

SENSAÇÃO E CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DO CORPO NAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES

John Carriero

University of California, Los Angeles

INTRODUÇÃO

Nas *Meditações* de Descartes, a concepção de sensação do sujeito meditante se desenvolve de duas maneiras importantes. Primeiro, na *Terceira Meditação* ele descobre que lhe falta um argumento satisfatório para a existência do corpo; na *Sexta Meditação* esta deficiência é remediada. Segundo, o sujeito meditante inicialmente considera que a cognição sensível envolve semelhança; ao final das *Meditações* ele não acredita mais nisso. As duas mudanças levantam questões filosóficas e exegéticas significativas.

I. CONCEPÇÕES PRÉ-CRÍTICA E PÓS-CRÍTICA DA SENSACÃO

Visão pré-crítica da sensação

Começamos considerando a descrição da sensação com a qual o sujeito meditante inicia. Perto do início da *Terceira Meditação*, Descartes diz o seguinte acerca de suas visões anteriores:

Mas havia ainda outra coisa que eu afirmava, e que, devido ao hábito que tinha de acreditar nela, pensava perceber mui claramente, embora na verdade não a percebesse de modo algum, a saber, que havia coisas fora de mim donde procediam essas idéias [*a quibus ideae istae procedebant*] e às quais elas eram inteiramente semelhantes. E era nisso que eu me enganava; ou, se eu julgava talvez segundo a verdade [*verum juducabam*], não era devido à força [vi] da minha percepção. [§3; 7:35; 2:25] [§3] (tradução brasileira ligeiramente alterada).*

Parece haver três componentes principais na concepção aqui descrita: idéias sensíveis são (1) causadas por corpos, corpos estes que (2) existem e (3) se assemelham a estas idéias.

Consideremos esses componentes mais cuidadosamente, começando pelo último, a semelhança. O pensamento segundo o qual idéias sensíveis se assemelham a coisas localizadas fora de mim é oriundo de uma descrição aristotélica da cognição. Lembremos que os aristotélicos pensavam a cognição como um tipo de assimilação do objeto conhecido pelo sujeito cognoscente: como diz Aristóteles, “a alma se torna todas as coisas”. Segundo os aristotélicos, essa assimilação resulta da aquisição pelo sujeito cognoscente da forma da coisa conhecida. A nova forma é uma imagem ou réplica – uma “semelhança” – da forma original: através de sua posse da forma, o sujeito cognoscente torna-se “formalmente idêntico” à coisa conhecida. Embora a forma adquirida tenha a mesma natureza que a forma na coisa conhecida, ela tem uma maneira especial de ser “espiritual” no sujeito cognoscente, diferente de sua maneira de ser “material” na coisa conhecida.¹ Assim, por exemplo, quando eu percebo sensivelmente o vermelho de um

* O autor cita os textos de Descartes da seguinte maneira: a numeração do volume da edição standard de Adam & Tannery (*Oeuvres de Descartes*. Paris: Léopold Cerf, 1897 a 1913, 11 volumes), seguida da página; a numeração do volume da tradução para o inglês de Cottingham, Stoothoff and Murdoch (*The Philosophical Works of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 3 volumes) seguida da página. Além disso, ao referir-se às **Meditações**, o autor acrescenta a meditação e o número do parágrafo segundo a tradução inglesa. Optamos por manter o modelo de referência do autor acrescentando entre colchetes, no caso das **Meditações**, o número do parágrafo correspondente na tradução brasileira de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior (*Obra Escolhida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973). Quando houver alteração na tradução será informado. (Nota dos tradutores)

¹ Supunha-se que formas existentes em vários meios, por exemplo, na luz ou em um espelho, também tinham uma maneira espiritual de ser.

cartão vermelho de um árbitro de futebol, a forma vermelha vem a existir em mim “espiritualmente”, e eu me torno “de certa maneira” idêntico ao vermelho.

É preciso aqui ser cuidadoso sobre o seguinte. Quando a espécie sensível passa a existir em mim, não preciso inspecioná-la com olhos internos para que a minha cognição sensível do vermelho – a minha visão do vermelho – ocorra.² Na minha visão do vermelho não há nada além do meu poder de sensação sendo “atualizado” pela espécie. A existência do vermelho do cartão em mim (ou eu ser formalmente idêntico ao cartão) é o que *é* eu perceber sensivelmente o vermelho. Poderíamos pensar, portanto, minha visão do vermelho como uma questão de ter minha cognição sensível “moldada” ou “formada” de uma certa maneira pela vermelhidão do cartão.

Parece-me que a tese da semelhança, ao menos em suas linhas gerais, encaixa-se razoavelmente bem com a maneira como pensamos ingenuamente sobre o que ocorre quando percebemos sensivelmente algo. Pensamos nos sentidos como nos fornecendo informação sobre o mundo, e freqüentemente pensamos nisso como os sentidos tornando presente para nós aspectos (cores, sons, etc.) do mundo mais ou menos como esses aspectos são. Consideramos que há correspondência qualitativa entre nossa cognição sensível e a coisa percebida. Não esperamos, certamente, que a correspondência seja perfeita; talvez quando o árbitro levanta seu cartão vermelho eu veja, por causa do clarão do sol, algo laranja. Poderíamos colocar isso da seguinte forma: eu vejo a cor do cartão como laranja (não diríamos, evidentemente, que minha cognição sensível foi “formada” ou estruturada de maneira laranja, mas, mesmo assim, não estou certo de que consideraríamos esse modo de expressão ininteligível). Quando vejo o vermelho como laranja, há ainda alguma correspondência ou similaridade – ainda alguma semelhança – entre minha sensação ou experiência e a cor do cartão, mesmo que haja também alguma falha na correspondência, alguma dessemelhança. E, parece, há limites a quanta dessemelhança – quanta falta de semelhança – nossa descrição ordinária da sensação vai tolerar. Se, por exemplo, o árbitro apita e eu acabo vendo vermelho (o vermelho brilha diante da minha mente, ele passa a existir no meu pensamento, minha cognição torna-se formada de maneira vermelha), é difícil

2 Considero que Tomás de Aquino está estabelecendo o ponto análogo sobre a cognição intelectual em um conhecido artigo na *Summa Theologiae* (ST, I, Q. 85, A. 2), onde ele argumenta que a espécie inteligível não é o que (em primeira instância) é conhecido, mas antes aquilo pelo qual algo externo à alma é conhecido. Penso que é óbvio que o mesmo vale para a espécie sensível, i.e., a espécie sensível do vermelho não é o que vejo, mas antes aquilo pelo qual vejo uma coisa vermelha no mundo.

pensar nesta operação como a percepção sensível, mesmo a percepção sensível muito pobre, do som do apito. Algo muito diferente parece ter ocorrido.

Talvez leitores contemporâneos considerem a noção de semelhança muito geral e vaga, ou a noção de uma estrutura formal partilhada muito opaca ou metafórica para ser muito útil. Bem, podemos contrastar uma descrição da sensação em termos de semelhança com uma descrição em termos de uma mera covariância causal. Talvez, se a covariância fosse suficientemente sistemática, ela nos propiciasse os meios para obter informação sobre o mundo (isso poderia ocorrer através de alguma quase-inferência que somos determinados a fazer, do gênero “mesmo tipo de efeito na mente, mesmo tipo de causa no mundo”). Isso seria uma descrição da sensação que não envolve noções como semelhança, identidade formal ou comunidade de estrutura. Um modelo de covariância causal não sustenta facilmente o pensamento de que as coisas passam a “existir em” nós, quando nós as percebemos; ou, para usar a expressão preferida de Descartes, que as coisas passam a existir “objetivamente” em nós, quando as percebemos. Dada a ausência de estrutura partilhada entre a mente e o mundo na tese da covariância causal, o que seria este “algo” que existe de uma maneira no mundo e de outra maneira na mente? Chama-me a atenção o fato de que uma descrição da sensação por semelhança tenha conteúdo suficiente para ser diferente de uma descrição causal bruta; também me chama a atenção que a descrição por semelhança seja mais próxima de uma concepção ingênua, ordinária, da sensação que a descrição por covariância.

Como se sabe, Descartes é muito crítico da concepção segundo a qual as idéias sensíveis se assemelham a coisas nos corpos.³ Porém, cabe perguntar o quão radicalmente ele pretende afastar-se de um compromisso ingênuo com a semelhança. Será que ele pretende destronar a estrutura da semelhança completamente em favor de, digamos, uma descrição mais rudemente causal? Ou será que, permanecendo em um contexto amplo de semelhança, ele pretende simplesmente reformular detalhes significantes (referentes, por exemplo, a que tipo de estrutura é preservada e como ela é preservada quando passa a existir na mente através da sensação)?

3 Ao formular esta questão e pensar sobre ela, fui ajudado pela discussão com Joseph Hwang e sua dissertação inédita acerca da sensação segundo Descartes. Hwang defende a interessante proposta de que perceber uma idéia sensível ocupa *grosso modo* para Descartes a mesma posição que receber uma espécie sensível para os escolásticos aristotélicos.

Para antecipar, penso que a última opção é a correta. Descartes, como os aristotélicos, pensa na cognição em termos da realidade passando a existir em nós (“objetivamente”), e para que isso ocorra é preciso mais do que a covariância causal: é preciso que seja dada à mente a estrutura da coisa através de uma forma ou idéia. Creio também que é mais difícil do que se poderia pensar romper completamente com uma descrição da sensação por semelhança e ainda assim preservar uma visão coerente (poder-se-ia ver a crítica de Berkeley a Locke como apontando nessa direção).⁴

Concentrei-me até agora na semelhança, mas lembre que há dois outros componentes na explicação da sensação com a qual o sujeito meditante inicia. Ele supõe que essas semelhanças (espécies sensíveis, idéias sensíveis, experiência sensível, cognição sensível, etc.) são (1) causadas por corpos que (2) existem. Descartes expressa esta idéia de forma variada: ele diz que idéias sensíveis “procedem [*procedere*]” dos corpos, e, mais tarde, na *Sexta Meditação*, ele fala dos corpos como “emitindo [*emittere*: enviar]” idéias ou lançando [*immittere*: colocando] idéias. O pensamento básico aqui parece suficientemente familiar. Quando o árbitro levanta o cartão vermelho, nós pensamos no cartão como de algum modo produzindo minha cognição sensível dele. O cartão ou algo no cartão determina minha cognição (de modo que minha cognição torna-se similar em algum aspecto ao cartão). Porque informação acerca do cartão parece fluir para mim, podemos considerar que o cartão é a “fonte” da minha cognição (no sentido de “fonte” de informação). Evidentemente, o cartão recebe muita ajuda do meio e da minha fisiologia, mas tendemos a pensar nesses outros fatores como ajudando ao longo do fluxo de informação e não como a fonte da cognição. Descartes descreve esta fonte como algo do qual minha cognição “procede”, ou como algo que envia ou “emite” idéias sensíveis ou coloca idéias sensíveis em mim.

A maneira como pensamos sobre perceber sensivelmente o cartão vermelho difere da maneira como pensamos sobre imaginar o cartão vermelho. Quando imagino um cartão vermelho, não penso no cartão como a fonte do que eu imagino: ou eu mesmo sou a fonte, ou (talvez seja melhor dizer) não há fonte no sentido relevante, i.e., minhas idéias imaginativas não “procedem de” coisa alguma (o que não significa negar que minhas idéias imaginativas possam

4 Ver meu “Berkeley, Resemblance, and Sensible Things,” *Philosophical Topics*, 31 (2003), pp. 21-46.

ser o resultado de um trabalho criativo com idéias que de fato procedem de algo).⁵ Além disso, quando vejo o cartão, por causa da maneira pela qual o cartão é a fonte da minha cognição sensível, ele tem que existir enquanto eu o vejo.⁶ Aqui podemos contrastar ver o cartão com lembrar-se visualmente dele: no caso de lembramos visualmente dele, o cartão pode ser a fonte da lembrança – as idéias que constituem a experiência lembrada podem originar-se do cartão e proceder dele – mas não de tal maneira que o cartão precise existir (agora).^{7,8}

5 É possível que Descartes sustente que quando eu imagino, eu estou fazendo algo bastante próximo de olhar para uma perturbação em minha glândula pineal. No §4 da *Sexta Meditação* ele escreve que quando a mente imagina, ela “se volta para o corpo e considera nele [*intueatur*] algo de conforme à idéia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos” (7:73; 2:51). Mesmo assim, não acredito que Descartes pense em mim como usando a imaginação como um meio para ter informação sobre o estado da minha glândula pineal (no máximo, o estado da glândula responde ao exercício da imaginação).

6 A sofisticação moderna acerca da velocidade da luz pede modificação deste compromisso ingênuo: por exemplo, às vezes a fonte do que eu vejo – a estrela distante – não existe mais, mesmo se a luz que ela projetou existe.

7 Devo notar que minha descrição da concepção de percepção com a qual Descartes está trabalhando como algo ao qual todos nós “ingenuamente” somos conduzidos em algum momento de nossas vidas pode causar confusão. Hoje em dia, o que é chamado de “teoria ingênua da percepção” é freqüentemente uma posição filosófica segundo a qual esta percepção deve ser analisada em termos de um percipiente e a coisa percebida sem nenhum outro compromisso substantivo (em particular, sem um compromisso substantivo com “idéias” ou “representações”, que marcaria uma perda da inocência filosófica). Agora, parte da motivação por trás desse tipo de explicação, como eu a entendo, consiste em não complicar indevidamente a relação da mente com o mundo. E, a esse respeito, é importante que nem uma espécie sensível aristotélica, nem uma idéia sensível para Descartes, é algo ao qual nós dirigimos nossa atenção ou de alguma forma observamos (talvez com algum par interior de olhos?) quando vemos; assim, ao menos em um sentido de intermediário, nenhuma das duas é um intermediário, e ao menos em um sentido de estar entre a mente e o mundo, nenhuma das duas está.

Mas, apesar disso, uma espécie sensível ou uma idéia sensível é uma *realidade*. Idéias e espécies estão conectadas na tradição com *forma*. *Forma*, na tradição aristotélica, é um princípio de atualidade em oposição à potencialidade, um princípio de perfeição ou realidade: privações (como a cegueira) e negações (como não-ver) não têm formas. Não é óbvio que se possa ter, estritamente, uma idéia (ou espécie) de nada ou não ser (esta parece ser uma maneira na qual o uso moderno de *idéia* difere do uso no começo da modernidade; é também uma das fontes de problema para a sugestão de Descartes, no curso da sua discussão da “falsidade material”, de que poderia haver uma idéia do frio, mesmo se o próprio frio fosse uma privação, i.e., um não ser). Formas, mesmo quando existindo apenas cognitivamente, são ainda assim realidades: mais precisamente,

Vimos o suficiente para uma explicação do ponto de partida do sujeito meditante acerca da sensação. Descartes, evidentemente, critica nossa concepção inicial da percepção, e podemos esperar que nossa concepção final seja muito diferente (afinal, ele nomeia sua visão inicial seu “erro principal”).

A principal discussão crítica de Descartes da visão inicial surge no início da *Terceira Meditação*, nos parágrafos 8 a 12 [10 a 14]. Embora ele esteja especialmente preocupado com a semelhança, parece claro que a visão toda está sob consideração, como sua conclusão bastante severa indica:

idéias são modos que existem na mente (assim como espécies sensíveis, para os escolásticos, são acidentes que existem seja em algum meio seja na alma); elas acrescentam perfeição ou realidade à mente. Assim, acredito que a posição de Descartes é incompatível com qualquer concepção que faça de uma idéia uma mera *façon de parler* (de modo que, por exemplo, dizer que S tem uma idéia de X é apenas outra maneira de dizer que S está pensando em X), como talvez Thomas Reid sustente, juntamente com alguns teóricos modernos da percepção. É difícil dizer se este compromisso com a tese da existência cognitiva na mente da estrutura da realidade tende a distanciar as teorias do que as pessoas ingenuamente pensam sobre percepção (nos *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Cambridge, MA: MIT Press, 1969), orig. pub. 1785, Reid escreve: “No sentido popular, ter uma idéia de algo não significa senão pensar nisso”, p.158). A posição moderna que tenho em mente é conhecida pelo nome de “realismo ingênuo”. Devo a um seminário ministrado por Tyler Burge e ao livro de Michael Thau *Consciousness and Cognition* (New York: Oxford University Press, 1962) meu acesso a parte do pensamento contemporâneo sobre percepção (embora me pareça que a visão que Thau advoga em seu livro tenha algumas afinidades com a visão que eu caracterizei como realismo ingênuo, penso que pode haver diferenças também).

8 Finalmente, quero considerar uma passagem da *Sexta Meditação* que poderia ser tomada como apresentando uma explicação diferente da que ofereci aqui da concepção pré-crítica que o sujeito meditante tem acerca da percepção. A passagem, que é parte de um resumo das coisas que eu costumava pensar sobre os sentidos antes de começar as *Meditações*, diz:

“notava neles [nos corpos] a dureza, o calor e todas as outras qualidades que se revelam ao tacto. Ademais, aí notava a luz, cores, odores, sabores e sons, cuja variedade me fornecia meios de distinguir o céu, a terra, o mar e geralmente todos os corpos uns dos outros. E, por certo, considerando as idéias de todas essas qualidades que se apresentavam ao meu pensamento, e as quais eram as únicas que eu sentia própria e imediatamente, não era sem razão que eu acreditava sentir coisas inteiramente diferentes de meu pensamento, a saber, corpos de onde procediam essas idéias [*Nec sane absque ratione, ob ideas istarum omnium qualitatum quae cognitioni meae se offerebant, & quas solas proprie & immediate sentiebam, putabam me sentire res quasdam a mea*”

Tudo isso me leva a conhecer suficientemente que até esse momento não foi por um julgamento certo [*ex certo iudicio*] e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso [*caeco aliquo impulso*] que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes do meu ser, as quais pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas idéias ou imagens, e imprimem em mim suas semelhanças. [§12; 7:39-40; 2:27] [§14]

Será que esta avaliação assinala um distanciamento radical de nossa visão inicial da sensação? Bem, possivelmente. Mas não esqueçamos que na *Terceira Meditação* Descartes não está argumentando que esta descrição familiar da percepção é falsa, mas apenas que ele não pode (ao menos ainda) encontrar alguma razão para adotá-la. Um esboço desta discussão servirá para fixar as idéias. No §8 [§10], Descartes se pergunta acerca das razões para suas crenças iniciais, pré-críticas, sobre os sentidos. Ele descobre que é capaz de reunir dois conjuntos de considerações: A primeira é simplesmente que [1] a natureza parece ensinar-lhe essas coisas. Talvez isso signifique que, quando eu olho para o cartão vermelho do árbitro, considero natural pensar que o cartão existe, que ele é a fonte da minha experiência, e que é mais ou menos como eu o experiencio. O segundo argumento é um pouco mais complexo: [2a] idéias (ou experiências) sensíveis vêm a mim independentemente de minha vontade. Se eu olho para o cartão vermelho, eu o vejo quer eu queira quer não. Isto sugere que as idéias sensíveis vêm a mim a partir de coisas distintas de mim. [2b] Mas – e observe a fraqueza do argumento neste ponto – se isso

cogitatione plane diversas, nempe corpora a quibus ideae istae procederent]. Pois eu experimentava [*experiebar*] que elas se apresentavam ao meu pensamento sem que meu consentimento fosse requerido para tanto, de sorte que não podia sentir objeto algum, por mais vontade que tivesse, se ele não se encontrasse presente ao órgão de algum de meus sentidos; e não estava de maneira alguma em meu poder não o sentir quando ele aí estivesse presente” [VI.§6; 7:75; 2:52] [§7-8].

A questão central aqui é qual é o antecedente de “as quais” em “as quais eram as únicas que eu sentia própria e imediatamente”. Alguns tradutores decidem a questão inserindo a palavra “idéias” nesta passagem, de forma que Descartes aparece dizendo “idéias as quais eram as únicas que eu sentia própria e imediatamente”. Penso que isto seria inconsistente tanto com a teoria aristotélica quanto com um quadro ingênuo da sensação. Segundo estas concepções, o que nós sentimos própria e imediatamente é alguma estrutura no mundo ao termos esta estrutura passando a existir na nossa mente. Mas eu não acho que essa é a maneira correta de ler esta passagem. Do ponto de vista gramatical, “qualidades” é um candidato mais natural para o antecedente. Se tomarmos a passagem dessa maneira, de forma que qualidades contam como o que nós sentimos própria e imediatamente, então ela está alinhada com a concepção aristotélica tradicional da sensação, segundo a qual o objeto próprio da visão é a cor, o objeto próprio da audição é o som e assim por diante. Além disso,

é assim, “nada vejo que pareça mais razoável do que julgar que essa coisa estranha envia-me [immittere] e imprime em mim sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa” (7:38; 2:26).

Nos três parágrafos seguintes, Descartes examina o primeiro argumento e cada um dos dois passos do segundo. O fato de nos encontrarmos naturalmente inclinados a crer em várias coisas acerca dos sentidos não mostra que aquilo a que estamos assim inclinados a pensar é verdadeiro. O fato de que as idéias sensíveis nos vêm contra a nossa vontade não mostra que elas vêm de coisas externas. E mesmo que venham, isso não mostra que elas se assemelham às coisas que as produziram.

Ora, embora Descartes seja crítico acerca das razões do sujeito meditante para sustentar a visão inicial, é surpreendente que cada uma delas, adequadamente reformada, encontre seu lugar na visão final.

Para ver isso, lembremos o argumento que Descartes oferece finalmente para a existência dos corpos em VI §10 [§§19-20]. O argumento tem dois estágios. No primeiro, Descartes estabelece que há um poder ativo para produzir as idéias sensíveis, que corresponde à minha faculdade passiva de receber idéias sensíveis, e que este poder ativo se encontra em uma substância que é distinta de mim. Neste ponto, permanece em aberto o que este poder poderia ser.

o movimento principal da passagem consiste em sugerir que há algo sobre nossa experiência cotidiana com nossos sentidos que torna razoável pensarmos que, quando percebemos sensivelmente cores e sons, estamos percebendo corpos “totalmente distintos” do nosso pensamento. Considere mais uma vez o árbitro de futebol que está expulsando um jogador. Eu percebo sensivelmente o vermelho apenas quando o árbitro levanta o cartão e não quando o cartão está no bolso. E quando ele o levanta, e eu estou olhando na sua direção, eu não posso deixar de perceber o vermelho. É razoável, para mim, entender o que está acontecendo aqui da seguinte maneira: o cartão está na outra extremidade de minha experiência visual e é a sua fonte. Para ser justo, embora a passagem nos diga que não foi sem razão que eu me considere como vendo um corpo, o cartão vermelho, a passagem não deixa claro se eu tomei a vermelhidão ela mesma como “completamente distinta” do meu pensamento, e assim deixa pouco claro qual é o lugar preciso da qualidade sensível. Acho, no entanto, que a explicação flui mais e nos mantém mais próximos de algo reconhecível e familiar se pensarmos na qualidade como pertencendo ao corpo e não à mente. Se eu pensasse na qualidade como pertencendo à mente, seria difícil ver como eu chegaria daí à conclusão de que os corpos que eu sinto são “completamente distintos” do meu pensamento. Além disso, parece ser mais adequado com o fato da passagem ser uma revisão do que eu antes considerei ser o caso acerca dos sentidos, antes de percorrer as *Meditações*, que as qualidades que eu sinto, assim como os corpos, devam estar no mundo.

Temos, com base em princípios metafísicos gerais, que o poder possui ao menos tanta realidade quanto a idéia contém objetivamente, mas essa exigência é compatível com a hipótese de que Deus ou um anjo poderiam colocar as idéias em mim. No segundo estágio, Descartes elimina esta hipótese apelando para a minha “grande propensão a crer” que a fonte de minhas idéias sensíveis têm a mesma realidade que a que se encontra objetivamente nas idéias.

Observe, assim, as seguintes similaridades entre minhas crenças iniciais e finais sobre os sentidos:

(1) Inicialmente, pensei que a natureza ensinou-me o que os sentidos fazem. Isto é explicado da seguinte maneira: “Quando digo ‘a natureza ensinou-me a pensar nisso’, entendo somente que um impulso espontâneo me leva a acreditar nisso”. Um ensinamento da natureza é algo que nós simplesmente nos encontramos naturalmente inclinados a crer ou a fazer – por exemplo, quando estamos com sede, nos encontramos inclinados a procurar bebida e a pensar que beber seria bom para nós. Agora, no argumento a favor da existência dos corpos da *Sexta Meditação*, para eliminar a possibilidade de que minhas idéias sensíveis me sejam enviadas por Deus ou por um anjo, Descartes apela à grande propensão que tenho a “crer que [idéias sensíveis] são enviadas [*emitti*] por coisas corporais” (7:80; 2:55). E assim, a minha teoria final sobre o que os sentidos fazem repousa, como pensei originalmente, sobre aquilo em que me encontro naturalmente inclinado a crer sobre eles.

(2a) Tanto na minha visão inicial quanto na final o fato de que as idéias sensíveis me vêm involuntariamente é parte de um argumento em favor de que elas procedem de algo distinto de mim.

(2b) Embora Descartes rejeite a tese da semelhança, ele faz outra suposição acerca da relação entre o que as idéias sensíveis representam e sua fonte, a saber, que sua fonte contém na mesma forma toda a realidade que se encontra objetivamente nas idéias. Por estar envolto em jargão escolástico, “realidade”, “encontra-se objetivamente” e “contém formalmente”, é difícil saber exatamente como entender este deslocamento.

Isso nos dá uma hipótese de como a concepção do sujeito meditante sobre o que os sentidos fazem se desenvolve ao longo das *Meditações*. No resto deste artigo, eu gostaria de examinar mais detidamente, primeiro, a sugestão de que nossas crenças acerca do que os sentidos fazem está de algum modo enraizada em nossas inclinações ou propensões naturais; e segundo,

o que está envolvido na rejeição de Descartes da tese da semelhança e a sua substituição por uma concepção sobre realidade formal e objetiva.

II. INCLINAÇÕES NATURAIS E GRANDES PROPENSÕES

A diferença entre um “ensinamento da Natureza” (inclinação natural) e o que é revelado pela luz natural

Como acabamos de ver, tanto a minha crença inicial quanto a final sobre o que ocorre quando eu percebo sensivelmente dependem de minhas tendências naturais. Na *Terceira Meditação*, eu tomo minhas crenças acerca dos sentidos como sendo ensinamentos da natureza; na *Sexta Meditação*, minha crença de que idéias sensíveis procedem dos corpos repousa sobre minha “grande propensão a crer que [idéias sensíveis] são enviadas por coisas corporais”.

Isso tem a conseqüência de que minhas crenças sobre os sentidos e o mundo exterior têm uma característica diferente de minhas crenças sobre minha mente, Deus, ou geometria. Penso que esta diferença de característica é algo como uma descoberta que devo fazer, e que esta descoberta é essencial para dar-me conta de que ainda não tenho (na *Terceira Meditação*) um argumento satisfatório para a existência do corpo. O texto central aqui talvez seja o §9 [§12], onde examino o que entendo pela natureza me ensinando algo:

Quando digo que me parece que isso me é ensinado pela natureza, entendo somente por essa palavra natureza uma certa inclinação natural que me leva a acreditar nessa coisa, e não uma luz natural que me faça conhecer que ela é verdadeira. Ora, essas duas coisas diferem muito entre si; pois eu nada poderia colocar em dúvida daquilo que a luz natural me revela ser verdadeiro, assim como ela me fez ver a pouco, que, do fato de eu duvidar, podia concluir que existia. E não tenho em mim outra faculdade, ou poder, para distinguir o verdadeiro do falso, que me possa ensinar que aquilo que essa luz me mostra como verdadeiro não o é, e na qual eu possa me fiar tanto quanto nela. Mas, no que se refere às inclinações que também me parecem ser para mim naturais, notei freqüentemente, quando se tratava de escolher entre virtudes e vícios, que elas não me levaram menos ao mal do que ao bem; eis porque não tenho motivo de segui-las também no referente ao verdadeiro e ao falso. [III: §9; 7:38-39; *2:27] [§10]

Esta é uma passagem curiosa. Com o risco de sobrecarregar, vou me apoiar na idéia de que a verdade me é revelada em um caso e não no outro, e marcar o contraste que Descartes estabelece aqui como a diferença entre o que eu acredito porque *posso ver que é assim* (segundo Descartes: do fato de que estou duvidando segue-se que eu existo, Deus existe, e dois mais três são cinco) e o que espontaneamente me inclino a crer sem ver que é assim (segundo Descartes: que idéias sensíveis vêm dos corpos, que eu tenho um corpo que possui várias necessidades). Compreendido assim, a luz natural funciona através de *insight* ou intelecção, e os ensinamentos da natureza ou inclinações naturais não. Quando reconheço que só posso duvidar se eu existo, vejo por que isso é assim. Por contraste, quando tenho sede e formo o desejo de beber água (ou encontro-me com uma inclinação para pensar que água seria bom para mim), não vejo por isso por que água seria bom para mim; minha sede pode me apontar na direção correta, mas ela não me dá nenhum *insight* sobre o assunto.

Ora, Descartes também diz nessa passagem que o que me é revelado pela luz natural não é aberto à dúvida, enquanto os ensinamentos da natureza o são. Mas ser ou não aberto à dúvida não parece ser fundamental aqui: esta diferença parece antes apontar para uma diferença mais básica entre os dois tipos de cognição. Quando percebo algo através da luz natural, eu vejo por que isso tem que ser o caso e *esta é* a razão pela qual não posso duvidar disso. Considere o argumento do *Cogito*: à medida que o elaboro vejo que, se eu duvido, eu devo existir, e é esta visão que torna impossível para mim me refrear e duvidar. É este insight ou compreensão da verdade que determina meu juízo. O caso da inclinação natural é diferente. Quando eu tenho sede, desejo água ou penso que água seria bom para mim sem entender por que água seria bom. Eu não “vejo” uma conexão entre sede e o fato de água ser bom. Isso me permite, mesmo quando com muita sede, perguntar se, de fato, água seria bom.

Ora, uma dessas tendências naturais – a saber, minha “grande propensão” a crer que as idéias sensíveis são produzidas por algo com a mesma realidade que se encontra nessas idéias – desempenha uma função crucial no argumento para a existência do corpo que Descartes apresenta na *Sexta Meditação*. Ainda assim, na *Terceira Meditação* não devíamos confiar em nossas tendências naturais: elas eram consideradas como “impulsos cegos”. Por que a diferença de atitude?

Bem, na *Terceira Meditação* eu não sabia que o autor de minha natureza era Deus, e assim não sabia de onde vinham, em última análise, minhas tendências naturais. Na *Sexta Meditação* eu sei que elas vêm de Deus, e isso me diz que elas (geralmente) me apontam para a direção correta. Ao colocar minhas inclinações e impulsos naturais dentro da estrutura mais ampla que foi desenvolvida na parte intermediária das *Meditações*, sou capaz de alcançar uma compreensão da minha posição que previamente eu não dispunha.

Vale a pena refletir sobre como exatamente minha compreensão de minha posição progrediu. O que eu adquirir foi uma razão para confiar em uma constelação de tendências naturais e estímulos os quais eu antes estava inseguro de como entender. Em particular, minha inclinação natural para crer que quando eu percebo sensivelmente algo a fonte das minhas idéias sensíveis são corpos (existentes) tem explicação e endosso: esta inclinação vem de Deus, que terá ajustado as coisas de tal forma que, *ceteris paribus*, eu serei conduzido ao verdadeiro e ao bem.

A prova de Descartes do corpo sugere que ele pensa que partimos de um véu de idéias?

Às vezes, o simples fato de Descartes apresentar um argumento para a existência do corpo é considerado como indicativo de que ele pensa que aquilo que a mente percebe sensivelmente própria e imediatamente são suas próprias idéias, e que, com base nelas, a mente deve inferir a existência dos corpos que as causam. Em outras palavras, considera-se que a função do argumento da *Sexta Meditação* é construir uma ponte de nossas idéias sensíveis, de cuja existência estamos certos, para os corpos, de cuja existência duvidamos. Descartes parece ter sido lido desta forma por Kant, o qual, em sua “Refutação do Idealismo”, classificou Descartes como um idealista e explicou o idealismo como a posição “segundo a qual a única experiência imediata é a experiência interna, e dela só podemos *inferir* coisas externas”.⁹

Embora seja verdade que Descartes sustenta que meu conhecimento de minha mente é prioritário ao meu conhecimento do corpo, não é claro para mim que a descrição kantiana do que ele está fazendo é adequada. Sim, o argumento parte do conhecimento prévio de que eu existo, passa por um ser soberanamente perfeito, e me encontra com várias crenças instintivas acerca

9 Ênfase de Kant, *Crítica da Razão Pura*, B276.

de como compreender os sentidos. Porém, parece-me que as crenças que são endossadas pela garantia divina concernem o que os sentidos *fazem*, isto é, como os sentidos *funcionam*. Dessa forma, poderíamos olhar para o progresso que faço entre a *Terceira* e a *Sexta Meditação* assim: há esta coisa que faço e que chamo “ver o cartão vermelho”, e estou tentando elaborar para mim o que é esta atividade. Evidentemente, eu me encontro dotado de concepções fortes acerca do que ocorre quando percebo sensivelmente – sou naturalmente inclinado a pensar que quando vejo um cartão vermelho, ou quando tenho uma idéia sensível de um cartão vermelho, a vermelhidão no cartão vermelho informa ou dá forma ao meu pensamento, e assim está presente de modo não inferencial (“existe objetivamente”) em minha mente. No final, *na Sexta Meditação*, termino por ver por que o que estou inclinado a crer a este respeito tem que ser assim (senão Deus seria enganador). Uma vez que o argumento cartesiano se desdobra assim, não penso que ele implique que Descartes sustenta que minha “única experiência imediata” seja a de idéias sensíveis e que eu chego aos corpos e suas qualidades apenas subseqüentemente por inferência. Antes, creio que ele sustenta que o que os sentidos fazem (e têm feito o tempo todo) é tornar a vermelhidão no cartão vermelho “imediatamente” presente à mente. Em outras palavras, a posição de Descartes tem como efeito geral que Deus me instrui, através de minha natureza, que o portal para o mundo que ingenuamente tomo os sentidos como me fornecendo está de fato lá; não é como se o cenário do mundo tivesse sido pintado na parede da mente ou irradiado para mim por Deus ou um anjo. Deus está me dizendo através da minha natureza que não há véu de idéias.

Se fôssemos na outra direção e considerássemos o projeto da *Sexta Meditação* como sendo o de construir uma ponte das idéias imediatamente percebidas para um mundo de corpos, teríamos que pensar que a grande propensão funciona de acordo com as seguintes linhas: eu me encontro numa situação na qual aprendi que o que percebo imediatamente são minhas idéias, e mesmo assim eu continuo sentindo algum impulso para formar a hipótese ou postular um reino de corpos dos quais estas idéias advêm. Se viéssemos a pensar que percebemos imediatamente apenas idéias (e não mesas e cadeiras), não é claro que tenhamos qualquer tendência natural para crer no que quer que seja sobre sua origem: é preciso admitir que trata-se de uma situação bem desorientadora. Acho que é bastante difícil reconhecer-nos numa história como essa; é muito mais fácil nos situarmos em uma história na qual o que temos é uma inclinação para crer que os sentidos nos apresentam (diretamente, imediatamente) um mundo físico.

Alguns poderiam se perguntar se esta interpretação é consistente com o uso da dúvida do sonho por Descartes. Poder-se-ia sugerir que uma função principal da dúvida é reduzir o conteúdo da experiência sensível àquilo de que estaríamos certos sob a hipótese de um ceticismo sobre o sonho, de forma que qualquer outra coisa (se houver algo) revela-se, falando estritamente, extrínseco à nossa própria cognição sensível. Há muito que discutir aqui, mas note que um grande problema com essa sugestão é que ela assume que a dúvida do sonho nos compromete com uma certa teoria da cognição sensível. É importante separar aqui, como creio que Descartes faz, questões sobre o que os sentidos de fato fazem de questões sobre o que acreditamos ou julgamos que os sentidos fazem. É fácil ver como alguém poderia sair da dúvida do sonho (na verdade, deve sair da dúvida do sonho) inseguro acerca do que os sentidos fazem, acerca do que eles efetivamente realizam. Talvez as idéias sensíveis procedam dos corpos de maneira a torná-los imediatamente presentes à minha mente; talvez não. É muito mais difícil ver, no entanto, como a dúvida deveria resolver esta questão.

III. IDENTIDADE DE REALIDADE EM OPOSIÇÃO À SEMELHANÇA

Voltemos à segunda maneira pela qual mudam as concepções do sujeito meditante acerca dos sentidos, que dizem respeito a se as idéias sensíveis se “assemelham” ou não a coisas que se encontram nos corpos. Como outros novos cientistas, Descartes possui sérios receios acerca da tese da semelhança. Ele é explicitamente crítico da posição aristotélica de que a sensação envolve a aquisição de uma espécie sensível que torna aquele que percebe sensivelmente semelhante ao que é sensivelmente percebido. No entanto, é importante explicitar com o que exatamente Descartes discorda e o que ele preserva da concepção aristotélica. Mesmo aqui encontramos mais continuidade do que se poderia esperar.

Poder-se-ia pensar que o distanciamento de Descartes em relação à tese da semelhança conduz na direção de um desastroso véu de idéias. Se a rejeição da tese da semelhança é, como acredito que seja, uma rejeição das pretensões escolásticas de que o cognoscente e o conhecido sejam formalmente idênticos, e se esta tese, por sua vez, é o ponto central do que pode ser chamado de uma explicação “realista direta” da cognição sensível, então seria possível especular que, na medida em que nos afastamos da semelhança (ou identidade formal), nós somos leva-

dos na direção de um “véu de idéias”. Esta suspeita é acentuada se pensarmos que Descartes substitui a semelhança ou identidade formal por algum tipo de mera covariância causal. Poder-se-ia pensar que uma relação de covariância causal por si só não é suficiente para permitir que o mundo entre na mente, através de seus efeitos sistemáticos sobre a mente.

Bem, como então a cognição sensível funciona segundo Descartes? Descartes escreve na *Sexta Meditação*:

Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia [*immittere*] essas idéias imediatamente [*immediate*] por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura [*mediante aliqua creatura*] na qual a realidade [objetiva] das idéias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isso seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais [*a rebus corporeas emitti*] ou partem destas, não vejo como [*qua ratione*] se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas idéias partissem de outras causas que não coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas [*a rebus corporeas emitterentur*]. [VI.§10; 7:79-80; 2:55] [§20]

Quando Descartes sustenta que as causas emissoras de minhas idéias sensíveis contêm formalmente a realidade que essas idéias contêm objetivamente (a saber, realidade corporal, uma vez que as idéias sensíveis me apresentam corpos), ele está de fato sustentando que essas idéias são emitidas/enviadas por coisas corporais.¹⁰ Descartes está pensando na sensação como

10 Pode soar como se a única coisa que Descartes excluiu na primeira sentença é a possibilidade de que a causa de minhas idéias sensíveis contenha formalmente *mais* realidade do que se encontra nessas idéias, deixando aí a possibilidade de haver uma causa não corporal com o *mesmo* nível de realidade que a corporeidade que pudesse estar causando minhas idéias sensíveis; e depois depurando mais as coisas na segunda sentença, apelando à minha propensão a crer especificamente que idéias sensíveis são produzidas por coisas corporais. Penso que esta impressão é enganadora. Tradicionalmente, a idéia de causalidade eminente tem a ver com uma causa contendo a realidade que se encontra no efeito em uma forma superior, de modo que Deus, por exemplo, poderia causar o fogo sem ser quente, enquanto causas que contêm o que se encontra no efeito formalmente têm o que se encontra no efeito na mesma forma, como na procriação. Assim, na tradição, dizer que a causa de minhas idéias sensíveis contêm formalmente a corporeidade, seria equivalente a dizer que a causa de minhas idéias sensíveis é uma coisa corporal, i.e., é um corpo.

uma questão de transferência de realidade ou estrutura corporal de uma fonte corporal para a mente. Assim, ele sustenta, como na visão escolástica, que uma estrutura que parte do mundo abre seu caminho para dentro da mente. Chamemos a suposição que Descartes pensa que estamos naturalmente inclinados a fazer de suposição de identidade-de-realidade. Nós temos uma grande propensão a crer que a estrutura da realidade encontrada em nossas idéias sensíveis é a mesma que originalmente se encontra em suas causas, e assim uma idéia sensível é uma maneira desta estrutura ser transmitida da causa (corpo) para a mente.¹¹

Observo que a maneira pela qual as idéias geralmente funcionam segundo Descartes é tornando uma estrutura real disponível para a mente. Isso é, todas as idéias – sejam puramente intelectuais (como a minha idéia de mim ou de Deus) ou imaginativas (tal como a minha idéia de uma quimera ou a minha visualização de um triângulo) ou sensíveis (tal como minha idéia de verde) – exibem ou apresentam uma realidade à mente: a realidade contida na coisa que está sendo pensada existe objetivamente na idéia¹² (nas *Primeiras Respostas*,

11 Devo dizer que penso que Descartes aceitaria que fosse o caso que nossas inclinações naturais poderiam nos enganar em todos os tipos de maneiras comparativamente menores, por exemplo, a natureza da cor. Ele escreve nos *Princípios*, I, 69, que nós reconhecemos muito mais evidentemente o que significa para um corpo ter uma forma do que o que significa para um corpo ser colorido. Penso que ele espera que seja possível fornecer uma explicação em termos de teodicéia para estes passos equivocados, na linha daquela que ele oferece mais tarde na *Sexta Meditação* para a ocorrência da hidropisia (que ele interpreta como um desvio de uma inclinação natural). O que Descartes pensa que não podemos compreender é que Deus possa nos dar inclinações que nos enganam de alguma maneira bastante fundamental sobre o que está ocorrendo quando sentimos (como seria o caso se nossas idéias sensíveis nos fossem transmitidas por Deus ou um anjo) sem nos indicar que esse é o caso.

12 Desenvolvendo, o que as idéias fazem, mais ou menos bem, é tornar a realidade disponível para que pensemos sobre ela, isto é, raciocinemos e julguemos sobre ela. Assim, ter uma idéia é uma realização de um certo tipo. A sugestão de que o que as idéias fazem é tornar disponível a realidade para que pensemos sobre ela está implícita nas diversas passagens das *Meditações* em que Descartes examina nossas várias idéias de coisas, como na *Primeira Meditação*, aonde ele não chega a dizer, mas parece implicar, que minha idéia da natureza corpórea em geral é verdadeira e o que a idéia exhibe é real, ou na discussão da cera na *Segunda Meditação*, aonde a questão em discussão é como tornar clara e distinta a estrutura que me é apresentada pela percepção da cera. Na *Terceira Meditação* Descartes sugere que idéias sensíveis são obscuras e confusas por causa de uma questão que tem a ver com a maneira como elas exibem a realidade (voltaremos a isso em um momento); e diz que porque a idéia de Deus exhibe tanta perfeição e realidade ela é “a mais verdadeira e a mais clara e distinta

7:102-103; 2:75, Descartes coloca este ponto assim: a idéia é esta estrutura existindo objetivamente¹³). O que parece ser específico acerca das idéias sensíveis é que no caso delas a estrutura nos vem (via alguma processo de emissão/envio) de seus objetos (suas “fontes”).¹⁴

O que é importante aqui é que esta suposição da identidade-de-realidade desempenha para Descartes o trabalho filosófico que a tese da semelhança desempenha para os aristotélicos. Tanto Descartes quanto os aristotélicos compreendem a cognição como uma questão de semelhança de estrutura no cognoscente e no conhecido, e ambos compreendem a sensação, em particular, como um processo pelo qual a estrutura abre seu caminho do que é conhecido para o cognoscente. Desta forma, Descartes está ainda operando no que poderia ser chamada de estrutura da “identidade”, uma vez que o que importa para a representação sensível é a identidade de algo: quando percebemos sensivelmente, a mesma estrutura existe formalmente no mundo e objetivamente na idéia.

Ainda assim, é claro a partir da crítica de Descartes à tese aristotélica da semelhança que eles discordam sobre algo. Penso que onde Descartes e os aristotélicos se separam é sobre se deveríamos compreender esta identidade de estrutura em termos de uma *forma* (sensível) partilhada. Segundo Descartes, não há, de fato, nenhuma forma sensível no cartão vermelho; há apenas uma textura microfísica, um padrão de matéria em movimento. Assim, quando tenho uma idéia de vermelho, não me torno formalmente idêntico à textura microfísica. Creio que quando Descartes critica a tese aristotélica da semelhança, o que ele está principalmente preocupado em rejeitar é a afirmação de que a cognição sensível requer identidade *formal*. Quando ele nega que minha idéia sensível do vermelho se assemelha ao vermelho no cartão do árbitro, ele está negando que exista uma identidade de forma na idéia e na coisa.

de minhas idéias”. Na *Quinta Meditação*, Descartes sugere que podemos usar o fato de nossa habilidade de fazer juízos não triviais sobre um assunto dado como um signo de quando uma idéia apresenta “uma natureza verdadeira e imutável”, isto é, um signo de quando uma idéia está tornando disponível alguma estrutura independente da mente, por oposição a algo fictício ou factício, para pensarmos sobre ela.

13 “A idéia do sol é o sol mesmo existindo no entendimento, não na verdade formalmente, como ele existe no céu, mas objetivamente, quer dizer, da maneira que os objetos têm o costume [*solent*] de existir no entendimento”.

14 Janet Broughton chamou a minha atenção para o interesse da terminologia causal particular que Descartes usa em conexão com a produção das idéias sensíveis.

Descartes abre o espaço para a sua visão de que a cognição sensível requer identidade de estrutura mas não requer identidade de forma através da afirmação de que as idéias sensíveis apresentam a realidade que elas contém em uma maneira obscura e confusa. Ele escreve perto do fim da demonstração do corpo na *Sexta Meditação*:

Talvez elas não sejam, todavia, inteiramente [*omnino*] como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas. [VI:§10; 7:80; 2:55] [§21]

A realidade corporal é apresentada em nossas idéias sensíveis, mas alguns de seus aspectos são apresentados de forma obscura e confusa. Isso nos dificulta dizer o que é devido à confusão e obscuridade da apresentação e o que pertence aos corpos que estão sendo apresentados. É difícil para nós determinar o que na realidade corporal tal como ela existe no mundo (i.e., formalmente) corresponde aos aspectos obscuros e confusos da apresentação objetiva desta realidade em nossas idéias.

É difícil dizer como exatamente Descartes pensa a diferença entre a maneira obscura e confusa pela qual a realidade corporal existe em minhas idéias sensíveis e a maneira como ela existe no mundo, formalmente. Mas uma coisa que parece especialmente importante para Descartes é o fato de que não podemos dizer a partir de uma idéia sensível em que medida ela apresenta uma realidade ou uma ausência de realidade. Para usar um exemplo que ele dá na *Terceira Meditação*, não podemos dizer a partir de nossas idéias sensíveis de calor e frio se o calor é uma realidade e o frio é apenas a ausência desta realidade, ou se o frio é uma realidade e o calor é apenas a ausência desta realidade, ou alguma outra coisa. Nossas idéias sensíveis de calor e frio apresentam de forma muito pobre a realidade que elas apresentam para que sejamos capazes de determinar isso. Em outras palavras, quando Descartes chama uma idéia de obscura, uma coisa que ele tem em mente é que não se pode compreender a situação ontológica (em termos de ser e não ser) a partir da idéia (ou daquilo que a idéia torna disponível para a mente). Além disso, uma vez que *forma*, na escolástica, é um princípio de *realidade* ou perfeição, seguir-se-ia para um escolástico que não se poderia dizer a partir da idéia de quente ou frio se há uma *forma* do calor ou frio.

Descartes, portanto, embora profundamente devedor das maneiras aristotélicas de pensar sobre a cognição sensível, desenvolve a posição de uma nova maneira. Como os aristotélicos, Descartes pensa em uma idéia sensível como uma estrutura (realidade) abrindo seu caminho do mundo (onde ela existe formalmente) para a mente (onde ela existe objetivamente). Mas, diferentemente dos aristotélicos, ele não pensa que exista uma forma sensível que seja partilhada pela mente e o mundo; ele não pensa que uma idéia sensível resulta em uma identidade formal entre a mente e a coisa sensivelmente percebida. Antes, segundo ele, idéias sensíveis trazem estruturas corporais enormemente complexas e intrincadas para a mente, mas fazem isso apenas obscura e confusamente.

Ausência de tendência natural em direção à tese da semelhança

Prestar atenção ao que exatamente Descartes objeta com relação à tese da semelhança pode ajudar a corrigir uma incompreensão difundida acerca do que nos leva a crer na tese da semelhança e o que é necessário para nos livrarmos dela. Vários comentadores parecem pensar que Descartes sustenta que temos algum tipo de inclinação natural em direção à tese da semelhança.¹⁵ Uma visão comum do assunto parece ser a seguinte. Inicialmente, nossas naturezas nos levam a colocar no mundo todo tipo de entidades que não pertencem ao mundo: uma vermelhidão no cartão vermelho que é como a idéia que tenho dela, um calor que é semelhante à minha percepção do fogo, e assim por diante. É como se, na frase memorável de Hume, “a mente [tivesse] uma grande propensão a estender-se aos objetos externos” (*A Treatise of Human Nature*, I.3.14; p. 167).¹⁶ A razão corrige posteriormente este erro, arrancando do mundo as objetáveis entidades e colocando-as talvez na mente. Esta correção pode parcialmente ocorrer como resultado da investigação científica: a ciência pode nos ensinar que não há nada no cartão vermelho que seja similar à minha idéia dele, apenas uma textura de superfície.

¹⁵ Por exemplo, Gary Hatfield, em *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and The Meditations* (New York: Routledge, 2002), pp. 154-155 e p. 262, entende que Descartes sustenta que temos um impulso natural para acreditar na tese da semelhança.

¹⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A. Selby-Bigge, with text revision and notes by P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Há passagens nas *Meditações* que poderiam ser tomadas para sustentar esta interpretação. Descartes de fato diz que propensões naturais são o tipo de coisa que pode ser invalidada pelo intelecto, e ele apresenta uma extensa discussão de como é possível que uma tendência natural possa ocasionalmente nos induzir ao erro. E de qualquer forma é difícil ver por que cometeríamos este erro – por que pensaríamos que as idéias sensíveis são como suas fontes corporais, ou por que colocaríamos qualidades sensíveis no mundo de alguma maneira objetável – a menos que tivéssemos algum tipo de inclinação instintiva nesta direção.

Mas esta *não* é a visão de Descartes. Como uma questão puramente filosófica, seria muito difícil explicar por que Deus nos daria uma inclinação natural que nos levaria a fazer o tipo de erro bastante sistemático em questão, e Descartes nunca tenta tal explicação.¹⁷ Ele explica longamente como um erro local é possível (na discussão do hidrópico no terço final da *Sexta Meditação*), mas nunca algo tão global. Creio que, do ponto de vista exegetico, o §15 [§26] da *Sexta Meditação* resolve de forma decisiva a questão de se Descartes sustenta que temos uma inclinação natural para crer na tese da semelhança.¹⁸ A tese da semelhança se encontra em uma lista de coisas “que *me parece* terem sido ensinadas pela natureza, as quais, todavia, não recebi verdadeiramente dela, mas que se introduziram em meu espírito por certo costume que tenho de

17 De fato, uma das coisas que emerge dessa discussão de como nossas naturezas ocasionalmente nos enganam é que tais erros são um subproduto infeliz do “melhor sistema que podia ser elaborado” (VI. §22, 7:87-88; 2:60) [§36] (na versão brasileira nessa passagem lê-se “nada se pode desejar nem imaginar nisso de melhor”).

18 É claro, a partir de III. §8 [§10], que o sujeito meditante pensa na tese da semelhança como algo que a natureza ensina aqui: “E o que devo fazer principalmente neste ponto é considerar, no tocante àquelas que me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim, quais as razões que me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos. Obviamente, me parece que isso me é ensinado pela natureza [*Nempe ita videor doctus a natura*]” [7:38; 2:26]. Penso que a finalidade do *videor* é dar espaço, de acordo com VI. §15 [§26], para o pensamento de que isto é algo que ele apenas pensa que lhe foi ensinado pela natureza, mas que não foi realmente ensinado pela natureza. Cabe reconhecer que esta sentença é difícil por que o latim *nempe* pode significar “a saber” ou algo como “obviamente” ou “certamente” ou “evidentemente”. Se o tomamos como “certamente” ele pode se chocar com “*videor*” (parece-me que): isto é certamente algo que me foi ensinado pela natureza, como oposto a: isto é algo que me parece que me é ensinado pela natureza. Acho que a força da sentença pode ser a seguinte: certamente (uma das minhas razões para aceitar a tese da semelhança) é que isto é algo que me parece ter sido ensinado pela natureza. Agradeço a Janet Broughton (que expressou uma preferência por ler esta passagem de tal forma que o *nempe* triunfa sobre o *videor*, de modo que ela significa: “Certamente a natureza me ensinou isso”) por propor esta questão de tradução à minha consideração.

julgar inconsideradamente as coisas” (7:82; ênfase minha). Além disso, o §15 [§26] é construído de modo a ligar a origem de nosso compromisso com a semelhança com a origem de duas outras crenças duvidosas, a saber, “a opinião que tenho segundo a qual todo espaço, no qual nada há que se mova e cause impressão em meus sentidos, é vazio” e a de que “os astros e as torres, e todos os outros corpos distantes, têm a mesma figura e grandeza que parecem ter de longe aos nossos olhos”. Com relação a esta última crença, Descartes escreve que “não há todavia em mim nenhuma faculdade real ou natural que me leve a acreditar [*realis sive positiva propensio ad credendum*] que ela não é maior do que esse fogo, mas que assim o julguei desde meus primeiros anos sem nenhum fundamento razoável” (7:83). Não penso que esta observação se aplique apenas a erros sobre grandeza. Penso que Descartes diria a mesma coisa acerca dos dois outros itens da sua lista de coisas que tomamos erradamente como ensinamentos da natureza – em particular, que nós não temos nenhuma propensão real ou positiva para crer que há algo no fogo que se assemelhe ao calor tal como ele é apresentado por minha idéia de calor, ou no cartão vermelho que se assemelhe à vermelhidão tal como ela é apresentada por minha idéia de vermelho.

Se não chegamos à tese da semelhança através de uma inclinação natural, como chegamos nela? Descartes nos diz no início do §15 [§26] que embora nós confundamos a tese da semelhança com um ensinamento da natureza, ela é adquirida não “da natureza, mas [...] de certo *costume* que tenho de *julgar* inconsideradamente as coisas” (ênfase minha). Podemos proveitosamente distinguir entre dois elementos aqui, juízo e costume. Notamos antes que na reconstrução de sua visão inicial na *Terceira Meditação*, Descartes apresenta a base de nossos juízos de que as idéias sensíveis se assemelham às suas fontes como bastante tênue. Ele diz simplesmente que, após ter chegado à conclusão de que idéias sensíveis são causadas por corpos, “nada vejo que pareça mais razoável do que julgar [*judicem*] que essa coisa estranha enviame e imprime em mim sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa” (III. §8; 7:38; 2:26) [§11]. Essa imagem é enriquecida um pouco na *Sexta Meditação*, onde ele explica que este juízo é originalmente feito cedo na vida, enquanto sou muito dependente dos sentidos e antes de ter o uso da razão. Descartes escreve acerca daquele tempo, “não tendo eu nenhum conhecimento [*notitiam*: conhecimento, informação] dessas coisas [a saber, as coisas das quais as idéias sensíveis procedem] senão o que me forneciam essas mesmas idéias, outra coisa não me podia vir ao espírito [*non poterat aliud mihi venire in mentem quam*] senão que essas coisas eram semelhantes às idéias que elas causavam” (VI. §6; 7:75; 2:52) [§9].

Se isso fosse tudo dessa explicação, seria difícil ver por que confundimos nossa crença na semelhança com um ensinamento da natureza¹⁹, ou por que, dado o caráter incerto do juízo, seria difícil livrar-se dele, como Descartes pensa que é. É aí que o hábito entra. Ao longo do tempo, através de um tipo de repetição, nossa crença na semelhança se enraíza. A crença começa a exercer um domínio não racional sobre nós – um domínio que é independente de vermos que algo é o caso. Imagino que é isso que torna fácil confundirmos a tese da semelhança com um ensinamento da natureza. Do ponto de vista de Descartes é importante não fazer esta confusão: na raiz da minha crença na tese da semelhança encontra-se um juízo falso; na raiz de um ensinamento da natureza encontra-se minha natureza não adulterada. O que resulta diretamente de minha natureza é responsabilidade de Deus; o que resulta de minha atividade de julgar é minha própria responsabilidade.²⁰ Para nos livrarmos da tese da semelhança precisamos combater um hábito enraizado, não checar nossas tendências naturais.

Semelhança e Realidade

Assim, Descartes está sustentando que não temos nenhuma tendência natural primitiva à tese da semelhança. Mas isso não é simplesmente uma descrição errada da psicologia humana?

19 O sujeito meditante sugere duas vezes que a crença parece ser um ensinamento da natureza, em III.§8; 7:38; 2:26 e VI.§15; 7:82; 2:56. [§25]

20 Há, na narrativa de Descartes, uma certa inevitabilidade em nos tornarmos ligados à tese da semelhança, que faz o processo parecer natural, em um sentido de natural que significa “o que transpira no curso normal dos eventos”. Não estou certo em que medida o próprio Descartes reconhece este sentido de natural, mas a discussão sobre hidropisia (que, como Descartes a interpreta, envolve um fracasso em nossos instintos naturais) sugere que ele concordaria que Deus tem alguma responsabilidade aqui. Acho que duas coisas poderiam ser ditas como resposta do ponto de vista da teodicéia. Primeiro, não é claro o quão censuráveis Descartes considera que somos por nos ligarmos à tese da semelhança. O que podem nos censurar é por não refletirmos e elaborarmos uma saída dela quando a ocasião surge (por exemplo, insistindo que o vermelho não pode ser uma textura microfísica porque o vermelho deve se assemelhar a minha idéia). Segundo, penso que provavelmente há, no fundo, uma razão geral para explicar por que Deus dispôs as coisas como ele fez (esta é a estratégia que ele segue ao explicar por que a hidropisia é autorizada a ocorrer). Descartes pode sustentar, por exemplo, que se Deus permitisse que nossos intelectos fossem bombardeados com completa informação sobre nosso meio (isto é, nos desse uma apresentação clara e distinta da estrutura corporal em todos os seus incríveis detalhes em vez de apresentações que confundem certos aspectos desta estrutura), nós morreríamos antes de imaginar o que fazer com esta informação.

Onde quer que seja que a reflexão filosófica e a teorização científica possam nos conduzir, não estará Hume simplesmente certo ao sustentar que nosso ponto de partida é aquele em que “a mente tem uma grande propensão a estender-se sobre objetos externos”? E não é arbitrária a afirmação de Descartes de que temos uma tendência primitiva à suposição da identidade-na-realidade, mas não à tese da semelhança?

Vejamos como Descartes descreve o que não devemos crer quanto à semelhança. Isso surge em VI. §15 [§26]. Eu costumava pensar:

“que em um corpo que é quente, há alguma coisa exatamente semelhante [*plane simile*] à idéia do calor que existe em mim; ou que em uma coisa branca ou verde, há a mesma brancura ou o mesmo verde que sinto [*eadem albedo aut viriditas quam sentio*]; ou que em uma coisa amarga ou doce, há o mesmo gosto [*in amaro aut dulci idem sapor*], e assim por diante”. [§15; 7:82; 2:56-57]

E aqui eis o que penso agora:

“E, conquanto, ao me aproximar do fogo, sinta calor e, mesmo, sofra dor, aproximando-me perto de mais, não há todavia nenhuma razão [*nulla profecto ratio est quae suadeat*] que me possa persuadir de que haja no fogo alguma coisa de semelhante a esse calor, assim como a essa dor; mas tenho somente razão para acreditar que há alguma coisa nele, qualquer que seja, que provoca em mim estes sentimentos de calor e de dor [*sensus caloris vel doloris efficiat*].”

O que parece ser visado para discussão é se há na coisa branca (presumivelmente um corpo) a “mesma” brancura que eu percebo sensivelmente. Ora, há algo acerca da maneira como Descartes coloca a questão que, acredito, dá margem à má compreensão. Quando ele sugere que não devo crer que há uma brancura no corpo branco que seja idêntica à brancura que eu percebo sensivelmente, não penso que seu ponto seja que devo deixar em aberto a possibilidade de que possa haver duas brancuras, uma no mundo, que eu não percebo sensivelmente, e outra na mente, que eu percebo sensivelmente. Antes, penso que seu ponto é que não devemos crer que o branco no corpo é o mesmo que parece ser, ou que a obscura imagem dele que termina na mente, i.e., a idéia sensível do branco, se assemelhe ao branco na coisa. Uma analogia

pode ser útil aqui. Eu olho para uma árvore no meu quintal através de um vidro irregular. Por causa da irregularidade do vidro, perco informação sobre a forma. Poderíamos dizer que a forma do tronco da árvore não é a mesma forma que vejo, pois o tronco é reto e eu o vejo ondulado. Mas não é preciso tomar isso como significando que há duas formas, a forma que eu vejo e a do tronco. Outra maneira de descrever a situação é afirmar que há apenas uma forma, a da árvore, e porque eu a percebo precariamente, a forma não é tal como aparece para mim.

Assim, considero que Descartes está afirmando aqui que eu não tenho uma tendência natural a pensar que minha idéia sensível apresenta a brancura tal como ela é, ou, em outras palavras, que devo deixar em aberto a possibilidade de que minha idéia sensível da brancura possa me apresentar a brancura de uma maneira que de algum modo distorça a brancura presente no corpo. Mas isto pode soar estranho. Por que não tenho uma tendência natural a pensar que a brancura é exatamente como ela é apresentada por minha idéia sensível?

A razão pela qual não tenho esta tendência é que eu acho minha idéia sensível da brancura obscura e confusa. Como vimos, Descartes explica no final de seu argumento em favor da existência do corpo que as coisas corpóreas “talvez [*forte*] não sejam, todavia, inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos [*omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendunt*], pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas”. Em contraste, “ao menos todas as coisas que eu concebo clara e distintamente aí [nos corpos] se encontram verdadeiramente”. Eu tenho uma grande propensão a pensar que a realidade corporal me está sendo apresentada quando eu percebo sensivelmente. Além disso, ou talvez mais especificamente, na medida em que considero inteligível o que me está sendo apresentado – na medida em que considero claro e distinto o que está sendo apresentado – sou inclinado a crer que os corpos são como se apresentam; e na medida em que considero obscuro e confuso o que está sendo a mim apresentado, não sou inclinado a nenhuma concepção definitiva acerca do que exatamente está sendo apresentado. Minha percepção sensível da cor, pensa Descartes, deve me deixar aberto a diferentes concepções acerca do que é o branco e do que é o verde e como branco e verde podem diferir um do outro.

Como observado acima, é de particular importância para Descartes que não tente apreender a partir da idéia sensível a situação ontológica básica da coisa apresentada pela idéia. A tese da semelhança, como Descartes a entende, implica, por exemplo, que se a idéia de quente

me afeta como “positiva”, quente é uma realidade em oposição a uma ausência de realidade; e, de forma similar, que se a idéia de frio me afeta como “positiva”, frio é uma realidade em oposição a alguma espécie de não-ser. Descartes pensa que isso é metafísica em sua forma mais acrítica. Ela me compromete a tomar branco e verde como realidades básicas (como “formas”, para usar o jargão escolástico). Chego a essa metafísica acrítica, em sua visão, através de “um hábito de fazer juízos inconsiderados” e não através de uma inclinação natural original. E isso não parece tão implausível.

CONCLUSÃO

Neste artigo, eu delineei dois modos como as visões do sujeito meditante evoluem ao longo das *Meditações*. Argumentei que em cada caso a modificação é menos radical do que se poderia ter pensado. Primeiro, o sujeito meditante acaba por julgar necessário um argumento em favor da existência do corpo e encontra um argumento que remedia esta falta. Mas nem a necessidade nem o argumento indicam um compromisso com um véu de idéias; nenhum dos dois mostra um compromisso com a tese de que nossa cognição sensível termina nas idéias e não em coisas nos corpos. De fato, penso que é mais fácil dar sentido ao argumento de Descartes se o vemos simplesmente como restaurando nossa confiança natural, via a garantia divina, nos sentidos. Segundo, o sujeito meditante acaba por rejeitar a tese da semelhança. Mas isso não significa que ele rejeita uma descrição da cognição sensível em termos de estrutura partilhada em favor de uma mera covariância causal. Antes, o que Descartes está realmente fazendo aqui é solicitando uma certa latitude em como interpretamos a “semelhança” – i.e., latitude suficiente para que a realidade que percebemos sensivelmente possa existir em nossas mentes “obscuramente” e “confusamente”, e suficiente para que não nos encontremos tentando apreender a metafísica básica das qualidades sensíveis a partir de nossas idéias sensíveis e acabemos comprometidos com a concepção de quente e frio, ou branco e verde, como realidades primitivas.

RESUMO

O artigo examina duas maneiras como as concepções do sujeito meditante acerca da cognição sensível evoluem ao longo das *Meditações*, e procura argumentar que em cada caso a mudança é menos radical do que se poderia

pensar. A primeira maneira diz respeito à necessidade de oferecer um argumento satisfatório para a existência do corpo. O artigo mostra que nem esta necessidade nem o argumento indicam um compromisso com a tese de que nossa cognição sensível termina nas idéias e não nas coisas corporais. Ou seja, Descartes não defende uma concepção que o compromete com um véu de idéias. A segunda maneira diz respeito à rejeição da tese de que a cognição sensível envolve semelhança. O artigo mostra que essa rejeição não significa que Descartes abandone uma descrição da cognição sensível em termos de estrutura partilhada substituindo-a por uma mera covariância causal. O que Descartes procura fazer é solicitar uma certa latitude na interpretação da “semelhança”, latitude esta suficiente para que a realidade que percebemos sensivelmente possa existir em nossas mentes “obscuramente” e “confusamente”, e também para que não tentemos apreender a metafísica básica das qualidades sensíveis a partir de nossas idéias sensíveis e acabemos comprometidos com a concepção de quente e frio, ou branco e verde, como realidades primitivas.

Palavras-chave: Descartes, cognição sensível, idéia, existência do corpo, tese da semelhança, identidade estrutural.

ABSTRACT

In this paper, I have traced two ways in which the meditator’s views on the senses evolve over the course of the Meditations, and I’ve argued that in each case the shift is less radical than one might have thought. First, the meditator comes to appreciate the need for an argument for the existence of body and find an argument that remedies that lack. The paper shows that neither the need nor the argument bespeaks a commitment to a veil of ideas; neither shows a commitment to the thesis that our sensory cognition terminates at ideas rather than in corporeal things. Second, the meditator comes to reject the resemblance thesis. The paper shows that this does not mean that the meditator throws over a picture of sensory cognition drawn in terms of shared structure in favor of mere causal covariance. Rather, what Descartes is really doing is asking for a certain amount of latitude in how we construe the “resemblance”—i.e., enough latitude so that the reality that we sense can exist in our minds “obscurely” and “confusedly” and enough so that we don’t find ourselves trying to read the basic metaphysics of sensory qualities off from our sensory ideas and wind up committed to hot and cold or white and green as primitive realities.

Keywords: Descartes, sensory cognition, ideas, existence of body, resemblance thesis, structural identity.

Tradução de Marcos André Gleizer e Ethel Menezes Rocha

Recebido em 08/2009
Aprovado em 10/2009