em um corpo, *quæ non nisi in corporibus esse cognoscuntur*, p. 419, l. 18-19. Neste sentido, a figura é corporal. Ela é mesmo a primeira das naturezas puramente materiais ou corporais, nomeada uma vez e de maneira excepcional antes da extensão: *ut sunt figura, extensio, motus* etc. p. 419, l. 19.

b / Por outro lado, no interior do gênero de ser material ou corporal, uma fronteira essencial separa: a coisa ou substância, o *ens*, que é real porque tem seu ser em si mesmo e pode existir só em si, *per se solam existere*, p. 443, l. 1-2; e os modos, que existem sempre em outra coisa (*in esse*), estão nos corpos como nas suas substâncias (*in corporibus esse*). Neste sentido, a figura se distingue radicalmente do corpo. Ela não tem um ser substancial, enquanto que o que é extenso em comprimento, largura e profundidade é indiferentemente verdadeiro corpo (físico) ou espaço (p. 442, l. 17-19). Sua transferência, quando ela passa de corpo em corpo, seja mediatamente (pena, corda, bastão), seja imediatamente (carimbo) não é um trânsito real ou uma transmigração. Neste segundo sentido, as figuras são puras, *puras*, enquanto são o outro do corpo, sua ausência, *sine corpore* (p. 414, l. 18).

Uma vez explicitada esta anfibologia, nossas quatro palavras da *Regra XII* não constituem mais um problema. A tradução de Vitor Cousin, *incorporal*, era inaceitável porque se situava no quadro da primeira oposição. A tradução deve nos instalar na segunda: no interior do puramente corporal, a figura (que, no caso, é bidimensional e é pintada sobre a área ou superfície dos corpos) se opõe à realidade substancial do próprio corpo, com suas três dimensões. A física e a metafísica cartesianas não cessarão de retornar a esta dissociação entre a superfície (que é modo ou limite) e o corpo ou a parte do corpo (que é substância). Os debates sobre a Eucaristia a partir das *Quartas Respostas* (AT VII, p. 249 ss.; IX, p. 192 ss.; FA II, p. 695 a 704) repousam sobre esta dissociação, com um envio explícito a Aristóteles (AT VII, p. 249, l. 20 e p. 251, l. 24). Como também nos *Princípios* (II, 15; FA III, p. 160-161 e nota 4) a teoria física do lugar.

Sine corpore retoma as duas expressões que comentamos, “sem passagem real de nenhum ser”, “nada de real para transmigrar”. A pureza é negação, *sine* retoma *absque* (*ullius*), l. 3 ou *nihil*, l. 11. Esta negação é negação de substância: *corpore* especifica o *ens* ou a *res* (*ullius*) *entis* (*reali*), l. 1. 3 ou (*nihil*) *reale*, l. 11.

*
* *

Concluamos brevemente ampliando um pouco o campo de estudo para retornar à problemática geral do senso comum.

1/ Parece-nos que a posição cartesiana permaneceu aproximadamente a mesma do começo ao fim da obra. Muitos dos seus elementos, quer abordando a função psicofisiológica, quer abordando as localizações cerebrais retomam as concepções anteriores e se inscrevem na tradição. Se Descartes tem o sentimento de uma originalidade é porque ao mesmo tempo ele dissocia radicalmente o mental do corporal (o que torna absurda a ideia de uma espiritualização) e porque ele geometrizava radicalmente o corpo (o que leva a pensar em sua pureza rigorosa: a centralização das informações sensoriais no meio do cérebro na pequena glândula H e a bidimensionalidade das figuras informativas, livres de todo corpo físico tridimensional).

2/ A metafísica cartesiana extrairá a originalidade do entendimento, *intellectus*, em relação a tudo o que pode um corpo ou o que, neste caso, é exatamente igual, a tudo o que pode um senso comum. Este trabalho, que constitui o essencial da análise do pedaço de cera, permite, ao mesmo tempo, distinguir a alma e o corpo e, no que concerne a alma, hierarquizar seus diferentes pensamentos, da sensação à inteligência, passando pela imaginação. Esta emergência de um entendimento puro começa na *Regra XII* (AT X, p. 415-416), floresce contra Regius nas *Notæ in Programma* (AT VIII, p. 356-357). Mas, nos parece que esta pureza intelectual nada tem a ver com a pureza das figuras, libertas do corpo, que circulam no interior da máquina corporal, tanto humana quanto animal.

3/ A relação do exterior e do interior é equívoca e é entendida diferentemente segundo se fala do corpo (onde todas as partes são exteriores uma às outras, *partes extra partes*) ou da alma (onde certos pensamentos são mais íntimos ou mais interiores do que outros). Notar-se-á que os *sentidos externos*, *sensus externi*, que são os cinco sentidos tradicionais, são contrapostos por Descartes tanto aos *sentidos interiores*, *sensus interni* (assim nos *Princípios* IV, 190 ou *Paixões da Alma* II, 85), quanto ao *senso comum*, *sensus communi* (assim na *Regra XII*, AT X, p. 413-414 e *Meditações II*, AT VII, p. 32, l. 17-18). Deve-se então considerar o senso comum como um senso interior ou interno? E o que significa esta interioridade? Trata-se de uma característica puramente espacial, o senso comum tendo sua sede na “parte mais interior (do cérebro), que é uma certa glândula bem pequena, situada no meio de sua substância”

(*Paixões da Alma* I, 31), ou de uma interioridade metafísica, que aproxima sentido interior e razão (cf. *Paixões da Alma* II, 85 e *FA* III, p. 1018 nota 1)? Esta questão será remetida à terceira noção primitiva, à união substancial entre a alma e o corpo. Mas, sublinhar-se-á que, mesmo quando se trata dos sentidos externos, a alma só sente na e por esta parte íntima do cérebro, por isso que se chama, e que Descartes continua a chamar, de senso comum. Como se na sensação a própria interioridade do pensamento, em si mesmo, guardasse alguma afinidade com a situação no interior de cérebro, no meio de sua substância.

Tradução Raul Landim Filho

PPGLM-UFRJ / CNPq

Revisão Lia Levy

UFRGS / CNPq

Referências

BEYSSADE, J.-M. L'étendue n'est pas le corps (*Regulæ* XIV, AT X, p. 444, l 18). In : *Descartes au fil de l'ordre*. Paris : PUF, 2001, p. 89-104.

DESCARTES, R. *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*. Introdução e notas de Geneviève Rodis-Lewis. Paris: J. Vrin, 1959.

DESCARTES, R. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962

DESCARTES, R. *Œuvres complètes*. Edição de Jean Marie Beyssade e Denis Kambouchner. Paris : Gallimard, 2016-2019.

DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques*. Edição de Ferdinand Alquie, 3 vols. Paris: Éditions Garnier, 1963-1973.

DESCARTES, R. *Œuvres*. Edição de C. Adam e P. Tannery, 11 volumes. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Tradução e notas de J-L Marion com a colaboração de P. Costabel. Haia : Nijhoff, 1977.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. In: DESCARTES, R. *Œuvres et Lettres*. Edição e organização de André Bridoux. Bibliothèque de La Pléiade, Paris : Gallimard, 1952.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Texto revisado e traduzido por de Georges Le Roy. Bibliothèque de philosophie, Paris : Boivin, 1933.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Tradução e notas de Jacques Brunschwig. Paris : Classiques Garnier, 1963.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Tradução de J. Sirven. Paris : J. Vrin, 1921.

GILSON, É. *Index Scolastico-Cartésien*. 2ª ed. revista e ampliada. Paris: J.Vrin.

RESUMO

Gostaria de discutir a concepção cartesiana do senso comum em geral e a forma que ela toma nas *Regulæ*, em particular em função de um ponto específico de tradução. Chamo de concepção geral do senso comum em Descartes, uma doutrina que, desde as *Regulæ* (das quais se conjectura que tenham, ao menos em parte, uma redação muito antiga, anterior a 1628) até as *Paixões da Alma* (1649), desenvolveu-se em torno de duas teses constantemente reafirmadas: a alma (dualismo metafísico) e a pequena glândula (centralização fisiológica).

Palavras-chave: Descartes; senso comum; glândula pineal; sensibilidade

ABSTRACT

*I would like to discuss the Cartesian conception of common sense in general, and the form it takes in the *Regulæ*, particularly in light of a specific point of translation. I call the general conception of common sense in Descartes a doctrine that, from the *Regulæ* (of which it is conjectured that they have, at least in part, a very old redaction, prior to 1628) to the *Passions of the Soul* (1649), developed around two constantly restated theses: the soul (metaphysical dualism) and the little gland (physiological centralization).*

Keywords: *Descartes; common sense; pineal gland; sensibility*