

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno Gonçalves Moreira

O conceito de ideia em Descartes

São Paulo  
2023

Bruno Gonçalves Moreira

**(Versão corrigida)**

O conceito de ideia em Descartes

Tese (Dissertação) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Homero Silveira Santiago

São Paulo  
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M838c           Moreira, Bruno G.  
                  O conceito de ideia em Descartes / Bruno Gonçalves  
                  Moreira; orientador Homero Silveira Santiago - São  
                  Paulo, 2023.  
                  109 f.

                  Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
                  Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
                  Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
                  concentração: Filosofia.

                  1. Descartes. 2. ideia. 3. percepção. 4. realidade  
                  objetiva. I. Santiago, Homero, orient. II. Título.



**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**

**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

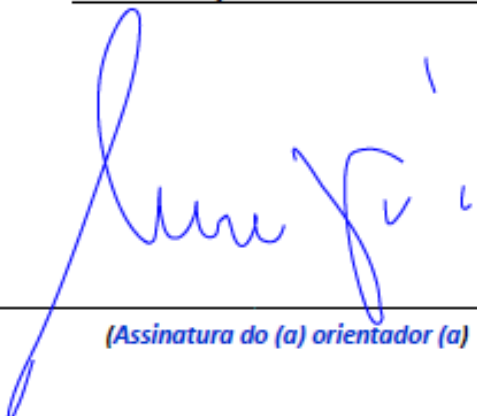
**Nome do (a) aluno (a): Bruno Gonçalves Moreira**

**Data da defesa: 29/03/2023**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Homero Silveira Santiago**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 16 / 05 / 2023



---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*

## Folha de Aprovação

Moreira, Bruno G. O conceito de ideia em Descartes. 2023. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Banca examinadora:

---

Professor Doutor Enéias Forlin  
(UNICAMP)

---

Professora Doutora Ethel Menezes Rocha  
(UFRJ)

---

Professor Doutor Luís César Guimarães Oliva  
(USP)

Dedico este trabalho a André Luiz, meu pai.

## Agradecimentos

Agradeço à minha família e aos amigos, pelo apoio emocional. Agradeço a todos os membros no Grupo de Estudos Espinosanos, por compartilharem tanto conhecimento e, também, pelos apontamentos e contribuições a cada parte deste trabalho. Agradeço, especialmente, a Homero Silveira Santiago, pela orientação, a qual, muito mais do que se espera de um orientador, me ajudou imensamente. Também agradeço a Eneias Forlin, por participar da qualificação e, sobretudo, pelo diálogo constante e sempre generoso. Também agradeço a Luís César Oliva, pela participação atenta e generosa na qualificação e na banca de defesa. E agradeço à Ethel Rocha, pela incrível e preciosa participação na banca de defesa.

Enfim, agradeço à CAPES, pela bolsa de pesquisa.

“As palavras são invenções humanas, e nós podemos usar uma ou mais para expressar a mesma coisa” (Descartes a Mersenne, 22 de julho de 1641).



## RESUMO

Ao longo de sua obra, Descartes faz uma divisão entre, de um lado, ideia enquanto um modo de pensamento e, de outro, ideia dotada de realidade objetiva. Essa divisão aparece por mais de uma vez, porém, a mais explícita delas, do Prefácio ao leitor das *Meditações sobre a filosofia primeira*, é feita com a intenção de resolver um problema na filosofia de Descartes: como o sujeito limitado tem em si a ideia de um ser sumamente perfeito e infinito (Deus)? A partir desse problema, Descartes propõe a divisão da ideia em dois conceitos diferentes: de um lado, a palavra ideia é usada para referir-se à operação do intelecto, e nesse sentido ela não pode ser mais perfeita que o sujeito da qual é um modo; do outro lado, a palavra ideia também é usada para referir-se à coisa representada, e nesse sentido ela pode ser mais perfeita que o sujeito. Tendo isso em vista, o foco desta dissertação é analisar como essa divisão se sustenta ao longo de toda a obra de Descartes. Para isso, a análise estende-se em quatro pontos: primeiro, a análise da ideia como gênero, pois a ideia é um modo e/ou uma ação do pensamento; segundo, análise da realidade da ideia como modo do pensamento, isto é, da realidade formal da ideia; terceiro, análise da realidade objetiva da ideia e da possível independência entre a ideia dotada de realidade objetiva e ideia dotada de realidade formal; e, enfim, a análise da natureza da ideia, isto é, da função mais elementar e geral da ideia, que defendemos ser a função de percepção.

Palavras-chave: Descartes, ideia, percepção, modo, realidade objetiva.

## ABSTRACT

Throughout his work, Descartes makes a division between, on the one hand, the idea as a way of thinking and, on the other, an idea endowed with objective reality. This division appears more than once, however, the most explicit of them, from the Preface to the reader of the *Meditations on First Philosophy*, is made with the intention of solving a problem in Descartes' philosophy: how the limited subject has the idea within himself of a supremely perfect and infinite being (God)? Starting from this problem, Descartes proposes the division of the idea into two different concepts: on the one hand, the word idea is used to refer to the operation of the intellect, and in this sense it cannot be more perfect than the subject of which it is a mode; on the other hand, the word idea is also used to refer to the thing represented, and in that sense it can be more perfect than the subject. With that in mind, the focus of this dissertation is to analyze how this division is sustained throughout Descartes' work. For this, the analysis extends into four points: first, the analysis of the idea as a genre, since the idea is a mode and/or an action of thought; second, analysis of the reality of the idea as a way of thinking, that is, of the formal reality of the idea; third, analysis of the objective reality of the idea and the possible independence between the idea endowed with objective reality and the idea endowed with formal reality; and, finally, the analysis of the nature of the idea, that is, of the most elementary and general function of the idea, which we defend to be the function of perception.

Key words: Descartes, idea, perception, mode, objective reality.

## Sumário

Introdução .....	10
1 . Alguns dos pensamentos são como imagens de coisas .....	16
2 . A ideia em seu sentido estrito .....	30
3 . A ideia como ser objetivo .....	48
4 . A ideia é a forma da percepção.....	73
Conclusão .....	89
Bibliografia.....	101
Anexo 1 .....	105
Anexo 2.....	106
Anexo 3.....	107
Anexo 4.....	108

## Introdução

Em sua obra *Meditações metafísicas*, primeira meditação, Descartes expõe as causas pelas quais se pode duvidar de todas as coisas<sup>1</sup>, logo após, segunda meditação, imerso num profundo poço de dúvidas, o meditador encontra um ponto de verdade inabalável, o cogito, ou, detalhadamente, a certeza de que se pensa e, principalmente, de que se é sujeito existente desse pensamento. Será a partir dessa certeza que nosso filósofo irá reconstruir todo o edifício do conhecimento. E, então, na terceira meditação, Descartes encontra-se num ambiente propício para reestabelecer o conhecimento e, portanto, precisa traçar um caminho que, partindo do conhecimento de si, chegará ao conhecimento da existência de outras coisas.

Assim, Descartes propõe investigar as ideias que estão no intelecto ou, do ponto de vista do meditador, as ideias que “estão em mim”<sup>2</sup> [*ideae in me sunt*]. A escolha do ponto de partida dessa investigação dá-se pela característica fundamental da ideia, de representar coisas que podem — ou não — existir fora do intelecto. Aprofundando ainda mais nessa característica fundamental, chegamos à seguinte constatação de Descartes: ao representar diferentes coisas que podem existir fora do sujeito, cada ideia contém uma realidade, a qual, baseado na escolástica tardia<sup>3</sup>, Descartes nomeia “realidade objetiva”. A realidade objetiva equivale a uma perfeição ou a um ser no intelecto que, justamente, está “no intelecto”<sup>4</sup> [*in intellectu*] e, por ser uma realidade, não pode ser assimilada a um “nada”.

Ou seja, de maneira geral, a ideia é o caminho que Descartes usa para chegar a outras coisas para além do sujeito. Porém, esse caminho não é apresentado tão simplesmente assim. Ao mesmo tempo que Descartes apresenta as ideias como uma realidade objetiva, também apresenta as ideias como sendo uma forma ou — sinônimo — um modo ou — sinônimo — um ato do intelecto<sup>5</sup>. Esse outro conceito apresentado é uma alteração da substância e, justamente por isso, ele não é diferente de um ato da substância pensante<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Sinopse da primeira meditação*, AT, VII, 11.

<sup>2</sup> AT, VII, 40, linha 5.

<sup>3</sup> Chauí, 1999, p. 492-4.

<sup>4</sup> AT, VII, 41, linha 28.

<sup>5</sup> Ver Anexo 1.

<sup>6</sup> “[...] não afirmo que a ideia seja diferente do ato em si” AT, V, 295.

Portanto, Descartes explica de duas maneiras diferentes a mesma palavra. O que gera inúmeros problemas, porém, certamente, o primeiro problema que Descartes precisou enfrentar diz respeito à ideia de Deus. Questionaram: como a mesma palavra pode ser utilizada para tratar tanto de um modo do pensamento quanto da ideia de Deus, ou, especificamente falando, como uma palavra pode ser utilizada para tratar de uma alteração da substância pensante (que é finita por essência) e, também, da realidade [intra sujeito] infinita de Deus?

A primeira resolução que Descartes dá sobre esse problema está no *Prefácio ao leitor* das *Meditações sobre a filosofia primeira* de 1641-2<sup>7</sup>. Lá, ele separa a ideia em dois conceitos distintos: ideia como “operação do intelecto” e ideia como “coisa representada por essa operação”<sup>8</sup>. O primeiro conceito, por ser uma operação do intelecto, não pode ser mais perfeito do que o próprio intelecto, por outro lado, o segundo conceito, por ser uma coisa no intelecto, pode ser mais perfeito que o sujeito que a representa. Essa divisão, pela qual uma só palavra é utilizada para nomear dois conceitos diferentes, resolve o problema do ato do intelecto, que é somente uma alteração da substância, ter que suprir toda infinitude da ideia de Deus, porém, gera muitos outros problemas. Por exemplo, se é assim, aquele conceito de ideia, que é uma coisa no intelecto e que representa Deus, tem uma realidade própria e ontologicamente independente? Se sim, como essa realidade ontologicamente válida se encaixa no sistema ontológico de Descartes?

Outro problema que enfrentaremos é o de entender se aquela primeira resolução, que Descartes oferece no *Prefácio ao Leitor* de 1641-2, é sustentada pelo filósofo ao longo de toda a sua obra. Afinal, nosso filósofo sustenta explicitamente que as ideias são “como imagens” ou “como quadro” das coisas que estão fora do intelecto e, ao mesmo tempo, quer dizer, na mesma passagem, ele também define que essa ideia, que é como imagem ou quadro, também é uma entre outras formas do pensamento, ao lado da vontade e dos juízos<sup>9</sup>. Ou seja, em algumas passagens Descartes parece distanciar-se daquela definição dada no *Prefácio ao Leitor* e, conseqüentemente, afastar-se daquela divisão entre, de um lado, a ideia como os modos da substância finita e, do outro, a ideia do Deus infinito.

---

<sup>7</sup> Esse prefácio aparece somente nas edições de 1641 e 1642, ou seja, não se encontra na tradução francesa.

<sup>8</sup> AT, VII, 8.

<sup>9</sup> “Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia [...]. Outros [pensamentos], em verdade, possuem, além disso, certas outras formas, como quando quero, temo, afirmo, nego [...]” AT, VII, 37.

É com o objetivo de esclarecer essas e outras questões que esta dissertação analisa o conceito de ideia em Descartes. E, para isso, o trabalho será dividido em quatro capítulos. Sendo que esses quatro capítulos sempre iniciam suas respectivas análises partindo da *Meditação III*. O primeiro capítulo analisa em qual categoria do sistema cartesiano a ideia encontra-se; especificamente, nesse capítulo analisa-se a primeira vez em que Descartes define explicitamente o que entende por ideia, a saber, a ideia como uma imagem de coisa, e em qual categoria de sua ontologia o pensador situa essa definição. Para fazer essa análise com precisão, percorre-se os conceitos de substância e de modo ao longo de toda obra cartesiana e, por fim, é feito um paralelo entre o termo “imagem” utilizado por Descartes e o mesmo termo utilizado por Francisco Suárez.

Esse primeiro capítulo visa sustentar que a “ideia como imagem de coisa” é um modo da substância pensante. E, é preciso dizer: a tese defendida no primeiro capítulo pode ser a tese mais estranha ao corpo dos comentadores canônicos, tais como Martial Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*, defendendo que a ideia como imagem de coisa é essencialmente uma ideia dotada de realidade objetiva. Ainda assim, essa tese é levantada, por Raul Landim, como um horizonte de solução do problema da realidade objetiva, em seu artigo *Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas “Meditações” de Descartes*, e, também, é sustentada por Norman J. Wells, em seu artigo *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez*. Além do mais, nesse primeiro capítulo, apesar das dificuldades de sustentar essa tese, temos como perspectiva o pensamento da Ethel Rocha, de que, através da “análise de conceitos, teses e argumentos, busca-se [...] ressaltar o que de mais abrangente e robusto se pode extrair de um texto filosófico”<sup>10</sup>; obviamente, sem a experiência e sem a originalidade de Rocha.

Seguindo, o segundo capítulo estuda a ideia enquanto retira sua realidade do sujeito da qual se é um modo do pensamento. A diferença desse para o primeiro capítulo é que o primeiro não analisa a realidade da ideia, mas o segundo adentra especificamente nessa questão. Por isso, faz-se um isolamento da ideia enquanto dotada de realidade formal e analisa-se todos os momentos em que Descartes define a ideia enquanto operação do intelecto.

Esse capítulo sustenta a tese de que, de acordo com a filosofia de Descartes, é necessário distinguir a ideia dotada de realidade formal da ideia dotada de realidade objetiva. Apesar deste capítulo não adentrar na definição de ideia dotada de realidade objetiva, ele

---

<sup>10</sup> 2016, p. 18.

analisa, através do conceito de “ideia materialmente falsa”, os problemas de não distinguir a ideia em dois conceitos diferentes. Além disso, ao final, também é estudado as bases da tese de quem defende que a ideia dotada de realidade formal e a ideia dotada de realidade objetiva formam um único conceito.

Também é muito importante esclarecer: já neste capítulo, os termos “ideia tomada materialmente” ou “ideia entendida materialmente” são os termos mais utilizados para fazer referência à ideia dotada de realidade formal. O outro termo, um pouco menos utilizado, é o de “ideia formal”. O termo “materialmente” é privilegiado, afinal, Descartes usa o termo “formal” para referir-se à realidade das coisas que têm existência atual, ou seja, o termo serve tanto para a ideia formal ou para qualquer outro conceito que tenha uma realidade formal, como a substância extensa, por exemplo. Porém, de maneira mais específica, Descartes toma o conceito “materialmente”, tanto no *Prefácio ao leitor de 1641* quanto nas *Respostas às quartas objeções*, para referir-se exclusivamente às ideias enquanto são atos do intelecto e não podem ser mais perfeitas que o sujeito que as representa.

Consequentemente, o terceiro capítulo analisa a ideia dotada de realidade objetiva e reforça a necessidade de uma distinção forte entre os dois conceitos de ideia. Para isso, é estudado o conceito de realidade objetiva em toda a obra cartesiana, mas principalmente no primeiro conjunto das *Objeções e respostas*. O resultado desse capítulo, como esperado, é a defesa de que a ideia dotada de realidade objetiva tem um valor ontológico próprio, isto é, a realidade objetiva é um ser ontologicamente autêntico e que se encontra dentro do intelecto, mas que, ainda assim, não é causada pelo intelecto.

Por último, o quarto capítulo analisa o conceito mais geral da ideia, aquele que pode abarcar, de uma maneira ou outra, todos os outros, a saber: a ideia como percepção. Neste capítulo, todos os outros capítulos são retomados, uns mais do que outros, e são estudados os conceitos de percepção e consciência ao longo de toda obra de Descartes. Além disso, alguns problemas do segundo capítulo são retomados, afinal, a resolução desses problemas específicos precisavam da definição dos conceitos de realidade objetiva e de percepção. E, como o título do capítulo anuncia, é sustentada a tese de que a ideia é a forma, ou o modo, pelo qual a percepção acontece.

E, ao final do trabalho, concluímos que há dois conceitos de ideia em Descartes, um da ideia tomada materialmente, como um modo, ato ou percepção da substância pensante, e outro da ideia tomada objetivamente, como realidade ou ser objetivo, que é uma coisa no

intelecto. E, vale ressaltar, para além dos problemas de defender a divisão forte entre esses dois conceitos de ideia, essa conclusão resolve, sim, o problema da ideia, que é modo/acidente do sujeito finito, ser a representação da ideia de Deus que, por sua vez, está intra sujeito e que é infinita; porém, não invocaremos esse problema, da ideia de Deus, sempre que precisarmos nos defender das teses opostas, como se esse problema fosse o “Deus ex machina” deste trabalho. Na verdade, apontaremos diversas outras inconsistências das teses que defendem que há somente um conceito de ideia, que é tanto modo quanto a realidade objetiva.

Também, há de se notar, com muita ênfase, que esta dissertação analisa somente as ideias inatas, visto que a teoria das ideias cartesianas, quando vista de seu ângulo mais geral, se estende também às ideias sensíveis. Esse recorte precisa ser feito, afinal, neste tipo de trabalho não haveria espaço para estudar o conceito de ideia no que diz respeito tanto às ideias inatas quanto às ideias sensíveis. Além disso, é justo dizer, há a possibilidade de que as teses aqui defendidas como explicações das ideias inatas não sirvam, ao menos não sem um grande esforço, como explicações das ideias sensíveis<sup>11</sup>. Obviamente, ao longo do trabalho podem ser vistos exemplos da ideia de sol ou de uma máquina, afinal, são exemplos comuns à letra cartesiana, mas isso não nega o fato de que este trabalho pretende analisar somente as ideias inatas.

Enfim, além dos capítulos, encontra-se nas últimas páginas deste trabalho quatro anexos. O primeiro é uma tabela com a explicação dos termos “forma”, “modo” e “atributo” e onde eles se encontram na obra cartesiana. O segundo é um glossário com diversos termos utilizados no segundo capítulo deste trabalho. O terceiro é uma tabela com a comparação dos momentos em que, na *Meditação III*, a edição francesa utiliza a palavra “imagem” e a edição latina não usa tal palavra. Enfim, o quarto anexo faz uma comparação entre os debates em torno do conceito de “nada”, um que Descartes trava com Arnauld e o outro que Descartes trava com Burman.

Também é preciso dizer, para as citações de toda a obra de Descartes, este trabalho usa como referência a *Ouvres de Descartes*, em seus onze volumes publicados por Charles Adam e Paul Tannery. Além disso, sobre as traduções utilizadas, no caso das *Meditações metafísicas*, foram utilizadas: quando referenciada a edição latina das *Meditações*, a tradução

---

<sup>11</sup> Essa questão é notada por Raul Landim em seu artigo de 2004: “Tendo em vista questão das ideias materialmente falsas e das ideias sensíveis, que não serão analisadas neste artigo, não se pode afirmar, sem prévias justificações, que toda ideia exhibe um ser objetivo. (p. 679).



de Fausto Castilho, quando referenciada a edição francesa, a tradução de Guinsburg e Bento Prado Júnior. No caso das *Objecções e respostas* e das *Correspondências*, a tradução utilizada foi a *The philosophical Writings of Descartes*, em seus três volumes organizados por John Cottingham. No caso dos *Princípios da filosofia*, a tradução utilizada foi a publicada na revista *Analytica*, em três edições diferentes, todas coordenadas por Guido Antônio Almeida. Além disso, os originais sempre são consultados e, quando necessário, citados diretamente (de acordo com a edição de Adam e Tannery).

# 1 . Alguns dos pensamentos são como imagens de coisas

Na *Meditação III*, Descartes especifica o conceito de ideia, a saber, entre os gêneros de pensamento, aqueles que são como imagens de coisas são os que propriamente devemos chamar de ideia<sup>12</sup>. Do latim *imagines* e do francês *images*<sup>13</sup>, é muito importante esclarecer que, nesse momento, Descartes não faz referência às imagens sensíveis, tal como acontece na *Dióptrica*<sup>14</sup>, no *Tratado do Homem*<sup>15</sup> e, por vezes, até nas *Meditações*<sup>16</sup>. Na verdade, como o próprio autor insiste em diversos pontos de seus trabalhos, o nome “ideia” aqui não deve ser entendido como referente “às simples imagens que são pintadas na fantasia”, pois, “ao contrário, não lhes dou aqui esse nome na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto é, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro”<sup>17</sup>. Portanto, ao contrário das imagens enviadas por objetos corpóreos, as “ideias como imagens de coisas” são produtos somente do intelecto, sendo assim totalmente intelectuais.

Esclarecido esse ponto, vamos aos detalhes da definição de “ideia como imagem de coisa”. Nesse trecho das *Meditações*, Descartes prepara-se para fazer uma divisão de todos os pensamentos em certos gêneros a fim de identificar de onde surge a verdade e a falsidade<sup>18</sup>. De acordo com o filósofo, alguns desses gêneros de pensamentos são como imagens de coisas [tanquam rerum imagines], e só a esses podemos chamar de ideias, os outros pensamentos, por suas vezes, possuem outras formas, quais sejam: “outros [pensamentos], em verdade, possuem, além disso, *certas outras formas*, como no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que nego”<sup>19</sup>. Com “outras formas”, Descartes refere-se a outras formas além da ideia, que em si mesma também é uma forma do pensamento; é por isso que tanto a vontade quanto

---

<sup>12</sup> “Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia” AT, VI, 37.

<sup>13</sup> AT, IX, 29.

<sup>14</sup> “Deve-se, além disso, ter o cuidado de não supor que, para sentir, a alma tenha necessidade de contemplar *imagens que sejam enviadas pelos objetos até o cérebro*” AT, VI, 112, grifo nosso.

<sup>15</sup> “Entre essas figuras, não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interna do cérebro, mas somente aquelas que se traçam nos espíritos sobre a superfície da glândula H, onde está localizada a sede da imaginação e do senso comum” AT, XI, 176-7

<sup>16</sup> “Agora, de olhos fechados, o ouvido tapado, distraídos todos os meus sentidos, apagarei também de meu pensamento as *imagens de todas as coisas corporais*” AT, VII, 34.

<sup>17</sup> *Respostas às segundas Objeções*, AT, VII, 160-1. Ver também *Respostas às quintas objeções*, AT, VII, 366,

<sup>18</sup> “Cumpra aqui que eu divida todos os meus pensamentos em certos gêneros e considere em quais desses gêneros há propriamente verdade ou erro” AT, VII, 37.

<sup>19</sup> AT, VII, 37, grifo nosso.

o juízo estão classificados como formas do pensamento. Portanto, no trecho analisado, a ideia como imagem de coisa é, antes de tudo, uma das formas do pensamento.

Essa “ideia como imagem de coisa”, classificada na *Meditação III* como uma entre outras formas do pensamento, envolve os conceitos cartesianos de “forma” e “pensamento” e, por isso, para entender o estatuto da “ideia como imagem de coisas” precisamos entender, primeiro, o que é ser uma forma [do pensamento], qual a relação das formas do pensamento com o pensamento [substância] e, enfim, o que significa definir a ideia como uma forma da coisa pensante.

Nas *Respostas às quartas objeções* Descartes explica o que é uma substância, o que é uma forma e qual é a relação entre as formas do pensamento e a própria substância pensante. Uma substância é uma coisa completa, quer dizer, uma coisa que não precisa de outra para existir. Além disso, toda substância é dotada de formas e atributos, sendo justamente por eles que tomamos conhecimento das substâncias. E, especificamente falando, os atributos ou formas pelas quais conhecemos a substância pensante são “entendimento, vontade, dúvida, etc”<sup>20</sup>.

Minha resposta para a primeira questão é que por “coisa completa” eu simplesmente quero dizer uma *substância dotada de formas ou atributos* que me permitam reconhecer que ela é uma substância.

Não temos conhecimento imediato das substâncias, como tenho notado em outro lugar. Apenas percebemos *certas formas ou atributos* que devem ser inerentes a algo caso eles existam; e chamamos a coisa, na qual eles são inerentes, de “substância”.

Mas se, subsequentemente, quisermos tirar a substância de seus atributos através dos quais nós a conhecemos, poderíamos destruir todo nosso conhecimento dela. Poderíamos aplicar várias palavras para ele, mas não poderíamos ter uma percepção clara e distinta do que queremos dizer por essas palavras. (AT, VII, 222. Grifo nosso).

Portanto, uma forma do pensamento é uma expressão inerente à substância, sendo por essa expressão que tomamos conhecimento da substância. A novidade aqui é o termo “atributo”, posto ao lado do termo “forma”. Com efeito, os termos utilizados para tratar das expressões (ou, acidentes) da substância são vários, a saber, além de “forma” e “atributo”, também podemos ver “atos do pensamento”<sup>21</sup> e, como veremos detalhadamente a seguir, “modos”. De toda maneira, será nos *Princípios da Filosofia* que o pensador definirá, de uma

---

<sup>20</sup> “[...] entendimento, vontade, dúvida, etc, são formas pelas quais eu reconheço a substância que é chamada mente.” *Respostas às quartas objeções*, AT, VII, 223.

<sup>21</sup> “Há outros atos que nós chamamos ‘atos de pensamento’, tal como compreendemos a vontade, imaginação, ter percepção sensorial e assim por diante: todos esses estão sob o conceito comum de pensamento, percepção ou consciência”. *Terceiras Objeções e Respostas*. AT, VII, 176. Grifo nosso.

vez por todas, o que significa atributo, forma, modo e, também, o que significa “substância” e qual a relação entre cada conceito.

Nos *Princípios*, substância é a coisa que existe de tal maneira que não depende de nenhuma outra coisa criada para existir<sup>22</sup>, dependendo somente de Deus<sup>23</sup>. Porém, essa substância não pode ser conhecida somente pelo fato de existir, “uma vez que isso por si só não nos afeta”<sup>24</sup>, por isso, a substância é reconhecida através de algum de seus atributos<sup>25</sup>. Aqui, inclusive, o conceito de substância é definido tal como vimos nas *Respostas às quartas objeções*.

Além disso, é importante dizer: nos *Princípios* não há o termo “forma”, mas há “atributo” e “modo”. Quanto ao termo “atributo”, agora Descartes adota um valor diferente, nomeando-o “atributo principal”. O “atributo principal” diz respeito à essência e natureza da respectiva substância e, por isso, a substância não pode ser conhecida sem ter junto de si seu atributo principal, como no caso do “pensamento”, atributo principal da alma: ao conhecer a substância pensante, conhece-se também sua essência (que é “pensamento”). Nesse caso, por exemplo, os sentidos e a vontade não definem a essência da substância pensante e, por isso, não são atributos principais, por outro lado, a qualidade “pensamento” define a essência da substância pensante, logo, é um atributo principal. Além do atributo principal, há outros atributos que são intrínsecos, como existência e duração, mas não alteram a identidade da coisa e, assim, não determinam sua essência, por isso são definidos como “atributos”<sup>26</sup>.

Quanto ao termo “modo”, Descartes classifica-o como uma alteração na substância, porém, diferente dos atributos, a substância pode ser conhecida sem o modo, o que não significa que eles são conhecidos com menor grau de clareza e distinção do que a própria substância, na verdade, os modos podem ser conhecidos com igual certeza<sup>27</sup>. E, além disso, os modos do

---

<sup>22</sup> “Por ‘substância’ não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir” AT, VIII A, 24. *Princípios*, parte I, art. 51.

<sup>23</sup> “A substância corpórea e a mente, ou a substância pensante, criada, podem ser entendidas sob esse conceito comum, porque são coisas que precisam tão-somente do concurso de Deus para existir” AT, VIII A, 25. *Princípios*, parte I, art. 52.

<sup>24</sup> AT, VIII A, 25. *Princípios*, parte I, art. 52.

<sup>25</sup> “Contudo, a substância não pode vir a ser reconhecida simplesmente por ser uma coisa existente, uma vez que isso por si só não nos afeta. Mas facilmente a reconhecemos a partir de qualquer um de seus atributos” *Ibidem*.

<sup>26</sup> “Assim, também, o que nunca se acha de modo diverso nas coisas criadas, como a existência e a duração na coisa que existe e dura, deve ser dito, não qualidade ou modo, mas atributo” AT, VIII A, 26. *Princípios*, parte I, art. 56.

<sup>27</sup> AT, VIII A, 3. *Princípios*, parte I, art. 63.

pensamento também podem ser divididos em duas categorias: os gerais e os derivados. Os gerais são a percepção (ou operação do intelecto) e a vontade, todos os outros são derivados desses dois<sup>28</sup>, ou seja, quando o sujeito nega, ele está exercendo um modo derivado da vontade. Nesse sentido, em diversos pontos de sua obra, quando Descartes define os modos de pensamento como querer, imaginar, sentir, negar, duvidar<sup>29</sup>, ele enumera tanto os modos gerais quanto os derivados.

Portanto, ao organizar seus conceitos nos *Princípios da Filosofia*, Descartes passa a utilizar “atributo” com um valor geral<sup>30</sup>, isto é, para falar das essências ou para falar de qualidades intrínsecas à essência (como existência e duração). Por outro lado, o termo “modo” é utilizado para referir-se tão somente às alterações na substância que não são necessárias à substância. Ou seja, o pensamento é um atributo [principal], pois é a principal propriedade da substância, a vontade é um modo, pois, sendo uma alteração na substância, a substância pensante pode ser concebida sem a vontade. Ainda assim, ao definir estritamente o valor da categoria “atributo”, Descartes não nega o uso dessa mesma palavra como sendo sinônimo de modo:

*E aqui, de fato, entendo por modos exatamente o mesmo que entendi alhures por atributos, ou qualidades. Mas, quando considero que a substância é por eles afetada, ou alterada, eu os chamo de modos; quando pode ser denominada tal ou qual a partir dessa alteração, chamo [os modos] de qualidades; e, por fim, quando levo em conta de maneira mais geral tão-somente que estão na substância, chamo-os de atributos. E por isso digo que, em Deus, há apenas atributos e não propriamente modos. (AT, VIII A, 26. Princípios, parte I, art. 56).*

Há ainda outra característica muito importante dos modos do pensamento, todos eles são ações, ou seja, o pensamento (substância) tem uma essência imutável, que é ser pensante, ao mesmo tempo em que ele age de maneiras diferentes e acidentais. Nesse sentido, quando o pensamento age de uma maneira específica, ele pode ser uma “ideia como imagem de coisa”, ou uma vontade, ou mais de um modo ao mesmo tempo, como no caso do julgamento.

---

<sup>28</sup> “Todos os modos de pensar que experimentamos em nós podem ser referidos a dois modos genéricos, dos quais um é a percepção ou operação do entendimento, e o outro, a volição ou a operação da vontade. Pois sentir, imaginar e entender pelo puro entendimento são apenas modos diversos de perceber, assim como desejar, abominar, afirmar, negar, duvidar são modos diversos de querer”. Princípios, I, art. 32. AT, VIII A, 17.

<sup>29</sup> *Meditação III*, AT, VII, 28 e 37; *Princípios*, AT, VIII A, 7.

<sup>30</sup> “Quando levo em conta de *maneira mais geral* tão-somente que estão na substância, chamo-os de atributos” Princípios, I, art. 56. AT, VIII A, 26. Grifo nosso.

Assim, Descartes define a ideia entendida materialmente, “pela operação do intelecto”<sup>31</sup>. Ainda mais, a definição dos modos de pensamento como ação pode ser vista em toda a obra cartesiana:

Há também outros atos que nós chamamos "atos do pensamento", tal como entendimento, vontade, imaginação, ter percepções sensoriais, e outros: todos esses atos estão sobre o conceito comum de pensamento ou percepção ou consciência, e nós chamamos a substância na qual eles são inerentes de "coisa pensante" ou "mente". (*Terceiras respostas*, AT, VII, 176).

Além disso, é preciso ressaltar que há uma certa diferença entre uma ação e uma faculdade do pensamento. Apesar da redundância, a ação do pensamento é o pensamento em ato, enquanto a faculdade do pensamento é uma potencialidade, ou seja, a faculdade da vontade é ligeiramente diferente da vontade de X. Apesar da diferença, Descartes usa os termos “modo” e “forma” para falar das duas coisas. Claro que não é um problema, pois a “vontade de X” é uma ação e, também, é um modo do pensamento, visto que é um acidente da substância pensante, ao mesmo tempo, a faculdade nomeada “vontade” também é um modo do pensamento, afinal, essa faculdade também é um acidente e a substância pensante pode existir sem ela. De modo geral: toda ação é um modo do pensamento, mas nem todo modo é uma ação. Descartes até deixa claro que há essa diferença entre ato e faculdade do pensamento:

Mas, deve-se notar que, apesar de que sempre somos atualmente conscientes dos *atos ou operações de nossa mente*, não somos sempre conscientes das *faculdades ou poderes da mente*, exceto potencialmente. De maneira que, quando nos concentramos em empregar uma de nossas faculdades, então, imediatamente, se a faculdade em questão reside em nossa mente, tornamo-nos atualmente conscientes dela, e por isso podemos negar que ela está na mente se não somos capazes de nos tornar conscientes dela. (*Quartas respostas*, AT, VII, 246-7. Grifo nosso).

Nessa passagem, o que está em jogo é a consciência atual dos pensamentos, mas, como não é o intuito debater esse tema agora, devemos focar na diferenciação entre atos ou operações, de um lado, e faculdade ou poderes, do outro. Ambos são modos ou, o que é a mesma coisa, formas do pensamento, porém, um é poder ou uma potência e o outro é essa potência exercida em ato. Essa diferença praticamente não é trabalhada ao longo dos textos cartesianos, e talvez seja pela semelhança que essa diferenciação possa ter com a teoria aristotélica, teoria essa que Descartes sempre tenta se distanciar.

Na *Meditação IV* Descartes também aborda os modos do pensamento como faculdade, porém, não faz o trabalho de diferenciação entre a faculdade/potência e o ato. Vejamos. Nesse texto, os modos do pensamento são tratados como “faculdade de conhecer” e

---

<sup>31</sup> *Prefácio ao leitor das Meditações*, AT, VII, 8.

“faculdade de escolher”<sup>32</sup>, afinal, aqui, Descartes não aborda os atos específicos da vontade ou do conhecimento, mas sim os modos em si mesmos e em toda a sua potência. Inclusive, “potência” é o termo usado por Descartes nesse texto: “quer em razão do conhecimento e da potência [*potentiae*] que a ela se juntam”<sup>33</sup>. Portanto, há uma pequena diferença entre os modos enquanto faculdade, isto é, enquanto poder de entender ou poder de querer, e os modos enquanto atos, enquanto vontade de X ou ideia de X.

Tendo tudo isso em vista, quando Descartes enumera os acidentes do pensamento, tais como a dúvida, a vontade, o conhecimento, a ideia, a negação, a afirmação, entre outros, ainda que ele use termos diferentes<sup>34</sup>, todos dizem respeito à mesma relação com a substância: são acidentes que, quando manifestos, dão a conhecer a substância da qual são acidentes. E, ao definir a ideia como modo do pensamento, ela é colocada como uma parte da coisa pensante, não no sentido extenso, pois o Cogito não pode ser dividido, mas no sentido de fazer parte do Cogito.

Porém, como é esperado, não é de comum acordo que a ideia como imagem de coisa é um modo do pensamento. Os comentadores que se opõem a tal interpretação defendem que os termos “modo” e “forma” dizem respeito a conceitos diferentes: o primeiro diz respeito a uma ação ou poder do entendimento, o segundo diz respeito a um conteúdo representativo, enquanto contém uma realidade objetiva. Ora, é preciso enfatizar que, neste capítulo, a intenção não é debater o conteúdo das ideias, afinal, esse é o objetivo dos próximos capítulos, aqui o objetivo é fixar a categoria, o gênero, da “ideia como imagem de coisa”.

A começar com Vere Chappell. Ele defende que, para Descartes, os eventos mentais individuais são chamados de “pensamentos (*cogitationes*)” e a sucessão desses eventos na mente consiste no pensamento (*cogitatio*) como um todo. E, de acordo com o comentador, Descartes usa o termo “modo”, ou para marcar tipos de atividades mentais (como percepção e vontade), ou para designar um acidente<sup>35</sup>. O comentador continua e defende que os termos “operação” e “ato” são usados por Descartes no mesmo sentido: são ocorrências ou eventos do pensamento. Até aqui, há de se notar, nossa interpretação está de acordo com a de Chappell. Porém, de acordo com o comentador, quando Descartes usa o termo “forma” do pensamento,

---

<sup>32</sup> “[...] *facultate cognoscendi* [...] *facultate eigendi*” AT, VII, 56, linha 12-13.

<sup>33</sup> AT, VII, 47, linha 17.

<sup>34</sup> Anexo 1.

<sup>35</sup> Chappell, 1986, p. 181.

ele não está se referindo mais às ideias como atos do pensamento, mas sim como representações:

Ideias são chamadas ‘modo do pensamento (*modi cogitandi*)’ em, por exemplo, Meditação III (AT VII, 40); e nos Princípios I, 17 (AT VIII A, 11). Passagens em que as ideias são ditas serem pensamentos (*cogitationes*) são encontradas, por exemplo, Meditação III (AT VII, 35; e AT VII, 37). Há também algumas passagens em que Descartes diz que as ideias são pensamentos, mas algo ligeiramente diferente, nomeadamente, as ideias são *formas* do pensamento. Ver, por exemplo, Segundas respostas (AT VII, 160); Terceiras respostas (AT VII, 188); e Notas (AT VIII B, 358). A explicação dessa discrepância, eu acredito, é que Descartes está falando, nessas últimas passagens, não das ideias entendidas materialmente, mas das ideias entendidas objetivamente. (Chappell, 1986, p. 196, nota n. 14).

Vere Chappell chega a essa conclusão analisando três momentos em que Descartes usa o termo “forma”: nas *Terceiras respostas*, nas *Segundas respostas* e nos *Comentários sobre um certo cartaz (Notae in programma quoddam)*. Por isso, vamos analisar esses momentos. O termo “forma” utilizado nas *Respostas às terceiras objeções* será analisado mais a frente (ainda neste capítulo), por isso, passamos para a análise das *Segundas Respostas*: “pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata somos conscientes desses mesmos pensamentos”<sup>36</sup>. Uma análise completa desse trecho envolve diversos conceitos que aqui não serão abordados, tal como “percepção” e “consciência”, porém, novamente, devemos nos contentar com uma análise da ideia enquanto categoria. Assim sendo, o termo “forma” pode ter três sentidos diferentes: (i) o sentido escolástico (forma ou *specie* inteligível), (ii) o sentido de ideia entendida objetivamente e (iii) o sentido de modo ou ato do pensamento

O primeiro sentido é negado por Descartes em seu debate com Caterus (um herdeiro da teoria escolástica do conhecimento<sup>37</sup>) nas *Primeiras objeções e respostas*. Esse debate será exposto com muito mais detalhes no segundo capítulo deste trabalho, porém, de maneira geral, Caterus defende que uma coisa no pensamento “se trata do ato do entendimento que cumpre a *forma* de um objeto”<sup>38</sup>, ou seja, “forma” diz respeito à forma do próprio objeto que, de alguma maneira, se encontra no intelecto. Mas Descartes opõe-se e responde da seguinte maneira: o que está no intelecto não é a forma do objeto, mas é o próprio objeto que se encontra no intelecto, não em sua realidade formal, mas em sua realidade objetiva:

---

<sup>36</sup> AT, VII, 160.

<sup>37</sup> Wells, 1990, p. 50; ainda nessa obra, ver também nota 79.

<sup>38</sup> AT, IX, 74. Grifo nosso.



[...] de sorte que a ideia do sol é o sol mesmo que existe no entendimento, não formalmente, como existe no céu, mas objetivamente, quer dizer, tal e como os objetos existem habitualmente no entendimento. (AT, VII, 102).

O segundo sentido, de “forma” como ideia entendida objetivamente, como uma representação, não é claro e só pode ser entendido dessa maneira quando a *Definição II* é lida em conjunto com os *Comentários sobre um certo cartaz*. Vejamos. Mais uma vez, na *Definição II*, temos o seguinte: “pelo nome ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos, por cuja percepção imediata somos conscientes desses mesmos pensamentos”. Ora, em momento algum vemos qualquer coisa que faça referência a algum tipo de objeto ou realidade que não sejam os próprios pensamentos da coisa pensante. Mas, quando lemos os *Comentários*, temos o seguinte:

Eu observei, no entanto, que havia certos pensamentos em mim que não vêm de objetos externos nem eram determinados pela minha vontade, mas que vinham unicamente do poder de pensar dentro de mim; então apliquei o termo “inato” às ideias ou noções que *são as formas desses pensamentos* em ordem de distinguir elas das outras, que são chamadas “adventícias” ou “feitas” (AT, VIIIB, 358. Grifo nosso).

Nos *Comentários*, Descartes usa mais uma vez o termo “forma”, só que, desta vez, como defende Chappell, há mais clareza sobre o termo: ele está relacionado com as ideias inatas, que são objetos do pensamento, tal como as ideias de Deus e do triângulo. Sendo assim, visto que nesse texto “as formas desse pensamento” dizem respeito às representações, logo, quando lemos “esta forma de cada um de nossos pensamentos”, na *Exposição Geométrica*, devemos entender que, ali, o termo “forma” também significa “representação de objetos”. Porém, há mais elementos da teoria de Descartes que devem ser levados em consideração. Vejamos.

A teoria das ideias inatas não diz respeito somente às representações de objetos no intelecto, na verdade, há diversos pontos da obra de Descartes defendendo ideias inatas como faculdades do intelecto. A começar pelas *Terceiras objeções e respostas*, onde a ideia inata é uma faculdade de invocar ideias: “quando nós dizemos que uma ideia é inata em nós, não queremos dizer que sempre esteve ali diante de nós. Isso significaria que nenhuma ideia foi inata. Simplesmente queremos dizer que temos dentro de nós *a faculdade de invocar a ideia*”<sup>39</sup>. Aqui, a ideia é uma faculdade, um modo da substância. Até mesmo com a ideia de Deus, por vezes, Descartes considera que a ideia inata de Deus é, na verdade, a aptidão de percebê-la, ou

---

<sup>39</sup> “[...] *facultatem illam eliciendi*” AT, VII, 189. Grifo nosso.

seja, uma capacidade, uma faculdade de perceber e não uma representação: “não duvido que todos tenham em si mesmos uma ideia implícita de Deus, isso quer dizer, *uma aptidão para percebê-la* implicitamente”<sup>40</sup>.

Agora, voltando aos *Comentários sobre um certo cartaz*, pouco antes do trecho acima, Descartes expõe qual é o tema da discussão, a saber, a mente não precisa de ideias, noções ou axiomas inatos, visto que ela já possui poderes do pensamento. Ora, pode ser problemático afirmar que a mente não precisa de ideias, noções ou axiomas, ainda assim, o importante para esse capítulo é entender que o mais necessário à mente são os poderes ou — o que é a mesma coisa — as faculdades do pensamento. Logo em seguida, Descartes conclui: as ideias inatas não são algo diferente das faculdades de pensar.

No artigo 12, o desacordo do autor comigo parece ser meramente verbal. Quando ele diz que *a mente não necessita de ideias, ou noções, ou axiomas que são inatos*, enquanto admite que *a mente tem a faculdade [facultatem] de pensar (presumivelmente natural ou inato)*, ele está simplesmente dizendo a mesma coisa que eu, embora negando verbalmente. (*Comentários sobre um certo cartaz*, AT, VIII B, 357).

Isso reitera que as ideias inatas são — também — as faculdades de pensar. Sendo preciso dizer: as faculdades de pensar são os modos enquanto poderes da substância pensante.

Portanto, quando Chappell propõe os *Comentários* como base para interpretar que o termo “forma” na *Definição II* diz respeito às representações do pensamento, ele não leva em conta que, inclusive, os *Comentários* têm como objeto de reflexão as faculdades do pensamento, tanto na passagem acima quanto — com muito mais ênfase — ao longo do texto<sup>41</sup>. Ora, isso significa que aquele terceiro sentido do termo “forma”, como modo do pensamento, pode ter na *Definição II* não só o único que resta para aderir ao sentido da frase, mas também é o que gera perfeita coesão com os textos cartesianos em que a ideia é uma forma do pensamento. Assim como nos *Comentários* a “ideia inata” deve ser entendida como faculdade do pensamento, então, ainda nesse texto, no seguinte trecho, “então apliquei o termo ‘inato’ às ideias ou noções que são as *formas desses pensamentos*”, o termo “forma” deve ser entendido como uma capacidade do pensamento; também na *Definição II*, no trecho “pelo nome ideia,

---

<sup>40</sup> A *Hyperaspistes*, Agosto de 1641; AT, III, 430. Grifo nosso. Sobre a tese de que as ideias inatas também são faculdades do pensamento, ver Boyle, 2009.

<sup>41</sup> “Essas ideias, junto com essa faculdade, são inatas em nós, ou seja, elas sempre existem em nós potencialmente, pois existir em alguma faculdade não é existir atualmente, mas meramente potencialmente, desde que o termo “faculdade” não denota nada a mais que uma potencialidade” AT, VIII B, 361. Boyle, 2009.

entendo esta *forma de cada um de nossos pensamentos*” o termo “forma” deve ser entendido como faculdade, capacidade ou modo do pensamento.

Portanto, em Descartes, o termo “forma” é utilizado para falar dos pensamentos, tanto como atos quanto como faculdade. Na *Definição II*, o termo é usado para falar da ideia como uma faculdade do pensamento, na *Meditação III*, o termo forma é usado para falar das ideias como um ato do pensamento: “alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia [...]. Outros, em verdade, possuem, além disso, certas outras formas”.

Mas, há um outro problema significativo, colocado por Anthony Kenny: interpretar que as ideias em Descartes são, na verdade, capacidades, é bastante plausível, porém, ideias como imagens não são inatas:

A comparação entre ideias e imagens parece levar ao erro no contexto da discussão das ideias inatas. Ideias como capacidades podem ser plausivelmente sustentadas como inatas; mas capacidades não são como imagens. Ideias como episódios podem ser plausivelmente comparadas com imagens diante da mente, mas ideias como episódios não são inatas. Quão longe Descartes foi interpretado erroneamente pela comparação entre ideias e imagens? (1967, p.234).

Realmente, o termo “imagem”, que Descartes escolhe para usar naquela passagem da *Meditação III*, não parece estar de acordo com o conceito de ideia como forma ou modo do pensamento. No entanto, Descartes tem seus motivos para escolher esse termo. Vejamos. Muito se fala da influência da teoria de Francisco Suárez sobre a teoria das ideias de Descartes<sup>42</sup> e, ao que nos interessa, especificamente sobre o conceito de ideia como modo, forma, ato ou faculdade do pensamento. De acordo com Suárez, conceito formal é o ato pelo qual o entendimento concebe a coisa; deve-se chamar conceito pois diz respeito à concepção da mente; deve-se chamar formal pois é a forma última que a mente assume. Esse termo opõe-se a outro, o conceito objetivo, o qual, por sua vez, é a coisa ou razão que se representa por meio do conceito formal. Ora, não temos aqui nada mais nada menos do que aquilo que Descartes define como a ideia tomada materialmente e a ideia tomada objetivamente<sup>43</sup>.

Chama-se conceito formal o ato mesmo ou, o que é igual, o verbo com que o entendimento concebe uma coisa ou uma razão comum. Dá-lhe este

---

<sup>42</sup> Cronin, 1966; Wells, 1990; Gilson, 1912, p. 48-9; e, principalmente, a excelente análise de Marilena Chauí, em *A nervura do real*, 1999, p.499.

<sup>43</sup> “[A ideia] pode ser tomada materialmente, pela operação do intelecto, e, neste sentido, não pode ser dita mais perfeita do que eu, quer objetiva, *pela coisa representada por essa operação*” *Prefácio ao leitor das Meditações*, AT, VII, 8. Grifo nosso.

nome de conceito porque vem a ser como uma concepção de nossa mente; e chama-se formal tanto porque é a última forma da mente quanto porque representa formalmente ao entendimento a coisa conhecida [...]. Chamamos conceito objetivo a coisa ou razão que, própria e imediatamente, se conhece ou representa por meio do conceito formal; por exemplo: quando concebemos um homem, o ato que realizamos para concebê-lo na mente chama-se conceito formal, ao contrário, o homem concebido e representado em tal ato chama-se conceito objetivo. (Disputações metafísicas, segunda disputa, seção I, item 1, p. 361).

Se Descartes realmente inspirou-se na teoria suareziana do conceito formal e conceito objetivo, então inspirou-se também no uso que Suárez fez do termo “*imago*”. O filósofo espanhol usa a palavra “*imago*” para falar do conceito formal e não para falar do conceito objetivo. Veja só. Conceito formal é o ato do entendimento e o conceito objetivo é o objeto percebido pelo conceito formal (Descartes concorda com isso), ao mesmo tempo, a imagem no pensamento é o conceito formal (e Descartes também concorda com isso).

Em efeito, a mente os apreende [os entes] unicamente enquanto são semelhantes na razão de ser e, enquanto tal, forma deles uma imagem única que, em uma só representação, expressa o que é, e esta imagem [*imago*] é o próprio conceito formal (Disputações metafísicas, segunda disputa, seção I, item 11, grifo nosso, p. 371. Ver, também, oitava disputa, seção I, item 3, p. 78).

Nesse trecho, Suárez defende que os entes são apreendidos enquanto tornam-se semelhantes ao modo de ser da razão, isto é, enquanto e são “conceito objetivo”; por sua vez, a mente forma uma imagem do conceito objetivo, que também pode ser chamada de “representação”, enfim, resumidamente, “esta imagem [*imago*] é o próprio conceito formal”; lembrando que o “conceito formal” suareziano é o equivalente ao que Descartes chama de ideia em sua realidade formal.

Além disso, há mais um ponto em que a influência que Suárez teve sobre a teoria das ideias de Descartes é ressaltada. Há um momento em que, citando o trecho das *Meditações* onde a ideia é definida como imagem de coisa, Hobbes interpreta tal definição como materialista, ou seja: a ideia como imagem no intelecto só pode ser dotada de extensão. É por isso que, de acordo com o objeter, Descartes se contradiz ao defender que há uma ideia de Deus, afinal: as ideias são como imagens [materiais] e Deus não é material. Ou, nas próprias palavras do objeter: “da mesma forma, não temos ideia ou imagem correspondente do nome sagrado de Deus. E por isso estamos proibidos de adorar a Deus em forma de uma imagem”<sup>44</sup>. Em sua resposta, primeiro, Descartes identifica que Hobbes está entendendo as ideias como se fossem

---

<sup>44</sup> AT, VII, 180.

as imagens retratadas na imaginação corporal, mas, que essa hipótese já foi negada muitas vezes ao longo das *Meditações*. Em segundo lugar, Descartes esclarece de onde tirou seu conceito de ideia, a saber, a palavra ideia é usada de maneira similar ao conceito escolástico de forma da percepção da mente divina.

Meu crítico quer o termo "ideia" para ser tomado como referência às imagens de coisas materiais que são retratadas na imaginação corporal; e se isso é garantido, é fácil para ele provar que não pode haver prova da ideia de um anjo ou de Deus. Mas eu faço isso muito claro em muitos lugares através do livro [...]. Eu usei a palavra "ideia" porque ela foi um termo filosófico comumente utilizado para se referir à forma da percepção pertencente à mente divina. (AT, VII, 181).

Essa associação que Descartes faz, entre sua teoria das ideias e o corpus conceitual escolástico, é comumente explicada através da teoria de Tomás de Aquino. Enéias Forlin, por exemplo, explica essa passagem da seguinte maneira: “no intelecto divino, tal como descrito por Tomás de Aquino, não há diferença entre o ato de compreender, objeto da compreensão e aquilo através de que se processa a intelecção”<sup>45</sup>. Ora, ao usar Aquino como referência para a interpretação dessa passagem, faz sentido entender que a ideia como imagem de coisa não é estritamente um modo, mas sim um modo, um objeto percebido e, também, o processamento do objeto percebido.

Por outro lado, se usarmos a filosofia de Francisco Suárez para interpretar a resposta de Descartes a Hobbes, teremos o seguinte resultado. Suárez entende que as verdades necessárias e eternas são independentes do pensamento de Deus, afinal, como o filósofo defende, o conhecimento de Deus confunde-se com sua vontade, consequentemente, se as verdades se confundirem com o conhecimento de Deus, confundir-se-iam também com sua vontade, logo, não seriam verdades necessárias. Ou seja, de acordo com Suárez, no caso das verdades necessárias e eternas, que nada mais são do que essências, o conhecimento de Deus é diferente dos objetos conhecidos. Mais do que isso, Suárez opõem-se explicitamente a Tomás de Aquino ao defender que, para resolver os problemas das verdades eternas, “não basta que alguém responda com Santo Tomás [...] que, destruída a existência, esses enunciados são verdadeiros, não em si mesmos, mas no entendimento divino”<sup>46</sup>.

Ademais, tampouco esses enunciados são verdadeiros porque são conhecidos por Deus, mas, antes de tudo, são conhecidos precisamente porque são verdadeiros, do contrário seria impossível dar razão alguma do porquê Deus conhecia necessariamente que eram verdadeiros; em efeito, se sua

---

<sup>45</sup> Forlin, 2002, p. 269-270.

<sup>46</sup> DM, XXXI, seção XII, item 40, p. 177.

verdade proviesse do Deus mesmo, isso aconteceria mediante a vontade de Deus; logo, não se originaria por necessidade, mas sim por vontade. (DM, XXXI, seção XII, item 40, p. 178).

Marilena Chauí demonstra com excelência essa importante virada que a filosofia de Suárez propõe sobre a percepção divina. De acordo com ela Suarez:

[...] afirmara que conhecer exige, em primeiro lugar, que o cognoscente e o conhecido sejam distintos, e, em segundo lugar, que o conhecido tenha essência própria para que seja conhecido em si mesmo. Consequentemente, a ciência que Deus tem de si deve ser distinta daquela que tem das essências das coisas enquanto *essentiae objectivae* (abstraída, portanto, a existência) ou como possíveis absolutos que possuem realidade intrínseca mínima, a aptidão para existir, e são anteriores ao conhecimento que deles tem o intelecto divino. (1999, p.490).

Tendo isso em vista, quando Descartes retira a palavra “ideia” do que os escolásticos defenderam ser a forma da percepção pertencente a Deus, tal como vimos em seu debate com Hobbes, se interpretamos de acordo com a influência do pensamento de Suárez sobre o pensamento de Descartes, devemos entender que a percepção é distinta do objeto percebido. Ou seja, a ideia como forma da percepção deve ser distinta do objeto percebido.

Portanto, interpretada no conjunto da ontologia cartesiana, inspirada pela teoria das ideias de Francisco Suárez e, principalmente, afirmada explicitamente pelo próprio Descartes, a “ideia como imagem de coisa” deve ser entendida na categoria dos modos ou — sinônimo — formas do pensamento. Também deve ser assim pois, num plano geral, como será trabalhado nos próximos capítulos, a definição *stricto sensu* que Descartes oferece de ideia é a de percepção (capítulo 4 deste trabalho) e, assim, a ideia deve ser um modo do pensamento, afinal, se a ideia como imagem de coisa fosse caracterizada como um objeto, não seria percepção.

Todavia, é preciso dizer: a ideia como imagem de coisa é sim uma forma ou modo do pensamento e, nesse sentido, ela é conceitualmente distinta da ideia enquanto objeto, mas isso não impede que, ontologicamente falando, ideia como imagem e forma do pensamento seja dotada de uma realidade objetiva (seja lá o que for a realidade objetiva). Com isso, queremos dizer que, seguindo a ordem das razões<sup>47</sup> das *Meditações metafísicas*, primeiro Descartes expõe a ideia em sua categoria, a saber, uma imagem de coisa, que é uma entre outras formas/modos do pensamento, em seguida, ele definirá qual é a natureza da ideia enquanto modo do

---

<sup>47</sup> *Carta a Mersenne*, 24 de dezembro de 1640. AT, VII, 266-70. Ver, também, Gueroult, 2016, p. 22-26.

pensamento, e essa natureza pode ser — ou não —, como defende alguns intérpretes, uma representação de uma coisa.

## 2 . A ideia e sua realidade formal

A relação que há entre modo e substância nos ajuda a entender outra característica importante do conceito de ideia como forma ou modo da substância pensante, a saber, a realidade própria da ideia. Essa realidade, denominada “realidade formal”<sup>48</sup>, diz respeito a toda realidade atual de uma coisa existente e, para entender melhor a realidade formal da ideia, é preciso entender a relação que há entre a realidade das coisas e as suas respectivas causas. A tese cartesiana mais fundamental que une esses dois blocos (causalidade e realidade) é a seguinte: “nada vem do nada”<sup>49</sup>; em seguida — e conseqüentemente — a realidade contida em uma coisa deriva de algum lugar<sup>50</sup>. Portanto, a realidade formal da ideia necessariamente vem de algum lugar.

Aqui é muito importante não confundirmos o conceito de “realidade formal” com o conceito de “causa formal”. Realidade formal, como já vimos, é a realidade atual da coisa existente, e opor esse conceito a outro (de realidade objetiva) ajuda-nos a entender que: se a realidade objetiva é a realidade da coisa representada no pensamento<sup>51</sup>, a realidade formal é a realidade da coisa existente no mundo (fora do pensamento); já a causa formal é a causa que tem em si as mesmas coisas que estarão contidas em seu efeito, e este conceito se opõe ao conceito de “causa eminente”, que, apesar de não conter em si as mesmas coisas que encontraremos em seu efeito, contém tanta perfeição que pode suprir a carência das mesmas qualidades com a excelência de sua perfeição<sup>52</sup>.

Por exemplo, a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si formalmente, ou eminentemente, *tudo o que entra na composição da pedra*, ou seja, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra. (AT, IX, 32. Grifo nosso).

A realidade formal emana da substância para o modo/forma e encontra-se nesse último em menor quantidade do que na substância, afinal, o que contém em si mais realidade,

---

<sup>48</sup> “[...] a ideia do sol é o sol mesmo que existo no entendimento, não *formalmente, como existe no céu*” AT, VII, 102. Grifo nosso.

<sup>49</sup> *Segundas respostas*, AT, VII, 135.

<sup>50</sup> “É em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito”. *Ibidem*.

<sup>51</sup> “Pela realidade objetiva de uma ideia, entendo a entidade da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia” AT, VII, 161.

<sup>52</sup> Ver Anexo 2.



não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito”<sup>53</sup>. Sendo assim, todo modo retira sua realidade da substância e, especificamente falando, enquanto modo da substância pensante, a ideia retira sua realidade do pensamento

Mas deve-se saber que, sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. (Meditação III, AT, VII, 41).

A ideia como modo, contendo uma realidade formal e tendo a substância pensante como sua causa formal é classificada por Descartes como a “ideia entendida materialmente”<sup>54</sup>. Nesse sentido a ideia é entendida como uma operação ou ação do próprio intelecto, tendo toda sua realidade emanando do sujeito, não podendo, por isso, ser mais perfeita que o próprio sujeito da qual ela é somente uma operação.

Descartes voltará a utilizar o conceito de ideia entendida materialmente em suas *Respostas às quartas objeções*. Vejamos. De acordo com Arnauld, se levamos a sério as teses cartesianas sobre a realidade da ideia, não é possível aplicar sobre as ideias o conceito de falsidade material. Começemos com as teses cartesianas utilizadas pelo objetor. A primeira tese que precisamos entender é a da falsidade material, que consiste no caso de ideias que “representam o que nada é como se fosse alguma coisa”<sup>55</sup>, por exemplo, a ideia do calor é tão confusa que não é possível saber se o que ela representa são qualidades reais e positivas, ou se, no fim das contas, essas ideias não contêm realidade alguma<sup>56</sup>. A outra tese utilizada é a das ideias dotadas de realidade objetiva, que consiste em ideias que são as próprias coisas existindo no intelecto na maneira que elas podem aí existir, isto é, existir objetivamente no intelecto<sup>57</sup>. Tendo essas teses em vista, Arnauld conclui: a ideia de frio teria de ser o próprio frio existindo no intelecto, ou seja, se o frio em si mesmo é uma ausência, a ideia de frio não pode estar no

---

<sup>53</sup> “O que dizeis das moscas, das plantas, etc., não prova, de maneira alguma, que algum grau de perfeição possa estar num efeito, não tendo estado antes na causa” Respostas às segundas objeções, AT, VII, 133. Ver, também, *Meditação III*, AT, VII, 40-1.

<sup>54</sup> AT, VII, 8. *Prefácio ao leitor das Meditações*.

<sup>55</sup> *Meditação III*, AT, IX, 43.

<sup>56</sup> “Como a luz e as cores, os sons, os cheiros, os sabores, [...] só são pensadas por mim muito confusa e obscuramente, a ponto de eu ignorar se são verdadeiras ou falsas, isto é, se as ideias que delas tenho são ideias de coisas ou de não coisas” *Meditação III*, AT, VII, 43.

<sup>57</sup> Provavelmente, Arnauld retira essa definição das Primeiras objeções e respostas, tanto da explicação que Caterus dá à teoria cartesiana das ideias [“*O que é uma ideia? É a coisa mesma pensada, na medida em que está objetivamente no intelecto*” AT, VII, 92], quanto da resposta dada pelo próprio Descartes, que concorda com a explicação que Caterus faz de sua teoria e complementa: “*A ideia de sol é o próprio sol no intelecto - não existindo formalmente, como está nos céus, mas existindo objetivamente, isto é, na maneira pela qual os objetos normalmente estão no intelecto*” AT, VII, 102.

pensamento como algo positivo, mas deve ser uma ideia de ausência; o inverso também vale, se o frio em si mesmo é algo positivo, a ideia de frio, que é o próprio frio existindo objetivamente no intelecto, deve ser algo positivo.

O que é a ideia de frio? É a própria frieza na medida em que existe objetivamente no intelecto? Mas se o frio é uma ausência, ele não pode existir objetivamente no intelecto por meio de uma ideia cuja existência objetiva é uma entidade positiva. Portanto, se o frio é meramente uma ausência, nunca poderá haver uma ideia positiva dele, e então não poderá haver uma ideia que é materialmente falsa. (AT, VII, 206).

Dessa conclusão, Arnauld ainda chega à outra. Toda ideia tomada objetivamente é uma ideia positiva, isto é, contém uma realidade<sup>58</sup>; esse fato já opõe às ideias ao conceito de falsidade material<sup>59</sup>, mas, principalmente, faz com que, no fim das contas, se a ideia de frio (que, sendo ideia, obrigatoriamente é positiva) não corresponde ao frio em si mesmo (no caso do frio em si mesmo ser uma ausência), então o problema não é da ideia, mas sim do juízo, que julgou esta ideia como correspondendo ao frio.

Pois uma ideia é chamada “positiva” não em virtude da existência que ela tem como modo de pensar (pois nesse sentido todas as ideias seriam positivas), mas em virtude da existência objetiva que ela contém e que ela representa para nossa mente. Portanto, a ideia em questão talvez não seja a ideia de frio, mas não pode ser uma ideia falsa.

Mas você pode replicar, isso é falso precisamente porque não é a ideia de frio. Não: é seu julgamento que é falso, se você julga que é a ideia de frio. (AT, VII, 207).

O problema apontado por Arnauld é um problema de adequação interna dos conceitos cartesianos e pode ser resumido da seguinte maneira: partindo do princípio que uma ideia materialmente falsa representa o nada como uma coisa real, e se toda ideia objetivamente no intelecto contém uma realidade [objetiva]<sup>60</sup>, e, então, toda ideia é positiva (contém uma realidade), logo, o problema da falsidade material nunca se encontraria na ideia (que sempre é positiva), mas sim no ato judicativo, que julga uma ideia (necessariamente positiva) como correspondente a uma coisa negativa [a uma ausência que é o frio]. A essa objeção, Descartes

---

<sup>58</sup> O termo “positivo” nesta parte das *Quartas objeções e respostas*, diz respeito à realidade das coisas, quer dizer, o positivo se opõe à ausência, portanto, uma coisa positiva é uma coisa com uma realidade, tal como podemos ver no seguinte trecho: “se for verdade que o frio nada mais é do que privação de calor, a ideia que o representa como *algo real e positivo* será merecidamente chamada falsa” Meditação III, AT, VII, 44. Grifo nosso.

<sup>59</sup> Como pretendemos ter explicado mais acima, uma ideia materialmente falsa é uma ideia obscura e confusa, a qual não se sabe se contém algo de real [se é positiva] ou se não contém nada de real [se é negativa].

<sup>60</sup> “E, porque não pode haver ideias que não sejam ideais de coisas” *Meditação III*, AT, VII, 44.

responde que sim, é possível haver falsidade material numa ideia, e, na verdade, Arnauld precisa entender que está lidando com a ideia no sentido material e não no sentido formal<sup>61</sup>. Ora, como Descartes explica em seguida, o sentido *formal* é utilizado para a ideia enquanto ela representa um ou outro objeto, por outro lado, quando pensamos na ideia como simples operação do intelecto, então utilizamos as ideias em seu sentido *material*, que, devido ao fato de serem modos do pensamento, não podem ser nem verdadeiras nem falsas; portanto, se uma ideia tomada materialmente não pode ser nem verdadeira nem falsa, não há motivos para esperar um erro do juízo.

Uma vez que ideias não são nada além de formas, e não são compostas de matéria [*matiere*], todas as vezes que as consideramos como representando alguma coisa, não são tomadas materialmente, mas formalmente; e se as consideramos, no entanto, representando uma ou outra coisa, são somente operações do entendimento, então poderíamos em verdade dizer que as tomamos *materialmente*, mas, nesse caso, nada teriam a ver com a verdade ou falsidade dos objetos. (AT, IX, 180; Grifo nosso).

É preciso esclarecer. Descartes faz um certo tipo de divisão entre, de um lado, (i) a falsidade propriamente dita ou, precisamente falando, falsidade formal, e, de outro lado, (ii) a falsidade material das ideias<sup>62</sup>. A maior diferença entre os dois tipos de falsidade é a seguinte: no que diz respeito à falsidade material, “se o frio é uma coisa positiva ou uma ausência, não afeta a ideia que tenho dele, que permanece a mesma como sempre foi”<sup>63</sup>, ou seja, como a falsidade material diz respeito às ideias tomadas materialmente, enquanto são modos do pensamento, não importa o que o frio é em si mesmo, ou, em outras palavras, não importa o que as coisas são em si mesmas, o erro é sobre a ideia enquanto é um ato do intelecto; por outro lado, a falsidade formal diz respeito às ideias que representam coisas cuja possibilidade de existir — ou não — fora do intelecto tem uma importância para o juízo. De modo geral, enquanto a falsidade material acontece sobre as ideias tomadas materialmente, que, por sua vez, não podem ter qualquer existência fora do intelecto<sup>64</sup> e, especialmente por isso, não está em questão se essas ideias são verdadeiras ou falsas, a falsidade formal acontece sobre os juízos que se aplicam às ideias tomadas formalmente, isto é, às ideias que representam coisas que

---

<sup>61</sup> Aqui os conceitos formal e material parecem estar trocados, porém, essa colocação será explicada logo a frente.

<sup>62</sup> “Embora a falsidade propriamente dita ou falsidade formal encontra-se senão nos juízos, conforme fiz notar anteriormente, é seguro que há, porém, nas ideias, uma certa outra falsidade material” AT, VII, 43. Ver Anexo 2.

<sup>63</sup> *Respostas às quartas objeções*, AT, VII, 232.

<sup>64</sup> “Assim, se o frio é simplesmente uma ausência, a ideia de frio não é a própria frieza como existe objetivamente no intelecto, mas outra coisa, que erroneamente confundo com essa ausência, a saber, uma sensação que de fato não existe fora do intelecto” *Respostas às quartas objeções*, AT, VII, 233.

podem existir fora do intelecto<sup>65</sup>. É por isso que, de acordo com Descartes, ao perguntar sobre o ser objetivo da ideia materialmente falsa, seu objetor está levantando uma questão imprópria, pois as ideias materialmente falsas surgem das ideias enquanto são tomadas materialmente e que não têm uma realidade/positividade e, por isso, não podem existir fora do intelecto:

Portanto, ao perguntar qual é a causa do ser objetivo positivo que, a meu ver, é responsável por a ideia ser materialmente falsa, meu crítico levantou uma questão imprópria. Pois não afirmo que a falsidade material de uma ideia resulte de alguma entidade positiva; ela surge silenciosamente da obscuridade da ideia - embora esta tenha algo de positivo como seu assunto subjacente, a saber, a sensação real envolvida. (AT, VII, 233).

Da análise do difícil<sup>66</sup> texto do quarto conjunto de *Objeções e respostas*, surge a necessidade de equalizar alguns termos cartesianos, quais sejam: os termos “forma” e “formalmente”. Na *Meditação III*, Descartes utiliza “forma” para referir-se aos modos inerentes ao pensamento: a ideia como imagem de coisa é uma das formas do pensamento<sup>67</sup>; nas *Respostas às segundas e às quartas objeções*, o pensador confirma esse uso do termo “forma”<sup>68</sup>; mais tarde, nos *Princípios da Filosofia*, Descartes irá utilizar o termo “modo” para referir-se

---

<sup>65</sup> Em torno da tese cartesiana da falsidade material há uma discussão muito extensa e rica. Intérpretes como Raul Landim, Gueroult, Michelle Beyssade e Norman J. Wells, contemplaram esse tema e chegaram a conclusões diversas. No entanto, não teríamos espaço suficiente neste trabalho para expor profundamente esse tema. Por isso, resumidamente, apoiamos-nos em duas teses. Uma delas é a tese do Raul Landim, qual seja: as ideias materialmente falsas não são representações de coisas, são representações de ideias sensíveis e, por sua vez, “*mesmo quando consideradas como representações, não são representações de objetos, pois elas não conseguem discriminar o que se põe e o que está diante do sujeito*”, por exemplo, “*quando a ideia de cor é analisada, o objeto que ela parece discriminar não é senão um estado subjetivo ou uma sensação propriamente dita*” (Landim, 1992, p.95). A outra tese que nos apoiamos é a de Norman J. Wells: a falsidade material deve ser entendida a partir da ideia enquanto uma operação do entendimento, ou, em suas palavras: “*Descartes insiste que sua discussão da falsidade material deve ser entendida sobre o plano da ideia tomada materialmente, como uma operação intelectual em que a verdade e a falsidade dos objetos não estão em questão*” (Wells, 1984, p. 46).

<sup>66</sup> Margaret Wilson retrata as dificuldades das Respostas a Arnauld com as seguintes palavras: “*não é fácil saber exatamente como a pergunta de Arnauld deve ser respondida. (A própria resposta de Descartes, nas Réplicas, é um modelo de confusão confundida)*” (Wilson, 2005, p.97, grifo nosso). Landim, por sua vez, retrata a mesma dificuldade: “*a resposta de Descartes a Arnauld, como é sabido, não é um modelo de clareza. Sua obscuridade suscitou inúmeras interpretações divergentes*” (Landim, 2016, p.27). Talvez, a dificuldade da resposta de Descartes a Arnauld se desencadeia a partir da dificuldade própria à questão, questão essa retratada por Arnauld com as seguintes palavras: “*temo que sobre um tópico tão obscuro quanto esse [da falsidade material] eu não possa explicar com lucidez suficiente o que quero dizer*” (AT, VII, 206).

<sup>67</sup> “Alguns desses pensamentos são como imagens de coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia [...], outros, em verdade, possuem, além disso, certas outras formas” AT, VII, 37.

<sup>68</sup> “Pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos” 2ª Resp. AT, VII, 160. “Minha resposta para a primeira questão é que por ‘coisa completa’ eu simplesmente quero dizer uma substância dotada de formas ou atributos que me permitam reconhecer que ela é uma substância.” *Respostas às quartas objeções*, AT, VII, 122.

aos atributos inerentes à substância<sup>69</sup>. O problema surge quando, num momento das *Respostas às quartas objeções*, Descartes insere os conceitos opostos de “ideia tomada *materialmente*” e “ideia tomada *formalmente*”. Veja. A ideia tomada materialmente é a operação do intelecto de representar, ou seja, nada mais nada menos do que um modo da substância pensante. Outrora, a “ideia tomada formalmente”, como é explicada na resposta a Arnauld, e somente lá, é a ideia enquanto representa uma ou outra coisa, ou, em outras palavras, contendo uma realidade objetiva e podendo ser mais perfeita do que o próprio sujeito que a representa.

O que há de confuso entre os termos usados por Descartes é que ele nomeia as ideias [como imagem de coisas] como uma das formas do entendimento, ideia essa que deve ser entendida materialmente e, ao menos conceitualmente, opõe-se à ideia dotada de realidade objetiva. Porém, no mesmo texto, o pensador usa o termo “entendida *formalmente*” para referir-se às ideias como representações. Portanto, o termo “forma” e “formalmente” são usados pelo filósofo com referência a dois conceitos diferentes. Essa proximidade entre os termos pode sim revelar algo sobre a relação entre “ideia como operação do intelecto” e a “ideia como uma coisa existindo no intelecto”, mas — por enquanto — nosso objetivo é entender a ideia como imagem de coisa, a qual já se mostrou que deve ser entendida materialmente, como modo<sup>70</sup>.

Resumidamente, a ideia como imagem de coisa é um modo/forma do pensamento e, como modo do pensamento, a ideia consiste em ser uma operação do intelecto. Nesse sentido, a ideia é feita de realidade formal, que é a mesma realidade do sujeito da qual ela é modo. Se quisermos definir esse sentido de ideia através de um método negativo, pontuando aquilo que ele não é, podemos dizer que, ao menos conceitualmente<sup>71</sup>: entender a ideia tomada materialmente não significa entendê-la em seu sentido objetivo, enquanto pode ser mais perfeita que o próprio sujeito que a representa<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> “Eles [os modos de uma substância] são, portanto, distinguidos modalmente da substância e podem ser entendidos não menos clara e distintamente do que ela, desde que sejam considerados, não como substâncias, ou como certas coisas separadas das outras, mas tão somente como modos das coisas. AT, VIII A, 3. *Princípios*, parte I, art. 63

<sup>70</sup> Ver Anexo 2.

<sup>71</sup> Usamos “conceitualmente” na intenção de preservar a possibilidade de que o conceito de ideia, como forma do pensamento, se aproxime do conceito de ideia como coisa no intelecto. Em seu livro *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Raul Landim fala de uma prioridade conceitual e de uma prioridade ontológica (1992, p.37-8).

<sup>72</sup> “Objetivamente, pela coisa representada por essa operação, e essa coisa, mesmo que eu não suponha existir fora do intelecto, pode ser, no entanto, mais perfeita do que eu, em razão de sua essência” *Prefácio ao leitor das Meditações*, AT, VII, 8.

Obviamente, não é de todo acordo que, em Descartes, a ideia como imagem de coisas é um modo do intelecto. Especificamente falando, a discordância entre as interpretações desta parte da teoria cartesiana das ideias está entre as seguintes teses: de um lado, (i) a ideia como imagem de coisa é somente um modo do pensamento e, estritamente, nada mais do que isso, e, de outro lado, (ii) a ideia como imagem de coisa é um conteúdo representado na mente, isto é, como imagem de coisa, ela não é somente um modo do pensamento, mas também exerce a função de ser, no intelecto, “como” os objetos que estão fora do pensamento. Martial Gueroult define como sendo a propriedade constitutiva da ideia o fato dela ser representativa, “isto é, possuir um conteúdo (uma realidade objetiva) graças ao qual o que está fora dela (ou até mesmo fora de meu espírito), é apresentado ao espírito à maneira de um quadro”<sup>73</sup>; ou, em outro momento, o mesmo comentador diz o seguinte: “ela [a ideia] deve, enquanto cópia ou imagem, conter (objetivamente) todas as perfeições da coisa”. Ora, aqui o comentador pode estar a definir não a ideia como modo, mas sim a ideia como um objeto no intelecto. Nesse caso, a discussão seria outra: o estatuto da ideia como objeto no pensamento consiste — ou não — em ser como um quadro/cópia? Porém, nosso foco aqui é a discussão sobre a ideia enquanto modo do pensamento: se ela pode — ou não — ser dotada de uma realidade objetiva. Com toda certeza, os limites traçados nessa discussão têm como pressuposto que a ideia (modo) pode ser separada da ideia como coisa no intelecto e, por isso, faz parte de todo esse trabalho demonstrar que a ideia (modo do pensamento) não só pode, mas deve ser separada da ideia enquanto coisa no intelecto.

Vamos à posição de Gueroult. Analisando a primeira divisão dos gêneros de pensamento, a princípio, o comentador expõe a divisão entre: os pensamentos que são representações e que podem ser chamados “ideias” e os demais pensamentos, que não são representações, mas que são constituídos de alguma representação: querer, temer, afirmar, negar, etc. De acordo com o intérprete, Descartes faz essa divisão com a intenção de encontrar algum pensamento que possua um valor objetivo, mais especificamente, um pensamento cujas características internas “o obriguem a investi-las desse valor objetivo”<sup>74</sup>. Sua conclusão é a seguinte:

É somente ao primeiro grupo, aquele das ideias, que se dirigirá a pesquisa. Com efeito, nenhum outro tipo de pensamento coloca o problema do valor objetivo, pois tal valor não é concebível senão para um conteúdo representativo. É esse conteúdo representativo que Descartes chama de

---

<sup>73</sup> Gueroult, 2016, p.164.

<sup>74</sup> Idem., p.187.

‘realidade objetiva’. Com efeito, o que é para uma ideia possuir tal valor senão o fato de não ser uma simples modificação de minha consciência, mas, além disso, de representar por seu conteúdo, de maneira efetiva e não ilusória, alguma coisa - uma res, essência ou existência - que existe fora dela, de tal sorte que ela me obriga a sair de mim? (Gueroult, 2016, p.188).

Portanto, Gueroult defende que, logo quando Descartes divide os gêneros de pensamentos, entre vontade, juízo e aqueles que são como imagens de coisas (precisamente, ideias), já se encontra na constituição dessas ideias (i) ser uma modificação da consciência e, principalmente, (ii) possuir uma realidade objetiva que é exatamente o conteúdo representativo autêntico.

Mais adiante, ainda em sua análise da divisão cartesiana dos gêneros de pensamento, Gueroult apresenta outro qualificador de pensamentos: além de Descartes dividir os pensamentos entre aqueles que podem — ou não — conter um valor objetivo, também divide entre “aqueles pensamentos que não podem ser nem matéria de erro e nem de verdade, e aqueles pensamentos que podem dar ‘ocasião para o engano’”<sup>75</sup>. Sobre essa divisão entre pensamentos que não são matéria de erro e os que são, de acordo com o comentador, ao primeiro grupo pertencem as ideias e vontades, ao segundo grupo pertencem os juízos. De acordo com o comentador, essa outra divisão é fundamental para traçar a nova via da busca da verdade, sendo que essa “nova via” consiste em deixar o juízo de lado e apoiar-se na realidade intrínseca das ideias, pois são essas ideias que (i) não podem ser nem verdadeiras nem falsas e (ii) contêm um ser cuja realidade nos leva às coisas que estão fora do pensamento.

Descartes não caracterizou ‘a nova via’ como sendo aquela da ‘igualdade ad minimum da realidade na causa eficiente e total e no seu efeito’, princípio ‘manifesto pela luz natural’, em oposto à via comum, que é aquela ‘deste principal erro e o mais comum’ que consiste em ‘julgar que as ideias que estão em mim sejam semelhantes ou conformes a coisas que estão fora de mim’? (Gueroult, 2016, p. 218).

Portanto, resumidamente, Gueroult define a ideia “como imagem de coisas” como “iguais entre si enquanto puras e simples modificações da consciência”<sup>76</sup>, mas diferentes devido à sua realidade objetiva intrínseca. Sendo muito importante destacar: para o comentador, é essa realidade objetiva das ideias que define “sua propriedade de aparecer como uma imagem referindo-se a um objeto exterior a ela”<sup>77</sup>. Gueroult aproxima a “ideia como uma modificação na consciência (modo do pensamento e que, por isso, não pode ser nem verdadeira nem falsa)”

---

<sup>75</sup> Gueroult, 2016, p.190.

<sup>76</sup> Gueroult, 2016, p. 209.

<sup>77</sup> Gueroult, 2016, p.192.

da “ideia como coisa representada no intelecto”. Na verdade, mais do que aproximar, ele coloca a face psicológica da ideia “como imagem de coisa”, que — novamente — não pode ser nem verdadeira nem falsa<sup>78</sup>, “sob jurisdição da realidade da coisa que ela representa”, que não tem valor “senão na medida em que uma coisa existe efetivamente fora dela, da qual ela é cópia correspondente, sendo impressa em mim por essa coisa”<sup>79</sup>. É por isso que, finalmente, Gueroult irá dizer que a definição de ideia vista nas *Respostas às segundas objeções*, como forma do pensamento<sup>80</sup>, é uma definição vaga<sup>81</sup> e concluirá dizendo:

Uma ideia só é verdadeiramente ideia se ela representa efetivamente uma coisa fora dela, dito de outra maneira, se ela tem um valor objetivo. Ora, só pode ter um valor objetivo a ideia da qual meu entendimento não pode naturalmente (salvo metafisicamente) duvidar que ela possua uma realidade objetiva. Quando, ao contrário, essa realidade objetiva é duvidosa, por exemplo, quando ignoro se o quente e o frio são realidades ou negações, meu entendimento é obrigado a excluir, ao menos provisoriamente, tais ideias do círculo de ideias, *pois uma ideia sem conteúdo representativo ou realidade objetiva nada representa e não é autenticamente uma ideia: é uma pseudoideia* (Gueroult, 2016, apêndice nº 2, p. 799).

Em primeiro lugar, é preciso dizer mais uma vez que nesta parte do nosso texto não há o intuito de analisar ou questionar o que Gueroult fala sobre a realidade objetiva da ideia ou, o que não é muito diferente, o que ele fala sobre a ideia como uma coisa no entendimento<sup>82</sup>. O foco aqui é tensionar o que o intérprete defende sobre a ideia enquanto imagem de coisa, ou, o que é a mesma coisa, da ideia como modo do entendimento. E, para isso, a análise será dividida em dois pontos: (i) demonstrar onde Gueroult encontra, na letra cartesiana, bases para defender que a ideia como imagem de coisa é dotada de uma realidade objetiva e, em seguida, (ii) demonstrar quais são os problemas de não preservar a ideia, enquanto modo de pensamento, como uma faculdade estritamente cognitiva.

A maior parte das vezes que o intérprete defende que as ideias “como imagem de coisas” são dotadas de uma realidade objetiva, ele faz referência à edição francesa, o que não é um problema em si, mas nos revela um fato importante: a interpretação de Gueroult pode sustentar-se muito bem na tradução francesa das *Meditação*, mas não tão bem na edição em

---

<sup>78</sup> É muito importante para nossa argumentação, entender que Gueroult defende que a ideia, enquanto dotada de realidade objetiva, não pode ser nem verdadeira nem falsa: “o conteúdo representativo (a realidade objetiva), que é indubitável...” (Gueroult, 2016, p.207-8).

<sup>79</sup> Gueroult, 2016, p.248.

<sup>80</sup> “Pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos” AT, VII, 160.

<sup>81</sup> “Na terceira meditação, a definição da ideia é outra, muito mais estrita e menos vaga” Gueroult, 2016, Apêndice nº2, p.799.

<sup>82</sup> Sempre que usarmos os termos “coisa no intelecto” ou “coisa-no-intelecto” estamos nos referindo às ideias dotadas de realidade objetiva.



latim. Por exemplo, quando Gueroult se utiliza da passagem AT, VII, 44, linha 4<sup>83</sup>. Nesse trecho da edição latina, que o intérprete cita em nota para garantir-se de que a ideia (imagem de coisa) representa uma coisa, não contém o termo “*imagines*” [“E, porque não pode haver ideias que não sejam ideias de coisas” (*Et quia nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt*)], porém, na tradução francesa podemos encontrar o termo “*images*” [“sendo as ideias como que imagens, não pode haver nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa” (*les idées sont comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose*<sup>84</sup>)]<sup>85</sup>. Ora, ao que parece, a interpretação gueroultiana, de que as ideias como imagens de coisas são dotadas de realidade objetiva, está sustentada na tradução francesa<sup>86</sup>, afinal, além da passagem em que acabamos de citar, há outros trechos da obra em que Descartes explica a realidade objetiva utilizando o termo francês “*images*” mas, por outro lado, não vemos na passagem correspondente o termo em latim “*imagines*”. Analisemos em mais detalhes.

Ainda na *Meditação III*, Descartes, mais uma vez, diferencia as ideias que são modos do pensamento daquelas ideias que são coisas no intelecto e que, por isso, contêm realidade objetiva. Ao falar das ideias como modo do pensamento, temos o seguinte: “na medida em que essas ideias são somente *modos de pensar*, não reconheço nenhuma desigualdade entre elas, já que todas parecem proceder de mim pelo mesmo modo”<sup>87</sup> E, ao falar das ideias dotadas de realidade, na passagem AT, VII, 40, linhas 10 e 11, temos o seguinte: “na medida, porém, em que uma ideia representa uma coisa, outra, outra coisa, é patente que são muito diversas umas das outras” [*sed, quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas*], ou seja, as ideias tratadas como coisas no intelecto não são, aí, associadas à ideia como imagem de coisa. Todavia, na tradução francesa, temos o seguinte: “mas, considerando-as como *imagens* dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si” [*toutes semblent procéder de moy d'une même sorte; mais, les considérant comme des images, dont les unes*

---

<sup>83</sup> Gueroult utiliza essa passagem [2016, p.189, nota 19] a favor da argumentação de que a ideia que se contrapõe às outras categorias do pensamento (como a vontade) se contrapõe justamente por ter uma realidade objetiva. Ver, também, nota 39 da p. 202 e nota 48 da p. 207.

<sup>84</sup> AT, IX, 34.

<sup>85</sup> No Anexo 2 estão listados os trechos em que, na edição latina e na tradução francesa, a palavra “*imagem*” diverge ou converge.

<sup>86</sup> Com a ciência de Descartes, as *Meditações* foram traduzidas por Clerselier. Como podemos ver em carta a Chanut: “o Sr. Clerselier escreveu que você espera receber dele a versão francesa de minhas *Meditações* para apresentá-la à Rainha do país onde você vive” AT, IV, 535.

<sup>87</sup> AT, VII, 40, grifo nosso. É interessante notar que, na tradução francesa, ao invés de modo de pensamento, temos o termo “*forma de pensar*”: “*a savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser*” AT, IX, 31.

*représentent une chose, & les autres une autre, il est évident qu'elles sont sorte différentes les unes des autres]<sup>88</sup>.*

Os trechos analisados acima demonstram que, na edição em latim, Descartes não tem o costume de tratar as ideias (imagem de coisa) como sendo a mesma ideia que é dotada de realidade objetiva. Claro que, fazendo justiça, há um momento na edição em latim que podemos ver a aproximação entre ideia-imagem e ideia dotada de realidade. Em AT, VII, p.42, linha 11 e 12, temos o seguinte: “de sorte que pela luz natural percebo claramente que as ideias são em mim como que imagens, que facilmente podem tornar-se deficitárias da perfeição que está nas coisas de que foram tiradas” [*adeo ut lumine naturali mihi sit parspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, que possunt quidem facile deficere a perfectione resum a quibus sunt desumptae*]. Ora, ao que parece, aqui Descartes refere-se à ideia cuja realidade é retirada das coisas, a saber, da ideia dotada de realidade objetiva, em oposição à ideia cuja realidade é retirada da própria coisa pensante, que é a ideia como modo do pensamento. Portanto, de todas as vezes que, na *Meditação III* da edição em latim, Descartes separa a ideia-modo da ideia dotada de realidade, o último trecho aqui analisado é o único no qual o filósofo aproxima os conceitos de “imagem” e “realidade objetiva”<sup>89</sup>.

Além disso, para defender sua tese, Gueroult também utiliza uma resposta de Descartes a Burman. Quando o interlocutor interpela nosso filósofo sobre as ideias que não são ideias de coisas, Descartes responde com duas informações muito importantes, a saber: (i) que uma ideia negativa dificilmente pode ser chamada de ideia, e que (ii) Burman precisa entender que o autor (das *Meditações*), está tomando a palavra “ideia” em seu sentido próprio e estrito:

Essa ideia é puramente negativa e dificilmente pode ser chamada de ideia. Nesta passagem, o autor está tomando a palavra 'ideia' em seu sentido próprio e estrito. Também temos ideias de noções comuns que, no sentido próprio, não são ideias de coisas. Mas este é um uso lato da palavra 'ideia'. (Conversa com Burman, AT, V, 153).

Nessa passagem, Gueroult interpreta o trecho, “ideia em seu próprio e estrito”, como o enunciado da ideia dotada de realidade<sup>90</sup>, afinal, se a ideia puramente negativa não pode

---

<sup>88</sup> AT, IX, 31. Grifo nosso.

<sup>89</sup> Mesmo Norman J. Well, que defende, em dois de seus artigos (*Objective reality of ideas in Descartes, Caterus, and Suárez* e *Material falsity in Descartes, Arnauld, and Suárez*), que a ideia como imagem é estritamente uma operação do intelecto, em momento algum analisa ou cita o trecho AT, VII, p.42, linha 11 e 12, em que ideia como imagem é aproximada da ideia como realidade objetiva. Ver Anexo 3.

<sup>90</sup> Em citação (p. 192, nota nº 26), analisando esta mesma resposta de Descartes a Burman, o comentador diz o seguinte: “Burman objeta com a ideia do nada. Descartes replica que é uma ideia negativa e que mal (*vix*) se pode chamá-la de uma ideia. Descartes declara entender aqui a ideia no

ser chamada de ideia, significa que somente enquanto dotada de realidade é possível chamá-la “ideia”. Porém, não é necessariamente isso que Descartes defende nessa passagem. Quando Burman diz que “temos uma ideia de nada, e essa não é uma ideia de coisa”<sup>91</sup>, toda a questão gira em torno da seguinte passagem das *Meditações* (referida pelo próprio Burman): “porque não pode haver ideias que não sejam ideias de coisas”<sup>92</sup>. Isso significa que Burman quer saber como é possível haver uma ideia de nada sendo que, de acordo com Descartes, não pode haver ideias que não seja de coisa. Ora, há aí um tema da filosofia cartesiana. Tema esse que hora ou outra Descartes precisa explicar mais uma vez, a saber, o problema da falsidade material das ideias.

Quer dizer, quando Burman interpela Descartes sobre uma “ideia de nada” temos dois grandes problemas em torno desse conceito: o primeiro é aquele de que “não pode haver ideias que não sejam ideias de coisas”, e o segundo, que inclusive envolve o primeiro, é aquele da ideia materialmente falsa (uma ideia que representa uma “não coisa como se coisa fosse”<sup>93</sup>). Esses dois problemas que envolvem a “ideia de nada” ou, o que não muda, “uma ideia que não é uma ideia de coisa”, são justamente os problemas utilizados por Arnauld para questionar a tese das ideias materialmente falsas. Inclusive, a pergunta de Burman e a pergunta de Arnauld seguem roteiro análogo. Os dois partem da mesma interpretação da teoria cartesiana: toda ideia é uma ideia de coisa, ou seja, tem uma realidade objetiva. Partindo desse pressuposto, os dois veem um problema: onde se encaixa a ideia de nada?

Voltando à resposta de Descartes ao jovem Burman<sup>94</sup>. Quando Descartes diz que a ideia proposta pelo entrevistador é “puramente negativa”, ele parece referir-se às ideias materialmente falsas, que “procedem do nada”<sup>95</sup> e, por isso, opõem-se às ideias reais e positivas<sup>96</sup>. E, para melhor entender o conceito de “ideia puramente negativa”, é válido começarmos nossa análise pelo conceito de “ideia positiva” e “ideia de ausência” utilizados no

---

sentido próprio e estrito. Sem dúvida temos ideias de noções comuns, as quais não são ideias de coisas propriamente falando. A ideia é então tomada num sentido mais largo”.

<sup>91</sup> AT, V, 153.

<sup>92</sup> AT, VII, 44, linha 4.

<sup>93</sup> Ibidem, 43.

<sup>94</sup> Aos 20 anos de idade, Frans Burman entrevistou Descartes em 16 de abril de 1648 (Gaukroger, 1999, p.511).

<sup>95</sup> “E não é seguramente necessário que se lhes atribua um autor que não eu mesmo, pois, se elas acaso são falsas e não representam coisa alguma, *sei pela luz natural que procedem do nada*, isto é, que a causa pela qual estão em mim é uma deficiência de algo em minha natureza” *Meditação III*, AT, VII, 44. Grifo nosso.

<sup>96</sup> “Se for verdade que o frio nada mais é do que privação de calor, a ideia que o representa como *algo real e positivo* será merecidamente chamada falsa, e assim por diante” Ibidem. Grifo nosso.

quarto conjunto das *Objeções e respostas*, pois, lá, Arnauld utiliza esse vocabulário e Descartes não o rejeita completamente. De acordo com o quarto objetor das *Meditações*, uma ideia é chamada positiva “não em virtude da existência que ela tem como modo de pensar (pois nesse sentido todas as ideias seriam positivas), mas em virtude da existência objetiva que ela contém”<sup>97</sup>, ou seja, de acordo com Arnauld, ser positiva não diz respeito às ideias enquanto são modos do pensamento, pois nesse sentido todas as ideias têm aquela realidade que advém do sujeito (realidade formal) e, por isso, são todas positivas. Na verdade, ser positiva diz respeito à quantidade de realidade objetiva que a coisa no pensamento tem. Portanto, no vocabulário utilizado por Arnauld, podemos ver que há uma polaridade entre uma ideia positiva como ideia de coisa, de um lado, e a ideia de uma ausência como a ideia de uma não-coisa, do outro lado.

Há, também, uma articulação dos conceitos de ideia positiva e ideia negativa nas *Meditações*. O problema da falsidade material é, especificamente, aquele da dificuldade de saber se as ideias obscuras e confusas representam “algo real e *positivo*”<sup>98</sup>, ou representam uma privação. É por isso que, em sua réplica a Arnauld, Descartes não vê problema na articulação dos conceitos de “ideia de ausência” e de “ideia positiva”. O problema que Descartes aponta, como já vimos, é que Arnauld não entende que a ideia materialmente falsa não é um problema das ideias tomadas formalmente<sup>99</sup> (ou, o que é a mesma coisa, das ideias tomadas no sentido objetivo), mas sim um problema das ideias tomadas materialmente.

Obviamente, em momento algum do quarto conjunto de *Objeções e respostas*, podemos ver, da parte de Descartes ou de Arnauld, o termo utilizado na resposta a Burman, “ideia puramente negativa”. Porém, na comparação entre os termos usados na letra cartesiana, podemos entender que a “ideia puramente negativa”, a ideia de uma não-coisa que procede do nada<sup>100</sup> e a “ideia que representa o nada como se coisa fosse”<sup>101</sup> dizem respeito ao mesmo conceito, a saber, aquele de uma ideia obscura e confusa que representa uma ausência como se fosse uma realidade objetiva e que, por isso, é uma ideia materialmente falsa. Essa ideia

---

<sup>97</sup> AT, VII, 207. Norman J. Wells sugere, em nota, que na entrevista com Burman, o termo “ideia puramente negativa” se opõe ao conceito de “ideias positivas” de Arnauld (Wells, 1984, nota nº 74).

<sup>98</sup> AT, VII, 44. Grifo nosso.

<sup>99</sup> Lembrando que, nas Respostas às quartas objeções, Descartes usa o termo “ideia tomada formalmente” como sinônimo de ideia tomada objetivamente (enquanto dotada de realidade) e como antônimo de ideia dotada de realidade formal, como uma operação no intelecto, tal como pode ser visto em AT, IX, 180. Ver Anexo 2.

<sup>100</sup> “Se elas [ideias materialmente falsas] acaso são falsas e não representam coisa alguma, sei pela luz natural que procedem do nada” AT, VII, 43.

<sup>101</sup> *Meditação III*, AT, IX, 34.

negativa, que representa o nada como se coisa fosse, se opõe à ideia positiva (ideia de um ser existindo objetivamente no intelecto e, conseqüentemente, um ser dotado de realidade<sup>102</sup>).

Nesse sentido, quando Descartes responde a Burman que a ideia “puramente negativa” dificilmente pode ser chamada de ideia, ele está respondendo que a ideia materialmente falsa dificilmente pode ser chamada de ideia. Isso não significa que toda ideia que não tem realidade objetiva é uma não-ideia, significa apenas que a ideia materialmente falsa dificilmente pode ser chamada de ideia. Isso fica mais claro ao longo da resposta de Descartes a Burman.

Continuando. Além da “ideia puramente negativa”, há outros dois conceitos na resposta de Descartes: “ideia em seu sentido estrito” e a ideia em seu sentido lato. Vejamos. Nessa etapa da entrevista, Burman cita a passagem das *Meditações* em que Descartes fala das ideias enquanto coisas (AT, VII, 44) e provoca Descartes com o conceito das ideias de nada. Em sua defesa, Descartes enfatiza que nessa passagem das *Meditações* o que está em questão é o conceito de ideia em seu sentido próprio e estrito [*proprie et stricte*], isto é, enquanto é dotado de realidade objetiva; mas que, por outro lado, há as ideias de noções comuns, que são ideias no sentido lato [*idea latius*], as quais não são ideias de coisa e que, por isso, não possuem realidade objetiva.

Ora, se o que faz a “ideia puramente negativa” dificilmente ser chamado de ideia for, como defende Gueroult, o fato dela não ter realidade objetiva, então as ideias em sentido lato, como as ideias de noções comuns, dificilmente seriam chamadas de ideia, afinal, elas também não são ideias de coisas. A verdade é que, nessa conversa com Burman, Descartes está tratando das ideias percebidas, e não da ideia como um modo ou forma do pensamento. Isso fica claro quando analisamos a explicação de Descartes sobre as ideias percebidas pela mente.

Entre as ideias percebidas pela mente, existem as ideias de coisas e as ideias de noções comuns: as ideias de coisas são ideias que têm alguma realidade, como a ideia de uma essência; as ideias de noções comuns são ideias que não têm realidade, mas expressam verdades eternas que o intelecto percebe, tal como a ideia de não contradição. Descartes deixa isso muito

---

<sup>102</sup> “Pois uma ideia é chamada “positiva” não em virtude da existência que ela tem como modo de pensar (pois nesse sentido todas as ideias seriam positivas), mas em virtude da existência objetiva que ela contém e que ela representa para nossa mente” AT, VII, 207.

claro nos artigos 48 e 49 dos seus *Princípios da filosofia*. No artigo 48 ele define o que o intelecto pode perceber, a saber, ideias de coisas (e suas afecções) e ideias de verdades eternas:

Tudo o que cai sob nossa percepção consideramos ou bem como uma coisa, ou uma certa afecção das coisas, ou bem como uma verdade eterna que não tem qualquer existência fora de nosso pensamento. (AT, VIII, 23)

Em seguida, no artigo 49, ele define o que são as ideias de verdades eternas, a saber, são noções comuns que não tem qualquer tipo de realidade ou existência, mas que residem no intelecto:

Porém, visto que reconhecemos que não pode ocorrer que a partir de nada algo venha a ser, então esta proposição, a partir de nada nada vem a ser, é considerada, não como alguma coisa existente, nem tampouco como modo da coisa, mas como uma certa verdade eterna que tem [sua] sede em nossa mente e se chama “noção comum”, ou ainda axioma. (AT, VIII, 24)

Então, tal como nos *Princípios*, quando Descartes define que, além das ideias em seu sentido próprio e estrito, também existem as ideias de noções comuns, que são ideias no sentido lato, ele está falando das ideias percebidas. Isso não significa que a definição última da ideia é a da ideia dotada de realidade objetiva, mas que, ao analisar as ideias percebidas, é preciso definir que as ideias dotadas de realidade objetiva são as ideias em seu sentido próprio e estrito. O que não anula a definição de ideia tomada materialmente, como modo ou operação do intelecto.

No fim das contas, Tanto Arnauld quanto Burman não entendem que a ideia de nada não é um problema das ideias dotadas de realidade objetiva, mas sim das ideias tomadas materialmente. Com efeito, a não diferenciação dessas duas maneiras de entender a ideia é, propriamente falando, o que levou Arnauld a não entender a teoria das ideias de Descartes. E, como pretendemos ter demonstrado logo acima, resumidamente, Gueroult toma as ideias que são uma modificação na consciência, ou — sinônimo — que são modos do pensamento, ou — sinônimo — que são como uma imagem de coisa, e as defende como sendo uma faculdade dotada de realidade objetiva.

Ao separar as ideias-modo das ideias dotadas de realidade objetiva é possível entender que nem toda ideia contém realidade objetiva e, conseqüentemente, é possível pensar nas ideias materialmente falsas sem se preocupar se são dotadas — ou não — de realidade objetiva. Para isso, basta classificar o problema das ideias materialmente falsas como sendo um problema da ideia-modo, isto é, da ideia tomada materialmente e que não é dotada de realidade objetiva. É isso que Descartes faz quando define que (i) Arnauld só explica as ideias materialmente falsas através da realidade objetiva pois confunde a ideia dotada de realidade com a ideia tomada materialmente (operação/modo do intelecto); e, também, quando Descartes

conclui que (ii) se perguntar sobre o ser objetivo positivo das ideias materialmente falsas é uma questão imprópria.

Portanto, ao perguntar qual é a causa do ser objetivo positivo que, a meu ver, é responsável pela ideia ser materialmente falsa, meu crítico levantou uma questão imprópria. Pois não afirmo que a falsidade material de uma ideia resulte de alguma entidade positiva; ela surge silenciosamente da obscuridade da ideia - embora esta tenha algo de positivo como seu assunto subjacente, a saber, a sensação real envolvida. (AT, VII, 233).

Enfim, como já demonstramos mais acima, a falsidade material e a falsidade formal são completamente diferentes. A falsidade formal é aquela do juízo, na qual o ato judicativo se aplica à realidade de uma ideia julgando-a conforme ou semelhante a coisa que está fora do entendimento<sup>103</sup>; esta é a falsidade propriamente dita e ela não dá conta de explicar as ideias que não têm realidade objetiva (ou, que não é possível distinguir se têm ou não realidade). As ideias materialmente falsas (ideias obscuras e confusas) sequer nos demonstram se representam isso ou aquilo, conseqüentemente, a ocasião de erro oferecida por elas não diz respeito aos juízos, mas sim ao possível erro de tomarmos como positiva [i.e, dotada de realidade] uma ideia que, no fim das contas, pode não conter nenhuma realidade [i.e, pode ser uma ideia puramente negativa]. Por não entender a divisão entre ideia-modo e ideia dotada de realidade objetiva, Arnauld diz que o problema da ideia materialmente falsa é um problema de falsidade formal, isto é, problema de julgar que as ideias [que têm realidade objetiva] são conforme as coisas mesmas que estão fora do intelecto.

Gueroult, por sua vez, não reconhece a divisão entre a ideia-modo e a ideia dotada de realidade e, por isso, propõe que o problema da falsidade material é um problema de reconhecimento da realidade objetiva. Gueroult defende que devemos chamar de ideia todo pensamento que se apresenta à inspeção do espírito como um quadro de uma coisa exterior<sup>104</sup> e, até aqui, não há nenhum problema. Porém, como já mostramos mais acima, Gueroult atrela, à ideia como imagem/quadro de coisa, uma realidade objetiva intrínseca e necessária, resultando em um problema análogo àquele proposto por Arnauld: se uma ideia obscura e

---

<sup>103</sup> "A falsidade propriamente dita ou falsidade formal não possa encontrar-se senão nos juízos" *Meditação III*, AT, VII, 43.

<sup>104</sup> "O caráter que ela [a ideia] possui, e que é revelado pela observação interior, de se anunciar à nossa consciência como o quadro de uma coisa exterior, mesmo se de fato nenhuma coisa do gênero lhe corresponder. Todo pensamento que se revela à inspeção de nosso espírito, uma vez que possui esse caráter, deve, então, ser considerado ideia" Gueroult, 2016, p. 252.

confusa é materialmente falsa, o que fazer com a definição cartesiana de que toda ideia é uma ideia de coisa? Ou, nas palavras de Gueroult:

É por isso que existem ideias que possuem uma certa falsidade material que vem do fato de que, por elas mesmas, ‘representam coisas que não são’, isto é, ‘elas representam o que nada é como se fosse alguma coisa’

*Mas, então, como conciliar a atribuição do caráter representativo à sensação e à definição da realidade objetiva da ideia como sendo ‘a coisa ela mesma enquanto ela é objetivamente no entendimento?’*. (2016, p. 252. Grifo nosso).

A conclusão do nosso intérprete, no que diz respeito às ideias materialmente falsas, é a seguinte: visto que a realidade objetiva [intrínseca às ideias] é especificamente o que permite que sejam percebidas pela consciência, então as ideias materialmente falsas precisam conter alguma realidade objetiva. Ou, exatamente em suas palavras:

Ademais, não seria impossível conceber alguma ideia inteiramente desprovida de valor objetivo? Essa é, de fato, a diferença das realidades objetivas que distingue as ideias umas das outras e, por conseguinte, torna-as perceptíveis. Ora, percebemos e distinguimos as ideias de calor e de frio. *Portanto, é preciso que essas ideias guardem certa realidade objetiva*. (2016, p. 253-4. Grifo nosso).

Enfim, a interpretação de Gueroult, de que as ideias como imagem de coisas são tanto modo do pensamento quanto a realidade objetiva das ideias, leva-o à interpretação de que as ideias materialmente falsas são problemas das ideias tomadas materialmente e, conseqüentemente, essas teses incorrem no mesmo problema que Arnauld e, de certa maneira, de Burman. Primeiro, porque a ideia tomada materialmente é distinta da ideia tomada objetivamente, em segundo lugar (mas derivando do primeiro), porque as ideias materialmente falsas são uma questão para as ideias que não são dotadas de realidade objetiva e, enfim (também derivando do primeiro problema), porque a não distinção entre ideia-modo e ideia dotada de realidade objetiva retira da ideia-modo sua característica exclusiva de ser uma ideia que não pode ser nem verdadeira nem falsa.

Ainda assim, esse capítulo deixa alguns problemas que só podem ser resolvidos durante o quarto e último capítulo. É fato que, das três passagens da *Meditação III* em que a tradução francesa atrela a realidade objetiva ao termo “imagem”, duas delas não podem ser vistas na edição em latim<sup>105</sup>, porém, há uma passagem da edição em latim em que a realidade objetiva e o termo “imagem” são, aparentemente, atrelados: “pela luz natural percebo claramente que as ideias são em mim como que imagens [*images*], que facilmente podem se

---

<sup>105</sup> Anexo 3.



tornar deficitárias da perfeição que está nas coisas”<sup>106</sup>. Outros dois problemas que precisam ser esclarecidos dizem respeito à *Meditação IV*, que também parece atrelar a ideia como imagem de coisa à realidade objetiva, “de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem [imaginem] ou semelhança de Deus”<sup>107</sup> e, por fim, um trecho dos *Princípios da filosofia*, que parece fazer a mesma junção entre os dois conceitos de ideia, “todo o artifício que está contido naquela ideia apenas de maneira objetiva ou como que em imagem [imagine] deve estar contido em sua causa”<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> AT, VII, 42, linhas 11-12.

<sup>107</sup> AT, VII, 57, linhas 14-15.

<sup>108</sup> AT, VIIIA, 49.

### 3 . A ideia como ser objetivo

Como resultado dos capítulos anteriores, chegamos ao seguinte cenário: a “ideia como imagem de coisa” é um modo do pensamento e, sendo assim, sua realidade é, exclusivamente, aquela que é retirada do sujeito da qual ela é um modo, a saber, uma realidade formal; além do mais, vimos que é um erro não aceitar a diferença entre a ideia como modo do pensamento e a ideia dotada de realidade objetiva. Ainda assim, a diferenciação forte entre esses dois conceitos depende, também, da independência da ideia dotada de realidade e, por isso, é preciso analisar esse conceito e ver se, de fato, ele é independente da ideia como modo do pensamento.

Em 1641 e 1642, as *Meditações metafísicas* são publicadas com o *Prefácio ao leitor*, no qual constam alguns esclarecimentos sobre o *Discurso do método* que Descartes julga necessário fazer. Entre esses, está o esclarecimento de um equívoco envolvendo o conceito de ideia: a ideia pode ser tomada como (i) a operação de representar do intelecto e (ii) como “coisa representada por essa operação”<sup>109</sup>. O primeiro sentido da ideia é o material, e nesse caso a ideia não é nada mais que a própria ação do sujeito, que consiste na sua capacidade de exhibir à mente objetos, ou de visá-los; o segundo sentido é o objetivo, e consiste na representação, na coisa enquanto é representada pelo intelecto. A diferenciação entre esses dois sentidos de ideia pode ser entendida por um outro aspecto: a perfeição. A ideia como ação do intelecto não pode ser mais perfeita que o sujeito, afinal, é ela mesma uma capacidade de representar do sujeito; já a ideia tomada objetivamente, “mesmo que não se suponha existir fora do intelecto, pode, contudo, ser mais perfeita que eu em razão de sua essência”<sup>110</sup>. Ora, ainda que mais perfeita que o próprio sujeito que a representa, a ideia no sentido objetivo não deixa de ser representada pela operação do intelecto. Fato interessante é que, nesse caso, para ser mais perfeita do que o sujeito, talvez seja necessário algo a mais, algo além do próprio sujeito.

E é na *Meditação III* que o conceito de ideia tomada objetivamente aparece pela primeira vez nessa obra, justamente, em uma diferenciação entre ele e o conceito de ideia tomado materialmente. Descartes mostra que, como operações do intelecto, as ideias são todas iguais, ou seja, todas elas têm a mesma realidade, que é a realidade tomada do próprio sujeito, a saber, realidade formal. Por outro lado, enquanto entendidas por sua realidade objetiva, as ideias são muito diferentes umas das outras, afinal, cada uma delas representa uma quantidade

---

<sup>109</sup> AT, VII, 8.

<sup>110</sup> Ibidem.

de realidade diversa que se opõe ao sujeito: uma ideia pode representar uma substância que não é a substância pensante, outra pode representar um modo que não seja um modo do pensamento, ainda mais, outra representa Deus, um ser infinito e que, conseqüentemente, contém muito mais realidade do que a realidade do próprio pensamento que o representa.

Pois, na medida em que essas ideias são somente modos de pensar, não reconheço nenhuma desigualdade entre elas, já que todas parecem proceder de mim pelo mesmo modo. *Na medida, porém, em que uma ideia representa uma coisa, e outra, outra coisa, é patente que são muito diversas umas das outras.* Pois não há dúvida de que as que mostram substâncias são algo mais e contêm, por assim dizer, mais realidade objetiva do que as que só representam modos ou acidentes. Por sua vez, aquela pela qual entendo um certo Deus supremo [...], seguramente tem em si mais realidade objetiva do que as ideias pelas quais se mostram as substâncias finitas. (AT, VII, 40. Grifo nosso).

Em sua primeira aparição, a ideia tomada objetivamente até guarda uma certa independência em relação ao pensamento, afinal, a realidade infinita de Deus não pode ser produzida pela coisa pensante e, por isso, opõe-se ao sujeito. Porém, essa independência é fraca, afinal, Descartes parece falar de uma única ideia que, enquanto modo de pensar, é sempre idêntica, mas, enquanto dotada de realidade objetiva, pode diferenciar-se. Isso fica bastante claro quando Descartes propõe que toda ideia precisa de uma causa e que a substância pensante, em sua realidade formal, pode ser a causa da realidade objetiva de uma ideia de coisa corporal: “quanto, porém, às ideias das coisas corporais, nada ocorre nelas que não pareça poder provir de mim mesmo”<sup>111</sup>. Portanto, a ideia dotada de realidade objetiva guarda uma forte dependência em relação à ideia como modo do pensamento, quer dizer, na verdade, parece haver um só conceito de ideia que, por sua vez, pode ser visto de duas maneiras diferentes.

Ainda assim, a *Meditação III* apresenta a ideia (tomada objetivamente) como uma coisa dotada de realidade. De acordo com o texto, a ideia dotada de realidade objetiva é um modo de ser no intelecto, um modo imperfeito, mas que não é um nada e, por isso, é um ser no intelecto<sup>112</sup>. Obviamente, ainda não é claro qual a relação exata entre ideia-modo e a ideia dotada de realidade objetiva: por vezes a ideia-modo parece ser dotada de realidade objetiva, porém, por vezes, a ideia dotada de realidade objetiva parece distinguir-se da ideia-modo. Isso acontece, pois, na *Meditação III*, esse tema é debatido num contexto predominantemente cético. Há, nesse momento da obra, três pontos importantes que convergem para uma resposta sobre a

---

<sup>111</sup> AT, VII, 43.

<sup>112</sup> “E, por mais imperfeito que seja esse modo de ser pelo qual a coisa, mediante ideia, é objetivamente no intelecto, é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada e não pode, por conseguinte, provir do nada”. AT, VII, 41. Grifo nosso.

representação: (i) o solipsismo gerado pela dúvida<sup>113</sup>, (ii) a clareza e distinção das representações que são imediatas à consciência<sup>114</sup> e (iii) a constatação de que essas representações que surgem na mente são dotadas de realidade objetiva<sup>115</sup>.

Da clareza de que há ideias de coisas e da constatação da realidade objetiva dessas ideias, surge a necessidade de uma explicação, porém, o solipsismo gerado pela dúvida faz com que, nesse contexto específico, essas ideias não tenham outra causa possível além do próprio sujeito, ou, em outras palavras, no contexto parcialmente cético não há objetos fora do entendimento que transmitam realidade, por isso os conteúdos imediatos da consciência e sua realidade intrínseca só podem vir do sujeito e não é possível apontar outra solução nesse momento. Nesse contexto, a ideia no sentido objetivo, isto é, a ideia cujo conteúdo representa coisas que parecem existir fora do intelecto, guarda duas maneiras de dependência para com a ideia-modo: a primeira dependência diz respeito ao fato de que toda ideia precisa ser pensada; a segunda dependência diz respeito ao seu conteúdo, que nesse caso pode ter sido derivado do próprio sujeito. Assim, completamente dependentes do sujeito, tanto o modo de pensamento (sentido material), quanto os próprios conteúdos (sentido objetivo) provêm do sujeito e, por isso, esses dois sentidos de ideias parecem ser duas maneiras diferentes de ver o mesmo conceito (a ideia) e não dois conceitos ontologicamente diferentes.

Sendo assim, é preciso voltar a atenção para a explicação de Descartes sobre as ideias dotadas de realidade objetiva nos pontos de sua obra onde o cenário cético já foi superado. A começar pela *Meditação V*, onde Descartes propõe — novamente — “considerar suas ideias [de coisas] na medida em que se encontram em meu pensamento”<sup>116</sup>, e o resultado é uma independência dessas ideias em relação aos atos do pensamento. Vejamos. Com os objetos matemáticos sob análise, o pensador constata que — pensados ou não — esses objetos possuem uma “certa natureza ou forma, ou essência determinada” que é “imutável e eterna”<sup>117</sup> e, além do mais, essas ideias devem ser entendidas no sentido objetivo, pois contêm realidade, isto é,

---

<sup>113</sup> “Apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo”. AT, VII, 34. Grifo nosso.

<sup>114</sup> “O que é que eu concebia clara e distintamente nelas [coisas corporais manifestas na mente]? Certamente nada mais, exceto que as ideias ou os pensamentos dessas coisas se apresentavam a meu espírito”. AT, VII, 35.

<sup>115</sup> “Na medida, porém, em que uma ideia representa uma coisa, outra, outra coisa, é patente que são muito diversas umas das outras. Pois, não há dúvida de que as que mostram substâncias são algo mais e contêm, por assim dizer, mais realidade objetiva.” AT, VII, 40. A tradução francesa adiciona noções significativas à letra cartesiana. Ver Anexo 3.

<sup>116</sup> AT, VII, 63. *Meditação V*.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

não podem ser consideradas um puro nada<sup>118</sup>, portanto, há uma certa independência em relação às ideias (sentido objetivo) e o pensamento que as pensa.

Quando imagino um triângulo, mesmo que tal figura não exista talvez e nunca tenha existido em parte alguma do mundo fora de meu pensamento, é seguro que há uma sua natureza, essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não foi inventada por mim e nem depende da minha mente. (AT, VII, 64, grifo nosso).

Ou, na edição francesa, um pouco mais enfática, “que não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito”<sup>119</sup>. Ainda assim, é preciso dizer que, apesar das ideias terem uma realidade (pois não são um nada), a independência que as ideias têm em relação ao pensamento parece dizer respeito somente à natureza das essências matemáticas, afinal, como vimos, em nada depende do pensamento a natureza do triângulo.

Então, recapitulando, aquela diferenciação feita no *Prefácio ao leitor* das *Meditações*, que coloca a ideia-modo de um lado e a ideia dotada de realidade do outro, não parece encontrar, especificamente nesse texto, apoio para fazer uma diferenciação forte. Agora, por outro lado, essa diferença será acentuada pela definição de realidade objetiva oferecida por Descartes nas *Respostas às segundas objeções*. De acordo com a *Definição III*, realidade objetiva é “a entidade ou ser da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia”<sup>120</sup>. Detalhadamente, o primeiro conceito que aparece é o da entidade existindo formal e atualmente fora do intelecto, a realidade objetiva é justamente essa entidade enquanto existe no intelecto. Assim sendo, há uma aproximação forte entre o ser atual (fora da mente) com o ser objetivo (dentro da mente) e, conseqüentemente, há uma separação entre a ideia-modo e ideia entendida objetivamente, afinal, se a realidade objetiva é o ente representado enquanto está no intelecto, ela é de realidade oposta à realidade do sujeito, ou, de outro modo, ela apenas está no sujeito, mas não é do sujeito e nem é criada por ele.

Descartes aprofunda o tema da realidade objetiva em seu debate com Caterus no primeiro conjunto de *Objeções e respostas* e, para entender toda a complexidade desse debate em torno do ser objetivo, é válido começarmos pela objeção feita por Caterus. De acordo com o objetor, aquilo que Descartes nomeia de ser objetivamente no intelecto, na verdade, “se trata

---

<sup>118</sup> Ibidem.

<sup>119</sup> “[...] que je n'ai point inventé, & qui ne dépend en aucune façon de mon esprit” AT, IX, 51.

<sup>120</sup> Nessa passagem da edição francesa, a realidade objetiva é definida como a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia [“l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée”. AT, IX, 124], mas na edição latina encontramos uma diferença: realidade objetiva é definida somente como a entidade da coisa representada pela ideia [“entitatem rei representate per ideam”]. AT, VII, 161.

do ato do entendimento que cumpre a forma de um objeto”<sup>121</sup>, ou seja, o ato do intelecto, que é a operação de representar (ideia no sentido material), cumpre — de alguma maneira — a forma do objeto que está fora do pensamento. Em outras palavras, ao interpretar os conceitos cartesianos, Caterus apresenta o ser objetivo no intelecto como uma operação do intelecto que não pode ter outra realidade a não ser a mesma que a do sujeito e, conseqüentemente, o que Descartes chama de “realidade objetiva” ou “realidade do ser no intelecto” é, na verdade, um puro nada, uma “mera denominação”<sup>122</sup> para as coisas que estão fora do intelecto e que são pensadas.

Caterus não poderia chegar a outra conclusão, pois, para ele, “ser” é sinônimo de “realidade atual”<sup>123</sup> ou — o que é a mesma coisa — de existir no mundo, logo, o ser/realidade objetiva no intelecto torna-se somente um nome que se dá para um tipo específico de realidade formal, que é a realidade formal da ideia enquanto assume a forma do objeto que está fora do intelecto.

Em sua resposta, Descartes discorda que essas ideias sejam um puro nada. Na verdade, a definição que Descartes dá às ideias que são objetivamente no intelecto diz respeito a uma maneira de ser no intelecto que, apesar de ser menos perfeita do que a existência formal, não é um puro nada. Ou seja, há uma realidade atual, que exerce seu ser fora do intelecto, e há uma realidade objetiva, que exerce seu ser no intelecto:

[...] eu estou falando da ideia, que nunca está fora do intelecto e, nesse sentido, ‘ser objetivo’ simplesmente significa ser no intelecto na maneira pela qual os objetos normalmente estão nele [...]. Este modo de ser é, com certeza, muito menos perfeito do que aquele possuído pelas coisas que existem fora do intelecto; mas, portanto, como expliquei, não é um puro nada. (AT, VII, 102).

Há outra discordância entre Descartes e Caterus, a saber, o local onde o ente objetivo exerce seu ser<sup>124</sup>. De acordo com Caterus, o ser objetivo é uma denominação extrínseca

---

<sup>121</sup> “[...] *c’est terminer à la façon d’un objet l’acte de l’entendement*” AT, IX, 74. Há, nessa passagem, uma diferença entre a edição latina e a tradução em francês. De acordo com edição em latim, temos o seguinte: “O que é o ‘ser objetivamente no intelecto’? De acordo com o que me foi ensinado, é simplesmente a *determinação de um ato do intelecto por meio de um objeto*” [*est ipsum actum intellectus per modum objecti terminare*] (AT, VII, 92. Grifo nosso). Apesar da diferença, não há implicações filosófica no sentido das duas frases, afinal, no latim, o ato do entendimento é determinado pelo objeto e, ao mesmo tempo, no francês, o ato do entendimento cumpre a forma do objeto, portanto, nos dois casos o ato do entendimento é afetado pelo objeto que está fora do intelecto.

<sup>122</sup> Ibidem.

<sup>123</sup> “Se a palavra Nada é a mesma coisa que não ser atualmente, com efeito ela [a ideia no sentido objetivo] não é nada, porque não é atualmente e, portanto, vem do nada, ou seja, não existe”. AT, IX, 75. *Primeiras objeções*.

<sup>124</sup> Tal como vemos nas *Respostas às segundas objeções*, ser e ente podem ser sinônimos quando o tema é ser objetivo [“l’entité ou l’être de la chose représentée par l’idée”. AT, IX, 124]. A preferência sempre será o termo “ser”, porém, para usar o verbo “ser” junto com o conceito “ser”, usaremos o sinônimo “ente”, como, por exemplo, “para o ente ser ...”.

(*extrenseca denominatio*), ou seja, é a maneira como se denomina as coisas que estão fora do intelecto na medida em que elas são pensadas. Por outro lado, para Descartes, o ser objetivo é um ser no intelecto (*esse in intellectu*) que “nunca está fora do intelecto”<sup>125</sup>, ou seja, é o nome (ou, denominação) para o ser que está intra intelecto. Interessante nesse ponto é que, como vimos nas *Respostas às segundas objeções*, a ideia dotada de realidade objetiva parecia aproximar-se do objeto fora do intelecto e, nesse mesmo movimento, distanciar-se de alguma dependência em relação com o próprio intelecto, porém, agora, Descartes apresenta o ser objetivo como um ser autêntico (isto é, que não é um puro nada) no intelecto e, conseqüentemente, mais uma vez, a ideia (dotada de realidade objetiva) movimenta-se, só que desta vez em sentido oposto ao objeto fora do intelecto.

A relação entre causalidade e realidade objetiva é mais um ponto de discordância entre Caterus e Descartes. Como vimos, o objetor defende que realidade é sinônimo de realidade atual e, conseqüentemente, realidade objetiva não é uma realidade no sentido ontológico, é apenas uma denominação para a realidade atual. Partindo desse pressuposto, Caterus defende que as ideias (sentido objetivo) não são causadas, afinal, entre outras coisas, a causalidade é uma transmissão de realidade e as ideias não têm realidade. Ou, em suas palavras:

‘No entanto’, diz nosso engenhoso autor, ‘para que uma ideia contenha tal e tal realidade objetiva, ela deve derivar de alguma causa’. Pelo contrário, isso não requer causa; pois a realidade objetiva é uma mera denominação, não é algo atual. Uma causa transmite alguma influência real e atual; mas o que não existe atualmente não pode receber algo e, portanto, não recebe ou requer nenhuma causa atual. Portanto, embora eu tenha ideias, aqui não há causa para elas, muito menos alguma causa que seja maior do que eu, ou que seja infinita. (AT, VII, 92-3).

Ao contrário, para Descartes, já que a ideia (sentido objetivo) tem uma realidade, ela precisa ser causada por alguma coisa, afinal, é parte da ontologia cartesiana todo ser (objetivo ou atual) ter uma causa<sup>126</sup>, ou, nas palavras de Descartes, “se alguém possui em seu intelecto a ideia de uma máquina cujo design é altamente complexo, é perfeitamente justo perguntar qual é a causa dessa ideia”<sup>127</sup>. Tendo isso em vista, é importante notar que, do ponto de vista ontológico, essa relação entre causalidade e ser objetivo promove a geração de perfeição, quer dizer, um ser (objetivo ou formal) gera outro ser com perfeição equivalente ou

---

<sup>125</sup> AT, VII, 102.

<sup>126</sup> “Toda realidade ou perfeição que existe numa coisa encontra-se formal, ou eminentemente, na sua causa primeira e total” AT, VII, 165, *Respostas às segundas objeções*.

<sup>127</sup> AT, VII, 103.

inferior, sendo que o inverso não é possível, ou seja, um ser objetivo não gera um ser formal/real. É o que Descartes responde a Caterus: “essa ideia originalmente veio de alguma causa na qual toda complexidade imaginável realmente existiu, embora a complexidade agora tenha apenas existência objetiva na ideia”<sup>128</sup>.

A última discordância que os dois filósofos têm em torno da realidade objetiva da ideia diz respeito à dependência que o ser da ideia (tomada objetivamente) tem da ideia-modo. Como vimos, de acordo com Caterus, ser objetivo é o ato do intelecto, que é exatamente a ideia como modo do pensamento, assumindo, de alguma maneira, a forma do objeto que está fora do intelecto, e isso não significa apenas que a ideia como ser objetivo é um conceito vazio de realidade e que não tem causa, mas que, em última instância, a realidade do ser objetivo é somente uma face do ato do entendimento, ou, em outras palavras, realidade objetiva e ato do entendimento são uma coisa só. Caterus deixa isso muito claro através de um exemplo:

Assim como ‘ser visto’ não é nada além do ato da visão atribuído a mim mesmo, ‘ser pensado’, ou ter um ser objetivo no intelecto, é meramente um pensamento da mente que para e termina na mente. (AT, VII, 92).

O que o Caterus não consegue entender, e que outros objetores como Arnauld e até Burman (como mostramos no capítulo anterior) também não entendem, é justamente a diferenciação entre a ideia-modo e a ideia dotada de realidade. Sendo assim, ao não distinguir a ideia-modo da ideia dotada de ser objetivo, ou o ser objetivo é, junto com o intelecto, uma coisa só, ou o ser objetivo é a própria coisa que está fora do intelecto, porém, para Descartes, o ser objetivo não é nenhum dos dois, ele tem como causa a coisa fora do intelecto sem ser exatamente ela e, conseqüentemente, sua causa não pode ser a realidade formal do próprio sujeito que pensa aquele ser objetivo. É o que Descartes responde a Caterus:

Pois a precisa questão que está sendo levantada é qual é a causa de sua concepção. Não será suficiente dizer que o próprio intelecto é a causa da ideia, na medida em que é a causa de sua própria operação; pois o que está em questão não é isso, mas a causa da complexidade objetiva que está na ideia. (AT, VII, 103).

Veja. Para Descartes, obviamente, o ser objetivo precisa ser pensado, e por isso a ideia-modo é a operação que pensa essa perfeição chamada de ser objetivo, porém, a operação do intelecto não é a causa da perfeição da ideia dotada de realidade objetiva. A causa de tal perfeição é a própria coisa a qual ela se refere, no caso do triângulo, por exemplo, é o próprio triângulo que é a causa de tal perfeição, mesmo que ele não exista em lugar algum, afinal, aqui

---

<sup>128</sup> Ibidem, 105.



nos referimos somente às ideias inatas e não às ideias materiais e, no caso das ideias inatas, não há a necessidade de uma existência no mundo material para serem a causa da ideia do triângulo<sup>129</sup>.

Por fim, é possível fazer uma comparação entre a ideia dotada de realidade objetiva da *Meditação III*, das *Respostas às segundas objeções* e das *Respostas às primeiras*. Quanto à definição, todas definem a realidade objetiva como a coisa (fora do intelecto) exercendo seu ser no intelecto, só que esse ser não é exercido formalmente (como acontece fora do intelecto), mas, sim, objetivamente: na *Meditação III* a realidade objetiva é um “modo de ser pelo qual a coisa, mediante ideia, é objetivamente no intelecto”<sup>130</sup>, nas *2ª Resp.*<sup>131</sup> é a “entidade da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia”<sup>132</sup>, na *1ª Resp.* é o “ser no intelecto na maneira pela qual os objetos normalmente estão nele”<sup>133</sup>. A diferença entre as definições é dada pela condição em que elas são expressas. Ou seja, ao passo que a *Med. III* acontece em um cenário basicamente cético e solipsista, não há como afirmar nada sobre a realidade formal/real fora do intelecto, logo, a realidade objetiva é um modo de ser no intelecto e não “a coisa, que existe formalmente, sendo objetivamente no intelecto”. Na *2ª Resp.* a definição é a mais geral e começa seu enunciado pela entidade da coisa mesma e, então, define: existindo objetivamente no intelecto. Enfim, na *1ª Resp.* a discussão é propriamente sobre o ser objetivo e Descartes está contrapondo sua tese à de Caterus, que, apesar de diferente, guarda algumas semelhanças e, por isso, a definição é bem estrita.

Agora, a discussão entre Descartes e Caterus ressalta quatro características sobre o ser objetivo da ideia. Quanto à primeira característica, que diz respeito à realidade autêntica da realidade objetiva, é seguramente encontrada em todos esses pontos da obra cartesiana. Na *Med. III*, primeiro a realidade objetiva é constatada, afinal, “não há dúvida de que as [ideias] que

---

<sup>129</sup> Certamente, o fato da ideia de triângulo ser causa por um triângulo que talvez nem exista é um problema a ser resolvido. E Descartes até inicia essa discussão com Caterus: “no caso de todas as ideias, o que eu escrevi na conexão com a ideia de um triângulo é válido, a saber, que ‘até se talvez um triângulo não existir em lugar algum, ainda tem uma natureza ou essência ou forma determinada a qual é imutável e eterna’. E isso, ele diz, não requer uma causa. Mas ele está bem ciente de que esta não é uma resposta adequada; pois mesmo que a natureza do triângulo seja imutável e eterna, ainda assim não é menos apropriado perguntar por que existe uma ideia dele dentro de nós”. AT, VII, 104. Em sua resposta a Caterus, Descartes deixa claro que a ideia de triângulo é causada por um triângulo (possivelmente existente), porém termina de forma menos animadora quando diz que não é apropriado perguntar a causa do triângulo. Por outro lado, Descartes comenta, em sua conversa com Burman, que as ideias percebidas claras e distintamente têm suas respectivas essências vindas de Deus, tal como as essências existindo atualmente: “Tudo em uma quimera que pode ser clara e distintamente concebido é uma entidade verdadeira. Não é fictício desde que tenha uma essência verdadeira e imutável, e que sua essência venha apenas de Deus, tal como a essência atual das outras coisas” (AT, V, 160)

<sup>130</sup> AT, VII, 41, linhas 27-28.

<sup>131</sup> Durante a comparação entre *Meditação III*, *Respostas às primeiras* e às *segundas objeções*, usaremos as respectivas abreviações: *Med. III*, *1ª Resp* e *2ª Resp*.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 161, linhas 4-6.

<sup>133</sup> *Ibidem*, 102, linhas 13-15.

mostram substâncias são algo mais e contém, por assim dizer, mais realidade objetiva do que as que só representam modos ou acidentes”<sup>134</sup>; logo em seguida, o estatuto ontológico dessa realidade também é constatado, pois, “por mais imperfeito que seja esse modo de ser [...] é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada”<sup>135</sup>. Já nas *2ª Resp.*, essa característica é implícita e é demonstrada através de outras características, então: na medida em que a entidade exerce seu ser na ideia, ela não pode ser um nada, afinal, é um ser no intelecto; além disso, por ser dotada de uma perfeição objetiva<sup>136</sup>, ela deve ser causada e, ainda mais, toda causalidade transmite alguma realidade, logo, apesar de não estar explicitamente inscrito nas *2ª Resp.*, ali também a realidade objetiva não é um nada ou (sinônimo) é alguma coisa. Por fim, nas *1ª Resp.* cuja definição é a mais estrita, Descartes pontua com total clareza que o ser objetivo “cuja maneira de existir é, sem dúvida, muito mais imperfeita que aquela outra pela qual se existe fora do entendimento, mas, com certeza, não é um puro nada”<sup>137</sup>.

Quanto à segunda característica, que diz respeito ao local onde a realidade objetiva exerce seu ser, toda a obra é unânime, a realidade objetiva é exercida no intelecto e não fora dele. Na *Med. III* não é necessário afirmar enfaticamente que o ser objetiva é no intelecto, afinal, o conceito de “fora do intelecto” está sob análise e, por isso, a realidade objetiva é “no intelecto”<sup>138</sup> [*res est objective in intellectu*]. Na *2ª Resp.*, visto que a definição parte da entidade fora do intelecto, há um pouco mais de ênfase e, por isso, a realidade objetiva é a entidade (formal/atual) “na medida em que tal entidade está na ideia”<sup>139</sup> [*est in idea*]. Enfim, na *1ª Resp.*, cuja definição é a mais estrita, a ênfase é grande e, por isso, a realidade objetiva “nunca está fora do entendimento”<sup>140</sup> [*quae nunquam est extra intellectum*].

Quanto à terceira característica, que diz respeito à relação da realidade objetiva com a causalidade, não há nenhuma diferença entre os pontos da obra cartesiana. Na *Med. III* Descartes pontua “não ser possível que algo resulte do nada” e, principalmente, que isso “não é só claramente verdadeiro para os efeitos cuja realidade é aquela atual e formal, *mas também para as ideias em que só se considera a realidade objetiva*”<sup>141</sup>. Nas *2ª Resp.*, a definição de realidade objetiva, apesar de ser ampla, está inserida dentro de uma exposição geométrica, logo, é preciso buscar a relação entre realidade objetiva e causalidade no *Axioma V*, onde vemos que

---

<sup>134</sup> Ibidem, 40.

<sup>135</sup> Ibidem, 41.

<sup>136</sup> “[...] da mesma maneira, pode-se dizer uma perfeição, ou um artifício objetivo” ibidem, 161.

<sup>137</sup> Ibidem, 102-3.

<sup>138</sup> Ibidem, 41, linhas 27-28.

<sup>139</sup> Ibidem, 161, linhas, 5-6.

<sup>140</sup> Ibidem, 102, linhas 12-13.

<sup>141</sup> Ibidem, 40-41. Grifo nosso.

“a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa”<sup>142</sup>. Enfim, na *1ª Resp.* a realidade objetiva, como já vimos, tem uma definição bastante estrita que visa se opor à definição de Caterus, logo, Descartes defende que “essa ideia originalmente veio de alguma causa na qual toda complexidade imaginável realmente existiu, embora a complexidade agora tenha apenas existência objetiva na ideia”<sup>143</sup>.

Quanto à última característica, que diz respeito à dependência que a realidade objetiva tem em relação à ideia-modo, a *Med. III* ainda não pode postular tal questão, afinal, nesse ponto das *Meditações*, tudo é dependente do pensamento. Ainda assim, é possível notar a problematização dessa distinção. Vejamos. Enquanto Descartes analisa a ideia de calor e sua realidade objetiva, ele propõe, quase que abruptamente, que “a natureza da ideia é tal que ela não exige por si mesma nenhuma outra realidade formal além da que recebe de meu pensamento da qual é um modo”<sup>144</sup>, ou seja, enquanto modo do pensamento, a ideia não requer de si nenhuma causa a não ser a causa do pensamento da qual ela é modo. Ainda assim, Descartes não deixa claro que a ideia-modo é causa da perfeição contida na realidade objetiva e, inclusive, logo em seguida ele propõe uma possível tese adversa: “Mas, que essa ideia contenha esta e não aquela realidade objetiva, ela deve seguramente a alguma causa da qual a recebeu e na qual há no mínimo tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva”<sup>145</sup>. Todavia, logo após provar a existência de Deus e provar que Ele é um Deus veraz (junto disso também vêm algumas teses importantes para o fim do solipsismo, tal como a tese da clareza e distinção), vemos que na *Meditação V* essa dependência da realidade objetiva para com a ideia-modo não é mais vista: “é seguro que há uma sua natureza, essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não foi inventada e nem depende de minha mente”<sup>146</sup>. Quanto à *2ª Resp.*, como é uma definição geral, essa independência é exposta de maneira implícita e por mais de uma vez: em primeiro lugar, já na *Definição III*, visto que a realidade objetiva é definida como a entidade em si mesma existindo na ideia (não mais como realidade formal/atual, mas sim como realidade objetiva), não há como a realidade objetiva ser causada pela própria ideia-modo; em segundo lugar, no *Axioma V*, a realidade objetiva é reafirmada como um efeito causado pela

---

<sup>142</sup> Ibidem, 165.

<sup>143</sup> Ibidem, 105.

<sup>144</sup> Ibidem, 41.

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> Ibidem, 64. Grifo nosso.

realidade formal/atual que está fora do intelecto<sup>147</sup>. Enfim, nas *Iª Resp.*, a definição é estrita e enfatiza a distinção entre realidade objetiva e ideia-modo<sup>148</sup>.

Então, de modo geral, até aqui, tanto na *Meditação III*, quanto nas *Primeiras e Segundas Respostas*, a ideia dotada de realidade objetiva é um ser que está dentro do intelecto e que foi causado por algo que não é o próprio intelecto (a não ser no caso da ideia do *Cogito*), mais do que isso, o ser objetivo é um ser autêntico e, por isso, se difere em algum nível do ser que está fora do intelecto.

Agora, do lado oposto à tese apresentada acima, ou seja, defendendo que a ideia dotada de realidade objetiva não é uma realidade ontologicamente válida, estão Eneias Forlin<sup>149</sup> e Ethel Rocha<sup>150</sup>. Sendo importante adiantar que, apesar desses dois comentadores seguirem vias bastante diferentes, de tal modo que uma exegese anula quase que totalmente a outra, os dois defendem que a ideia não é um ser (ou uma coisa) no intelecto.

De acordo com a interpretação de Forlin, a ideia é tanto a percepção do conteúdo quanto o próprio conteúdo percebido. Ele argumenta assim. Em primeiro lugar, a ideia é o que torna o pensamento consciente, ou seja, a ideia é a forma pela qual o pensamento percebe os objetos<sup>151</sup>, em segundo lugar, a ideia é um objeto que se apresenta ao conhecimento e, dessa maneira, ela não se identifica totalmente com a realidade do sujeito e, portanto, não pode ser simplesmente reduzida à realidade do intelecto e, enfim, a ideia também não pode ser reduzida à realidade do objeto que está fora do pensamento, afinal, a ideia é sempre intelectual (mesmo quando o objeto é material)<sup>152</sup>. Esses três pontos delimitam o que é a ideia no seu sentido mais amplo e, conseqüentemente, como defende Forlin, a ideia não é nada a mais do que o processo

---

<sup>147</sup> “Daí se segue também que a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou iminente. Cumpre notar que este axioma deve ser tão necessariamente admitido, que só dele depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis como insensíveis”. Ibidem, 165.

<sup>148</sup> “Não será suficiente dizer que o próprio intelecto é a causa da ideia, na medida em que é a causa de sua própria operação; pois o que está em questão não é isso, mas a causa da complexidade objetiva que está na ideia” Ibidem, 103.

<sup>149</sup> “Por aqui se percebe quão inútil é a tentativa de preestabelecer o estatuto ontológico da realidade objetiva como entidade no pensamento, ou mesmo como realidade de pensamento. *A realidade objetiva é tão só a realidade na perspectiva do conhecimento*” Forlin, p.296, 2005. Grifo nosso.

<sup>150</sup> “Admitir que a realidade objetiva da ideia consiste na realidade de uma substância implicaria, portanto, no embaraço de se introduzir um novo tipo de substância no sistema cartesiano: nem pensamento, nem corpo, nem Deus, mas um quarto tipo de substância” Rocha, p. 207, 1997.

<sup>151</sup> “[...] a ideia é aquele pensamento que não apenas é objeto de uma percepção (assim como todas as outras espécies de pensamento), mas que é, ele próprio, a percepção de alguma coisa” 2005, p.268.

<sup>152</sup> “Há, portanto, uma clara separação entre o intelecto e objeto da intelecção. Esse, por um lado, na medida em que não se identifica com a própria realidade do intelecto, não pode se reduzir ao simples ato de intelecto e, por outro lado, na medida em que é objeto de intelecção, não pode reduzir-se à pura realidade exterior ao intelecto” Ibidem, p. 270.

de cognição do intelecto que, por sua vez, está precisamente entre o intelecto e o objeto propriamente dito:

Apesar de tudo, é precisamente essa ambiguidade própria do objeto de intelecção que o constitui como um terceiro termo situado entre o intelecto e o objeto propriamente dito (a coisa real), o que parece levar Descartes a preservar o conceito de ideia para descrever o processo de cognição humana. (Forlin, 2005, p. 270).

De acordo com o comentador, esse estatuto da ideia é o resultado da crítica que Descartes faz ao conjunto de opiniões e juízos. Antes da aplicação da dúvida metódica, os objetos da percepção podiam ser entendidos — erroneamente — como sendo os objetos em si mesmos, porém, a razão de duvidar dos sentidos “reduziu os objetos em si mesmos a meros objetos dos Sentidos”<sup>153</sup>, e com o argumento dos sonhos “os objetos dos Sentidos foram reduzidos a meros objetos na mente, isto é, ideias”<sup>154</sup>. Ou seja, o processo da dúvida reduz o objeto em si mesmo para um objeto percebido, ou, de outra maneira, a realidade em si mesma é reduzida à mera “realidade percebida”<sup>155</sup>.

Do ponto de vista ontológico, Forlin defende duas reduções. A primeira é uma redução da realidade formal/real (que está fora do sujeito) e que, devido aplicação da dúvida, passa a ser entendida como “realidade percebida”; a segunda diz respeito à realidade objetiva, que é reduzida à percepção (de um objeto). Veja, olhando do ponto de vista do sujeito, a realidade objetiva é a realidade das coisas enquanto são percebidas, porém, olhando de fora do sujeito, a realidade objetiva é um ato de percepção. É por isso que, para nosso intérprete, “o que duplica aqui não é o objeto, mas apenas os pontos de vista a respeito dele”<sup>156</sup>.

Essa tese resolve muitos problemas da teoria cartesiana das ideias. O problema que Forlin mais se dedica é o da ideia de extensão, afinal, apesar de Descartes defender que a mente não pode receber qualquer espécie sensível, ele também defende que há na mente uma ideia de extensão. Logo, ao defender que não há uma duplicação ontológica, resolve-se o problema do ser extenso fora do intelecto exercer seu ser no intelecto. Ainda assim, como não é objetivo desse trabalho adentrar nas questões sobre a ideia de extensão, não passaremos desta descrição sobre a resolução oferecida por Forlin do problema das ideias sensíveis e da ideia de extensão. Ao mesmo tempo, precisamos analisar o conceito de ideia e, por isso, vamos analisar os

---

<sup>153</sup> Ibidem, 273.

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> “Quer corresponda ou não a uma realidade exterior, quer se apresente pronto à alma ou quer seja inventado por ela, o conteúdo percebido pela alma é realidade ao menos na medida mesma em que é percebido, e é, portanto, realidade percebida” Ibidem, 286. Grifo nosso.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 297.

problemas que essa interpretação enfrenta quando se depara com outros pontos da letra cartesiana.

Ao defender que a realidade objetiva não é nada a mais que a percepção de um objeto e o objeto percebido, Forlin nega à realidade objetiva um ser com um valor ontológico próprio. Consequentemente, ao fazer isso, Forlin basicamente precisa enfrentar dois problemas que Caterus enfrenta. O primeiro deles diz respeito à denominação da realidade objetiva: ou ela é uma denominação extrínseca, ou seja, é um termo que se refere a algo que está fora do intelecto, ou é uma denominação intrínseca, ou seja, refere-se a algo que está no intelecto. Para Caterus e para Forlin a realidade objetiva refere-se a algo que está fora do intelecto, ou, em suas respectivas palavras, a realidade objetiva é uma “mera denominação extrínseca”<sup>157</sup> ou, para Forlin, é “precisamente esse apresentar-se das coisas no horizonte da consciência ou, ainda, é esse recorte que a alma (*res cogitans*) opera sobre o objeto”<sup>158</sup>. Note-se que, para Eneias Forlin, estritamente falando, a ideia é a percepção do objeto, e até aqui não há desacordos entre a letra cartesiana e o intérprete, porém, ele segue e define a realidade objetiva como o objeto no horizonte da ideia, ou seja, o objeto que está fora do intelecto enquanto é percebido pela ideia. Todavia, como vimos, Descartes define que a realidade objetiva é a coisa (fora do intelecto) enquanto exerce seu ser no intelecto (*esse in intellectu; esse in idea*<sup>159</sup>) e “que nunca está fora do intelecto”<sup>160</sup>

A segunda discordância entre a interpretação de Forlin e a teoria cartesiana da realidade objetiva diz respeito à relação entre a percepção do intelecto e a realidade objetiva. De maneira análoga a Caterus (mas não tanto quanto ele), Forlin subsume a realidade objetiva à ideia como modo (ou ato) do entendimento. Caterus diz expressamente que ser objetivo “se trata do ato do entendimento que cumpre a forma de um objeto”<sup>161</sup>. Forlin, por sua vez, nega o estatuto ontológico à realidade objetiva, porém, ele faz isso sem promover uma distância entre a realidade objetiva e ideia enquanto ato do intelecto, logo, a realidade objetiva é uma percepção que a mente tem do objeto.

Claro que, é justo dizer: ao passo que Forlin não promove uma distância entre realidade objetiva e ato do pensamento, ele também não promove uma distância entre realidade objetiva e o objeto, afinal, como ele mesmo defende, “as ideias não se diferenciam dos objetos

---

<sup>157</sup> AT, IX, 74.

<sup>158</sup> Forlin, 2005, p. 298-9.

<sup>159</sup> AT, VII, 102, linha 14. O mesmo conceito aparece nas Respostas às segundas objeções como “*esse in idea*” (AT, VII, 162, linha 5-6).

<sup>160</sup> AT, VII, 102.

<sup>161</sup> AT, IX, 74.

e, como objetos, não se diferenciam do sujeito e, portanto, dos atos de intelecção”<sup>162</sup>. Ainda assim, os únicos termos dessa frase que são dotados de valor ontológico são os atos do intelecto e os objetos fora do intelecto e, portanto, sobra à realidade objetiva ser a percepção que o intelecto tem do objeto que está fora dele. E, ainda, é importante notar que, como “percepção do objeto”, a tese de Forlin cabe perfeitamente no exemplo que Caterus usa para explicar sua tese: a realidade objetiva funciona tal como a visão que vê o objeto, quer dizer, assim como ser visto diz respeito ao ato da visão que vê o objeto, ser pensado condiz com o ato do intelecto que pensa o objeto que está em seu horizonte<sup>163</sup>.

Agora, sobre a interpretação da Ethel Rocha. De acordo com a comentadora, para entender o que é a realidade objetiva é preciso, antes, entender a ontologia cartesiana, a qual conta, estritamente, com três substâncias (duas finitas e uma infinita), a saber, a substância pensante, a substância extensa e a substância Deus. Além das substâncias, há os modos das substâncias que também têm existência, ou seja, um pensamento específico (modo) é dotado de perfeição, assim como um movimento (modo) é dotado de alguma perfeição (como os modos são considerados acidentes, Deus não tem modos pois Ele é perfeito). Ou seja, tudo o que existe ou pode existir tem que fazer parte desse sistema ontológico<sup>164</sup>.

Consequentemente, a realidade objetiva deve estar dentro desse sistema, sendo que ela não pode ser uma substância, visto que só existem três substâncias; ela também não pode ser um modo da substância Deus, pois Deus não tem modo; também não pode ser um modo da substância extensa, afinal, (i) se o modo existe, (ii) a substância da qual se é modo também existe, ou seja (conclusão) ser modo da substância extensa é o mesmo que admitir a existência da substância extensa e, nesse caso, tal conclusão não é possível, pois a representação (isto é, a realidade objetiva) é independente da existência do mundo externo. Ou, nas palavras de Rocha:

[...] se a realidade objetiva da ideia é um modo da substância extensa (o modo como essa substância é, não formalmente, mas objetivamente) então é necessário supor a existência dessa substância para que haja conteúdo. Mas isso não é possível na economia do sistema cartesiano já que sabemos que a representação (e, portanto, aquilo que é exibido no espírito, isto é, o conteúdo da ideia) é independentemente da existência do mundo externo. (Rocha, 1997, p. 208).

---

<sup>162</sup> 2005, p. 270.

<sup>163</sup> “Assim como ‘ser visto’ não é nada além do ato da visão atribuído a mim mesmo, ‘ser pensado’, ou ter um ser objetivo no intelecto, é meramente um pensamento da mente que para e termina na mente” (AT, VII, 92).

<sup>164</sup> “Na economia do sistema cartesiano a ontologia de substâncias e modos é exaustiva: tudo que é, ou bem é substância ou bem é um modo da substância” Rocha, 1997, p. 206.

Enfim, após delimitar tudo o que a realidade objetiva não pode ser, Rocha define que a realidade objetiva é um modo da substância pensante, ou, de maneira mais específica, a realidade objetiva é o que faz a ideia-modo ser representativa. Essa conclusão leva a outra: visto que a realidade objetiva é um caráter intrínseco à ideia-modo, essa última não pode se referir à realidade objetiva como se ela fosse outra realidade na mente, como se fosse um ente; na verdade, a ideia-modo refere-se à realidade objetiva como sua característica definidora<sup>165</sup> e isso significa que a realidade objetiva é feita da mesma realidade formal que a ideia-modo, afinal, a realidade objetiva é, estritamente falando, um modo da substância pensante.

Ainda assim, há um problema importante a ser resolvido, como muito bem coloca a intérprete: se a realidade objetiva é intimamente ligada à realidade formal do sujeito e, logo, não é um ente no intelecto, “o que significa afirmar que as ideias se distinguem quanto a sua realidade objetiva?”<sup>166</sup>. Ora, a realidade objetiva é a característica que o ato do pensamento tem de reenviar a algo e, ao fazer isso, ela determina algo como distinto da substância pensante, então, por exemplo, ao ter a ideia de uma pedra, algo é determinado no intelecto como distinto dele, afinal, a pedra é — de alguma maneira — distinta do intelecto. Essa distinção pode ser maior ou menor, a depender do objeto determinado. Portanto, uma realidade objetiva distingue-se da outra “não pela quantidade de ser da coisa existindo no intelecto, mas sim em virtude do fato de se distinguirem em maior grau ou em menor grau da substância pensante”<sup>167</sup>.

É interessante notar que, como explica Rocha, apesar de que a realidade formal da ideia é a condicionante da realidade objetiva, no caso da ideia de Deus, a realidade objetiva é tão distinta da substância pensante que tal ideia não pode ser condicionada pela realidade formal do sujeito e, nesse caso, “o conteúdo só pode ser explicado pela realidade formal da própria coisa e isso implica, em última análise, que a realidade formal da ideia de Deus, que é em sua natureza intrinsecamente ligada a seu conteúdo, também será explicada pela realidade formal da coisa Deus”<sup>168</sup>. Além disso, se a ideia de Deus é completamente distinta do sujeito que a pensa, a ideia do Cogito é completamente idêntica ao sujeito que a pensa<sup>169</sup>.

---

<sup>165</sup> “No sistema cartesiano, a realidade objetiva e a realidade formal de uma ideia não são, portanto, duas existências distintas não sendo, por isso mesmo, possível separá-las sem que percam o sentido. Assim, não é possível conceber que a realidade formal da ideia (isto é, o ato de representar) se dirige à realidade objetiva (o conteúdo representado) como se esta fosse uma outra entidade na mente” Ibidem, 210.

<sup>166</sup> Ibidem, 211.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>168</sup> Ibidem, 215-6.

<sup>169</sup> “No caso do Cogito, esse conteúdo da representação coincide com o ato do pensamento de representar, o que implica que nessa ideia limite a realidade formal está intrinsecamente ligada a sua realidade objetiva de modo máximo, de tal forma que a realidade objetiva não aponta para algo distinto da substância pensante” Ibidem, p.210.



De fato, tal como demonstra Ethel Rocha, a ontologia cartesiana impede que a ideia dotada de realidade objetiva seja um ente completamente independente do intelecto e da coisa fora do intelecto, isso seria o mesmo que postular uma nova substância no sistema cartesiano. Mais do que isso, esse problema atinge diretamente a interpretação defendida neste trabalho, afinal, o presente capítulo demonstrou que a ideia dotada de realidade é também dotada de um ser que — ainda que inferior — guarda uma certa independência em relação ao intelecto e à coisa fora do intelecto. Porém, não é por esse problema que vamos começar a análise da interpretação de Rocha. Na verdade, vamos começar pela negação de um valor ontológico à realidade objetiva.

É interessante lembrar que, como vimos no primeiro conjunto das *Objeções e respostas*, Descartes defende que a ideia dotada de realidade objetiva é a maneira pela qual os objetos exercem seu ser no intelecto e, necessariamente, esse ser exercido no intelecto não é um puro nada, quer dizer, participa de alguma maneira da perfeição (ou, o que é a mesma coisa, do ser). Além disso, também vimos que Caterus se opõe à tese cartesiana, objetando que, na verdade, o ser objetivamente no intelecto é (i) um nada, (ii) refere-se a algo fora do intelecto (é uma denominação extrínseca), (iii) não pode ser causado, afinal, não tem realidade e (iv) depende absolutamente da ideia-modo ou, especificamente falando, a realidade objetiva é o ato do pensamento cumprindo a forma do objeto.

A interpretação de Rocha assimila-se a pelo menos dois desses pontos defendidos por Caterus, quais sejam: a realidade objetiva depende absolutamente (de tal maneira que se tornam uma coisa só) da realidade formal da ideia-modo; e a realidade objetiva não pode ser causada. Como demonstramos logo acima, de acordo com a comentadora, a realidade objetiva é um modo da substância intelectual, ou, melhor dizendo, é a característica essencial do ato do intelecto de representar, logo, a realidade objetiva não só não tem uma realidade própria, mas sua realidade é a mesma realidade formal do sujeito. Tal como Caterus defende que a realidade objetiva é o ato do pensamento (ou, sinônimo, modo do pensamento) cumprindo a forma do objeto exterior ao pensamento. Obviamente, Ethel Rocha não defende que a ideia cumpre a forma do objeto que está fora do intelecto, ao contrário, ela defende que, através da realidade objetiva, o intelecto determina algo como distinto do intelecto. Ainda assim, ambas teses dizem respeito ao mesmo movimento: o próprio modo do pensamento referindo-se a algo que está fora do intelecto.

Quanto à causalidade, de acordo com Rocha, a diferenciação entre a realidade objetiva de cada ideia deve ser feita não pela realidade/perfeição de cada uma, afinal, a realidade

objetiva não tem um ser (ou perfeição) próprio. Nossa intérprete não chega a afirmar, mas a consequência de sua tese é que a realidade objetiva não pode ser causada pelas coisas extra sujeito, pois, ao passo que a causalidade é — entre outras coisas — transferência de ser<sup>170</sup>, a realidade objetiva, que não tem um ser próprio, não pode ser causada por algo extra sujeito. Claro que, fazendo justiça, o artigo em que a comentadora defende essas teses tende a limitar-se à *Meditação III*<sup>171</sup> e, como mostramos no início deste capítulo, antes de comprovar a existência de Deus, as ideias não têm outra causa possível além do próprio sujeito, porém, Rocha também cita os *Princípios da filosofia* e concluiu sua tese com certa generalidade<sup>172</sup>.

Enfim, sobre essas duas teses, em primeiro lugar, Descartes defende que a causa da realidade objetiva não pode ser a operação do intelecto, quer dizer, a operação do intelecto de conceber as coisas não pode ser a causa que dá a identidade ou (o que é a mesma coisa) o grau de perfeição que consta em cada ideia. O erro de postular essa dependência entre a ideia-modo e a realidade objetiva está tanto no fato de não aceitar a que a realidade objetiva tem um ser autêntico quanto em não aceitar a divisão que há entre ideia-modo e ideia dotada de realidade objetiva. Ao dizer para Caterus que a ideia-modo não pode ser a causa da perfeição das ideias, Descartes também diz que tal afirmação foge da questão, afinal, ao questionar qual a causa da realidade objetiva não se quer saber onde a realidade objetiva está alojada nem por qual modo o sujeito torna-se consciente dessa realidade, o que se quer saber é, justamente, qual é a causa de tal perfeição contida na realidade objetiva. Ou, nas palavras de Descartes:

Pois a precisa questão que está sendo levantada é qual é a causa de sua concepção. Não será suficiente dizer que o próprio intelecto é a causa da ideia, na medida em que é a causa de sua própria operação; pois o que está em questão não é isso, mas a causa da complexidade objetiva que está na ideia. Pois, para que a ideia de máquina contenha tal e tal complexidade objetiva, ela deve derivá-la de alguma causa. (AT, VII, 103-4).

Ainda assim, é possível dizer que essa afirmação de Descartes visa explicar somente a ideia de Deus que, como mostra Rocha, é a única ideia que é independente da realidade formal

---

<sup>170</sup> “Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E como esta poderia dá-la, se não a possuísse também?” AT, VII, 40.

<sup>171</sup> *O conceito de realidade objetiva na terceira meditação de Descartes*, Analytica, vol 2, nº2, 1997.

<sup>172</sup> De um ponto de vista geral, até é possível concluir que o cenário cético não faz tanta diferença para a interpretação de Ethel Rocha. Vejamos. Em sua obra *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*, a comentadora defende que a dúvida cartesiana na *Meditação I* não questiona absolutamente todo o sistema de conhecimento, de acordo com ela, o que é posto em questão pela dúvida é somente o paradigma de conhecimento escolástico, que inclui os sentidos, a física, a geometria e a razão de pensar escolástica (Rocha, 2016, Seção 3). Portanto, de um ponto de vista geral, podemos dizer que Rocha defende que, mesmo num cenário cético, já é possível concluir definitivamente o que é a realidade objetiva para Descartes. Sendo importante ressaltar que o artigo sobre a realidade objetiva foi publicado em 1997 e o livro sobre a indiferença de Deus foi publicado em 2016.

do sujeito pois se encontra necessariamente fora do intelecto<sup>173</sup>. E tal afirmação faz bastante sentido, visto que o debate entre Descartes e Caterus gira em torno da prova da existência de Deus<sup>174</sup>, logo, Descartes só pode estar falando da ideia de Deus. Porém, a exposição que Descartes faz é de sua teoria geral, indo dos pontos mais elementares até as premissas mais avançadas que mostram que a ideia de Deus tem como causa o próprio Deus. É justamente por isso que, após explicar sua teoria do ser objetivo das ideias, utilizando — inclusive — os exemplos do sol e de uma máquina mui complexa, Descartes defende que “o que se aplica à complexidade objetiva pertencente a essa ideia [de uma máquina mui complexa] também se aplica à realidade objetiva pertencente à ideia de Deus”, ou seja, não há uma teoria das ideias específica para a ideia de Deus, há uma única teoria das ideias [inatas] que envolve realidade, perfeição, causalidade e a constatação de uma ideia infinita.

Com isso, já é posto que a realidade objetiva da ideia não depende da realidade formal do intelecto para ter tal ou tal grau de perfeição/ser e, conseqüentemente, que as ideias precisam de uma causa. A tese de Rocha não permite que a causalidade defina a realidade objetiva, pois o que define é a intencionalidade do sujeito e a distinção (em relação à substância pensante) da realidade objetiva. Apesar de soar repetitivo, precisamos retomar o debate. Para Caterus, realidade é sinônimo de realidade atual, porém, para Descartes, realidade pode ser tanto realidade atual quanto realidade objetiva, ambas são realidades autênticas e, por isso, ambas precisam ser causadas. Especificamente falando, como a realidade objetiva é a realidade pela qual o intelecto concebe as coisas que estão fora do intelecto, para que o intelecto conceba tal realidade, ela precisa ser causada. Porém, para Caterus, a realidade objetiva não é uma realidade de fato, ela consiste apenas no ato do intelecto tomando a forma das coisas que estão fora do intelecto, é uma relação de realidade atual para realidade atual e a realidade objetiva torna-se somente uma mera denominação extrínseca.

Ele [Caterus] diz, em primeiro lugar, que quando uma coisa existe no intelecto por meio de uma ideia, ela não é uma entidade atual, isto é, ela não é um ser localizado fora do intelecto; e isso é muito verdadeiro. Ele segue dizendo que ‘ela não é uma coisa fictícia ou uma entidade conceitual, mas uma coisa real que é concebida distintamente’; aqui ele concede tudo o que eu assumi. Mas, então, ele adiciona, ‘desde que ela é meramente concebida e não é atual’ — isto é, desde que é meramente uma ideia, e não uma coisa localizada fora do intelecto — ‘embora possa ser

---

<sup>173</sup> “[...] se a realidade objetiva da ideia de Deus se distingue totalmente da substância pensante, então aponta para algo que necessariamente existe fora da substância pensante” 1997, p. 210.

<sup>174</sup> “*‘Eu estou pensando’, ele diz, ‘portanto, eu sou; necessariamente eu sou o próprio pensamento — eu sou uma mente’. Certamente. ‘Mas em virtude do pensamento, eu possuo em mim a ideia de coisas e, em particular, uma ideia de um ser infinita e sumamente perfeito’. Verdade novamente. ‘Contudo, eu não sou a causa dessa ideia, desde que não estou à altura de sua realidade objetiva; portanto, algo mais perfeito do que eu é sua causa e, portanto, existe algo além de mim, algo mais perfeito do que eu’* AT, VII, 92. Caterus questiona a teoria das ideias de Descartes com vistas a questionar sua prova da existência de Deus através da causalidade.

concebida ela não pode, de nenhuma maneira, ser causada'. Isso quer dizer que não requer uma causa que a permita existir fora do intelecto. Isso eu aceito; mas certamente precisa de uma causa para ser concebida, o qual é o único ponto em questão. Assim, se alguém possui em seu intelecto a ideia de uma máquina de cujo design é altamente complexo, é perfeitamente justo perguntar qual é a causa dessa ideia. (AT, VII, 103).

Portanto, como defende Descartes, a realidade objetiva não depende da realidade formal da ideia-modo para ter tal ou tal grau de ser, pois seu grau de realidade é dado pela causalidade que acontece entre a realidade objetiva e o objeto fora do intelecto. Porém, ainda há um grande problema a ser resolvido, a saber: se a realidade objetiva é um ser que independe do sujeito que a pensa e do objeto que a causa, qual é seu estatuto na ontologia cartesiana? Afinal, como ressaltou Ethel Rocha, a ontologia cartesiana consiste em três substâncias e seus respectivos modos, portanto, tudo o que existe deve ser inerente a algum desses termos ou, em suas palavras: “se interpretamos a realidade objetiva das ideias como uma realidade que tem algum tipo de existência, temos que conceber esses conteúdos ou bem como substâncias ou bem como modos de substância”<sup>175</sup>. E, realmente, não há espaço para algo fora dessa ontologia.

Ora, em toda definição da realidade objetiva, Descartes deixa muito claro como o conteúdo no intelecto é um “modo de ser pelo qual a coisa, mediante ideia, é objetivamente no intelecto”<sup>176</sup>. Mas, esse “modo de ser” não tem [ou não parece ter] o mesmo estatuto que um modo de substância. Por isso, para entender essa classificação de “modo de ser” é válido retomar a ontologia cartesiana que, por sua vez, é composta de uma substância incriada (Deus), duas substâncias criadas (pensante e extensa)<sup>177</sup> e modos das substâncias criadas<sup>178</sup>. Os modos são alterações da substância e podem ser diferenciados em dois tipos, os modos genéricos e os modos diversos, os genéricos são os modos principais, dos quais derivam os modos diversos<sup>179</sup>. Portanto, existe uma hierarquização nos próprios acidentes.

---

<sup>175</sup> 1997, p. 206.

<sup>176</sup> AT, VII, 41.

<sup>177</sup> AT, VIII A, 24. Princípios, parte I, art. 51.

<sup>178</sup> Há, também, os atributos principais (que são as essências das substâncias) e os atributos comuns (que não podem ser separados das substâncias, mas, diferente do atributo principal, não definem a natureza das substâncias), porém, há uma discussão em torno do ser das essências, afinal, a essência é apenas a natureza da substância e, por isso, ontologicamente falando, a essências confunde-se com a substância. Sobre “atributo principal”, ver *Princípios*, parte I, art. 53, sobre “atributos que não definem a natureza da substância”, ver *Princípios*, parte I, art. 56 e, enfim, sobre os “modos do pensamento”, ver *Princípios*, parte I, art. 63.

<sup>179</sup> “Com efeito, todos os modos de pensar que experimentamos em nós podem ser referidos a dois *modos genéricos*, dos quais um é a percepção ou a operação do entendimento, e o outro, a volição ou a operação da vontade. Pois sentir, imaginar e entender pelo puro entendimento são apenas modos diversos de perceber, assim como desejar, abominar, afirmar, negar, duvidar são *modos diversos* de querer” Princípios, I, 32. AT, VIII A, 17. Grifo nosso.

Além dos termos, para entender completamente a ontologia cartesiana é preciso compreender as relações possíveis entre eles, ou seja, é preciso entender a teoria cartesiana das distinções. São três os tipos de distinções que podem acontecer: real, modal e de razão. A distinção real acontece entre coisas que são realmente distintas entre si e que, por isso, uma pode ser concebida clara e distintamente sem a outra<sup>180</sup>. A distinção modal acontece tanto entre a substância e os acidentes quando entre os próprios acidentes de uma substância, então, por exemplo, a substância é modalmente distinta de seu modo ao mesmo tempo que os modos dessa substância são modalmente distintos entre si<sup>181</sup>. A distinção de razão acontece entre dois termos que não se distinguem entre si, mas que são distintos pelo poder da razão, então, por exemplo, uma substância existindo no mundo não se distingue de sua essência, mas no pensamento a substância e sua respectiva essência podem ser distintos através da distinção de razão.

Quando Descartes defende que o ser objetivo é o modo de ser pelo qual a coisa fora do intelecto exerce seu ser no intelecto, ele está dizendo que a coisa no intelecto (ou, o que é a mesma coisa, o ser objetivo) é um acidente, ou (sinônimo) um modo de ser que se difere do modo de ser formal/atual. Ora, qual a distinção que se explica à relação entre esse modo de ser objetivo e o modo de ser formal/atual? A distinção modal, afinal, é um modo de ser? Se assim fosse, certamente seria problemático, afinal, por um lado, não há muitos problemas se a ideia de um triângulo for um modo do triângulo [em si mesmo] exercendo seu ser no intelecto, por outro lado, há um enorme problema se a ideia de Deus for um modo de Deus exercendo seu ser no intelecto, afinal, como demonstrou Rocha, “não se pode dizer que haja modos em Deus já que modos são modificações da substância e não se pode afirmar haver variações em Deus”<sup>182</sup>. A distinção real também não pode ser, visto que a ideia de um triângulo (ou de Deus) é um modo de ser do triângulo e, conseqüentemente, não pode se distinguir completamente de seu respectivo correlato formal.

Resta, então, a distinção de razão. Essa acontece entre termos que não podem ser distintos na realidade atual, mas que são distinguidas pela razão, tal como no exemplo oferecido por Descartes, de uma distinção de razão entre essência e substância. Todavia, se a ideia e seu correlato formal são separados através da distinção de razão, então a ideia não tem uma realidade autêntica, ela é apenas uma abstração feita pelo esforço do intelecto. Descartes

---

<sup>180</sup> “A real só existe propriamente entre duas ou mais substâncias. E percebemos que essas são realmente distintas umas das outras pelo simples fato de que podemos entender clara e distintamente uma sem a outra” Princípios, I, 60. AT, VIII, 32.

<sup>181</sup> “A distinção modal divide-se em duas, a saber, uma entre o modo propriamente dito e a substância da qual ele é um modo; a outra entre dois modos da mesma substância” Princípios, I, 61. Ibidem.

<sup>182</sup> 1997, p.207.

aprofunda esse tema em uma carta a um desconhecido. Nessa correspondência, e de acordo com nosso pensador, uma substância fora do intelecto não pode ser separada de sua existência, quer dizer, uma essência fora do intelecto é, necessariamente, essência existente<sup>183</sup>. Por outro lado, uma essência no intelecto ou é essência abstraída da existência ou é essência que pode existir atualmente fora do intelecto. No primeiro caso, acontece uma separação de duas coisas que são intrínsecas: como vimos, essência e existência. Essa separação, como vimos nos *Princípios*, só acontece no intelecto devido ao mecanismo da distinção de razão. Por exemplo, fora do intelecto, João é simplesmente João, por outro lado, no intelecto pode haver uma ideia de João sem considerar se ele existe ou não, e, também, pode haver uma ideia de um João existente no mundo (que é a ideia de João com a adição da ideia/categoria de existência); porém, fora do pensamento João é somente João e seria um pleonasma dizer que, no mundo atual, João é o “João existente”, pois já está implícito que João, como uma substância no mundo, existe. Por esse ângulo, um ser de razão (uma coisa no intelecto que tem uma realidade) só é distinto de sua existência por um esforço do intelecto; é nesse sentido que, argumentando contra a filosofia cartesiana, Caterus define “ser de razão” como “algo fingido pelo espírito”<sup>184</sup>.

Ora, ao que parece, a realidade do ser objetivo não faz dele algo existente e, na verdade, o ser objetivo é somente uma abstração, colocando esse conceito mais próximo daquele de Caterus: a realidade objetiva é “mera denominação extrínseca”, uma denominação para as coisas que são extrínsecas ao intelecto.

Ledo engano. Não é isso que Descartes defende. Vejamos. Ainda nessa carta a um desconhecido, nosso filósofo defende que há uma confusão na interpretação do seu *Artigo 60* dos *Princípios*, onde ele explica como funciona a distinção de razão. De acordo com ele, há dois tipos de distinção de razão: a distinção feita pela razão racionada [*ratiocinata*] e a distinção feita pela razão racionante [*ratiocinans*], a segunda não tem fundamentação na realidade, já a primeira é completamente fundada na realidade:

Mas para evitar a confusão, no artigo 60 da primeira parte dos meus *Princípios da Filosofia*, onde eu discuto isso explicitamente, chamo-a definição de razão (a saber, de razão racionada [*rationis ratiocinatae*]); e porque não reconheço nenhuma de razão racionante [*rationis ratiocinantis*], isto é, que não tem fundamento nas coisas (e de fato não podemos pensar algo sem fundamento). (AT, IV, 349).

---

<sup>183</sup> “A coisa mesma não pode ser fora do nosso pensamento sem sua existência, ou sem sua duração ou magnitude e assim por diante”. AT, IV, 349,. Descartes a um desconhecido, 1645 ou 1646.

<sup>184</sup> AT, IX, 75.

A distinção raciocinada entre essência e existência é fundamentada na realidade e o fato que serve de fundamento para tal distinção está na independência das coisas que exercem seu ser objetivamente. Na verdade, toda dificuldade em torno da distinção de razão surge quando “não distinguimos suficientemente as coisas existindo fora do nosso pensamento e as ideias de coisas, que estão em nosso pensamento”<sup>185</sup>. Portanto, a realidade objetiva é um modo de ser pelo qual a coisa fora do intelecto exerce seu ser no intelecto, ser esse que não mais é atual, mas sim objetivo. Nesse sentido, tanto a ideia do triângulo quanto a ideia de Deus, ou qualquer outra ideia inata, é um modo pelo qual o próprio triângulo ou o próprio Deus exercem seus respectivos seres formais no intelecto.

Ainda não! Afinal, Deus é perfeito e não tem modo, ou seja, a ideia de Deus não pode ser um modo de ser de Deus.

Na verdade, o modo de ser não é exatamente um modo e nem estabelece uma distinção modal entre o ser formal e o ser objetivo<sup>186</sup>. Mas, principalmente, a teoria cartesiana da realidade objetiva permite, sim, que a ideia de Deus seja um “modo de ser” Dele, afinal, o modo de ser objetivo não afeta o modo de ser atual. Quer dizer, Deus não precisa — e nem pode — ter qualquer tipo de modo, pois a ideia de Deus não afeta o próprio Deus. Isso fica claro no seguinte ponto do embate do primeiro conjunto de *Objeções e respostas*: quando Caterus define que o ser objetivo é “mera denominação extrínseca”<sup>187</sup>, ou seja, que o ser objetivo se remete a um ser que está fora do intelecto, Descartes pontua que seu objetor está se referindo à coisa mesma fora do intelecto e que, em certo sentido, o ser objetivo é sim uma denominação extrínseca, mas é extrínseco à coisa mesma existindo fora do intelecto. Ora, se o ser objetivo é uma coisa dentro do intelecto, então ele é uma coisa exterior à realidade atual da coisa mesma. Ao responder dessa maneira, Descartes subverte os valores da objeção de Caterus.

‘Estar objetivamente’, ele [Caterus] diz, ‘significa que o ato do entendimento compre a forma de um objeto, o qual não é mera denominação extrínseca, e não acrescenta realidade alguma à própria coisa’, etc. Deve se notar que ele se refere à coisa mesma que está fora do entendimento, a respeito da qual é, certamente, denominação extrínseca àquilo que está objetivamente no entendimento; porém, falo da ideia, que nunca está fora do entendimento. (AT, IX, 81).

---

<sup>185</sup> AT, IV, 350, Descartes a um desconhecido, 1645 ou 1646.

<sup>186</sup> Landim também reconhece que “a ontologia cartesiana reconhece dois modos de ser independentes: uma coisa pode ter um ser formal e não ter um ser objetivo” (Landim, 2014, 679), porém não explica em detalhes como esse modo de ser está inserido na ontologia cartesiana.

<sup>187</sup> AT, IX, 74.

Ao demonstrar que o ser objetivo é extrínseco à coisa mesma fora do intelecto, Descartes defende, então, que o ser objetivo não só se distingue (em certa medida) do ser formal/real, mas que, principalmente, nada acontece ao ser formal/real quando há uma ideia dele no intelecto. Estritamente falando, quando há um ser objetivo no intelecto, nada acontece àquele ser formal/real correlato, a não ser que a percepção foi influenciada por ele a ponto do intelecto ter, agora, um objeto exercendo seu ser objetivamente ali. Por exemplo, quando surge o ser objetivo do sol, nada acontece ao sol, o único afetado é o entendimento, que percebe o sol.

Assim, por exemplo, se alguém perguntar como o sol é afetado por estar objetivamente em meu entendimento, se responderá corretamente dizendo que isso só lhe afeta a modo de nomenclatura extrínseca, a saber, que a operação de meu entendimento cumpre a forma desse objeto. (Ibidem).

Ora. Ser afetado extrinsecamente não é ser afetado em si, mas algo fora (extrínseco) a si é afetado, no caso, a operação do entendimento (que é a percepção) cumpre a forma do objeto, quer dizer, percebe o objeto que, agora, exerce seu ser objetivamente no intelecto. Por outro lado, quando a substância pensante pensa, há nela um acidente, que é ato de pensar (que nada mais é do que um modo da substância). Nesse sentido, a substância é afetada intrinsecamente, ou seja, ela mesma é afetada, pois o modo está nela e sequer pode ser separado dela, tudo o que acontece com o modo acontece — no tempo zero — com ela. Algo completamente diferente ocorre quando se tem uma ideia de Deus, o próprio Deus não é afetado, o único afetado é o intelecto que passa a ter em si o ser objetivo de Deus que, inclusive, é muito mais perfeito do que o pensamento que o pensa. É nesse sentido que Descartes afirma que a distinção de razão raciocinada, quando comparada com a distinção de razão raciocinante, é uma distinção real<sup>188</sup>, afinal, assim como a distinção real apoia-se na realidade para distinguir duas coisas que realmente podem existir separadas, a distinção raciocinada também se apoia na realidade para distinguir uma coisa, que é dependente somente enquanto a ideia depende do objeto fora do intelecto para ser causada no intelecto, mas que o objeto em si em nada depende da ideia que dele é formada no pensamento.

O interessante de notar é que, por ser uma distinção de razão, só a razão é afetada, o objeto em si fora do intelecto não sofre nenhuma influência. Ainda assim, Descartes insiste em esclarecer que, mesmo acontecendo exclusivamente no intelecto, o modo de ser que ali se encontra não é um nada. De fato, para os objetores de Descartes não é algo fácil de aceitar,

---

<sup>188</sup> “Todas essas três [real, modal e de razão] podem ser chamadas real em contraste com a distinção de razão raciocinante” AT, AT, IV, 350, Descartes a um desconhecido, 1645 ou 1646.



afinal, boa parte da tradição escolástica que os objetores seguem tem dificuldade em aceitar que realidade atual não é sinônimo de realidade. Porém, para Descartes, a realidade é sinônimo de ser e perfeição, é por isso que a ideia de uma substância participa, por representação, “de mais graus de ser ou de perfeição”<sup>189</sup> do que a ideia de um modo.

Descartes precisa fazer essa distinção de razão raciocinada não só para dizer que o ser objetivo é ontologicamente autêntico, mas, principalmente, para distinguir sua ciência da ciência dos escolásticos. Quer dizer, de modo geral, a ciência dos escolásticos pode até ser feita num nível intelectual das ideias, porém, parte dos sentidos e, de alguma maneira, preciso deles para validar-se. Por outro lado, Descartes tem a intenção de fundamentar sua física em bases completamente intelectuais<sup>190</sup> e, para isso, não basta somente negar os sentidos através da dúvida, é preciso, principalmente, fundamentar os pensamentos matemáticos de tal maneira que eles não precisem dos sentidos para serem validados. De que maneira Descartes faz isso? Através da fundamentação do valor ontológico da realidade objetiva. Inclusive, é o que ele trata em sua conversa com Burman. Vejamos.

Burman questiona Descartes sobre as propriedades claras e distintas de uma quimera<sup>191</sup>. Descartes, por sua vez, defende que tudo que há de claro e distintamente em uma quimera é uma entidade verdadeira tal como a essência das coisas atuais. Sua defesa fica ainda mais enfática quando ele segue para um exemplo prático. Todos os objetos com os quais a matemática lida são entidades e objetos verdadeiros, por outro lado, a física lida com objetos e entidades que também são verdadeiros, porém têm existência atual, ou seja, todos os objetos da matemática fundamentada por Descartes assemelham-se, no que diz respeito à validade ontológica, aos objetos da física que existem no mundo formal/atual.

Tudo em uma quimera que pode ser clara e distintamente concebido é uma entidade verdadeira. Não é fictício desde que tenha uma essência verdadeira e imutável, e que sua essência venha apenas de Deus, tal como a essência atual das outras coisas. Por outro lado, uma entidade é dita ser ‘fictícia’ quando é mera suposição nossa ela existir. Então, todas as demonstrações dos matemáticos lidam com entidades e objetos verdadeiros, e o objeto completo e inteiro da matemática e tudo com o que ela lida é uma entidade verdadeira e real. Esse objeto tem uma natureza real e verdadeira, tanto quanto os objetos da própria física. A única diferença é que as

---

<sup>189</sup> AT, IX, 32.

<sup>190</sup> Em carta a Mersenne, Descartes afirma que “essas seis meditações contêm todo o fundamento de minha física” e continua com “Mas, por favor, não diga às pessoas, pois isso tornaria mais difícil sua aprovação por parte daqueles que defendem Aristóteles. Tenho esperança que insensivelmente os leitores se acostumarão com meus princípios e reconhecerão sua verdade antes de notarem que eles destroem os princípios de Aristóteles” AT, III, 298. Ver, também, Rocha, 2016, p. 93-98.

<sup>191</sup> “[Burman] Mas desde que eu posso demonstrar várias propriedades de uma quimera, a seu ver nem mesmo uma quimera será uma entidade fictícia” AT, V, 160.

considerações da física não são apenas entidades verdadeiras e reais, mas também algo especificamente e atualmente existentes. (AT, V, 160).

Portanto, a ontologia cartesiana não precisa ser alterada para haver um modo de ser ontologicamente autêntico no intelecto, basta aceitar a premissa cartesiana de que a realidade objetiva é uma realidade distinta racionalmente da coisa que está fora do intelecto. Sendo que “distinguir racionalmente” não equivale a uma distinção fingida, mas a uma distinção completamente validada na realidade. A dificuldade de aceitar essa premissa cartesiana pode ser resumida pela dificuldade de aceitar dois pressupostos cartesianos: em primeiro lugar, aceitar que realidade não é sinônimo de realidade atual e, ao contrário, a realidade como um todo é sinônimo de ser e perfeição; em segundo lugar, aceitar que a distinção de razão faz parte da realidade e, apesar de acontecer somente na razão, não é uma distinção psicológica, é uma distinção com base na ontologia (naquele primeiro pressuposto cartesiano), ou, em outras palavras, é como se a distinção que acontece somente no campo do pensamento fizesse parte não só do pensamento, mas sim da própria realidade. Então, resumidamente, nosso filósofo propõe um ser, que é causado por outro ser que, por sua vez, existe formalmente fora do intelecto, e essa causalidade faz com que esse próprio ser formal/atual possa existir dentro do intelecto, obviamente, sem aquela sua realidade formal/atual, mas através de uma realidade um pouco menos perfeita; e tudo isso é possível graças à distinção de razão raciocinada.

Claro que, é preciso dizer, a independência do ser objetivo não é total e radical, nem em relação ao objeto que está fora do pensamento, nem em relação ao pensamento que a pensa. Afinal, a realidade objetiva sempre precisa ser pensada pelo intelecto e, também, ela é um modo de ser objetivo e, por isso, falta-lhe a existência atual. Essas duas dependências parciais não tiram da realidade objetiva seu valor ontológico, mas diminuem seu grau de perfeição, tornando o ser objetivo um ser imperfeito, mas que nunca será um nada.

## 4 . A ideia é a forma da percepção

Nos capítulos anteriores, primeiro, vimos a classificação da ideia: a ideia “como imagem de coisa” é uma forma, modo ou ação do pensamento, ao lado de outros modos do pensamento; também vimos que a ideia, em seu sentido estrito, tem a mesma realidade do sujeito; em seguida, vimos que há um outro sentido de ideia que diz respeito a um ser objetivo que, em algum sentido, se diferencia ontologicamente do sujeito. Agora, no presente capítulo, pretendemos aprofundar-nos na natureza da ideia em seu sentido estrito (como modo do pensamento) e, também, na relação que essa ideia tem com o ser objetivo no pensamento. E, na *Meditação III*, a partir da divisão entre os modos de pensar, podemos aprofundar-nos na explicação que Descartes faz, ali mesmo, do papel que a ideia tem entre os outros modos do pensamento:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, *então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamento uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos.* [AT, IX, 29, grifo nosso]

Como já vimos, a primeira parte dessa passagem trata da ideia como uma entre outras formas de pensamento; aprofundemos, agora, no que segue desse parágrafo [parte grifada]. Essa segunda parte do texto pode ser dividida em dois pontos principais. O primeiro diz respeito ao fato de que todos os modos do pensamento são atos de um sujeito, ou seja, o pensamento sempre é o sujeito das ações dele mesmo, quando tenho vontade, por exemplo, sou o sujeito desta vontade [é o que Descartes diz com a frase “*então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito*”]. O segundo ponto desse parágrafo que precisamos esclarecer acrescenta uma nova relação entre os termos “ideia”, “modo” e “pensamento”: essas ações (leia-se modos) do sujeito são acrescentadas à ideia que se tem de uma coisa (“*acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que eu tenho daquela coisa*”)<sup>192</sup>. Portanto, a nova relação entre pensamento, modo e ideia é a seguinte: os modos do

---

<sup>192</sup> Na edição latina há uma pequena diferença nesse trecho, não diferenças semânticas, mas a edição latina apresenta essa ideia de maneira bem mais simplificada: “*e neles [modos do pensamento] apreendo sempre alguma coisa como sujeito de meu pensamento, mas, também, abarco com o pensamento algo além dessa similitude da coisa*” (AT, VII, 37). No caso, o que não é encontrado na edição francesa é o conceito de “similitude da coisa”. Ainda assim, nas *Meditações*, Descartes usa o termo similitudinem ou similes para referir-se às ideias que se apresentam espontaneamente no

pensamento (como a vontade) são acrescentados à ideia que se tem de alguma coisa, ou, parafraseando Descartes, alguma coisa é acrescentada, através da ação, à ideia que se tem de alguma coisa.

Nessa passagem das *Meditações* essa nova relação entre pensamento, modo e ideia é apresentada como um esboço, porém, Descartes irá tratá-la ao longo de toda a sua obra. Em primeiro lugar, mas não em ordem cronológica<sup>193</sup>, vamos analisar essa nova relação, entre a ideia e os outros modos do pensamento, nas *Paixões da alma*. Essa obra contém uma divisão das capacidades do entendimento análoga àquela vista nas *Meditações*. No artigo 17 das *Paixões* são definidas as funções específicas da alma, ou melhor, as funções que pertencem exclusivamente à substância pensante: “a saber, uns [pensamentos] são ações da alma, outros as suas paixões”<sup>194</sup>. As ações dizem respeito às vontades, pois vêm diretamente da alma e não dependem de algo que vem de fora; do outro lado, as paixões são, de maneira geral, “toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós”<sup>195</sup>, sendo essas paixões, apesar de estarem na alma, referentes a coisas que nem sempre são do próprio espírito. Enfim, a divisão das capacidades do entendimento feita nas *Paixões* consiste em, de um lado, (i) vontade e, do outro lado, (ii) percepção, já aquela divisão feita na *Meditação III*, consiste em vontade, ideias e juízos<sup>196</sup>. Estritamente falando, o único termo em comum aqui é a vontade, porém, nas *Paixões* há uma caracterização da “percepção”, ou “paixão”, como a capacidade de representar coisas<sup>197</sup>, e isso aproxima o termo “percepção”, visto nas *Paixões*, do termo “ideia” (que também é uma capacidade de representar), visto nas *Meditações*. Inclusive, essa aproximação é usada por Landim para identificar o termo ideia ao termo “percepção”<sup>198</sup>.

---

intelecto (AT, VII, 37, linha 25; AT, VII, 38, linha 21), ou para tratar da semelhança que há entre o homem e Deus (AT, VII, 51. Meditação IV). Ora, na passagem em questão, “similitude da coisa” fala da ideia que se apresenta ao intelecto espontaneamente e que é uma similitude da coisa, ou, em outras palavras, da ideia que é “como” (do latim “tanquam”, ou do francês “comme”) as coisas, portanto, da ideia como modo do pensamento.

<sup>193</sup> A obra *Paixões da alma* foi publicada em 1649, e mais a frente iremos analisar textos de 1641-2, portanto, não estamos priorizando uma ordem cronológica, mas sim uma ordem que favorece o entendimento e a apresentação da ideia como percepção.

<sup>194</sup> AT, XI, 342. *Paixões*, parte I, art. 17.

<sup>195</sup> Ibidem.

<sup>196</sup> AT, VII, 37. *Meditação III*.

<sup>197</sup> “Pode-se chamar em geral suas paixões toda espécie de percepção ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas”. AT, XI, 342. *Paixões*, parte I, art. 17. Grifo nosso.

<sup>198</sup> “Se a expressão “perceber x” significa “ter a ideia de x”, isto é, se “perceber” designa a faculdade de produzir ideias (claras, distintas, obscuras e confusas), a percepção tem uma prioridade sobre a vontade, por todo modo da percepção pressupõe uma ideia”. Landim, 1992, p. 51.

Seguindo nas *Paixões da alma*, especificamente no *Artigo 19*, a percepção é explicada como a matéria das vontades, quer dizer, são as percepções causadas pela própria alma (em oposição às percepções que são causadas pelo corpo) que servem de matéria para as vontades, “pois é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos”<sup>199</sup>. Assim, é preciso ressaltar dois paralelos entre as *Meditações* e as *Paixões*. O primeiro diz respeito à divisão das faculdades do pensamento que acontece nas *Paixões* que é, em resumo, a mesma divisão que encontramos nas *Meditações*. Em segundo lugar, no *Artigo 19* das *Paixões*, a percepção é o termo que sempre é referido pelas outras capacidades do espírito [“é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos”], ao mesmo tempo, na *Meditação III*, a ideia é o modo ao qual os outros modos do pensamento acrescentam-se [“mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa”]. Portanto, as *Paixões* não só ajudam a entender qual é a relação que a ideia (ou percepção) tem com os outros modos do pensamento, mas também comprovam que a ideia, definida na *Meditação III* como imagem de coisa (ou, o que é a mesma coisa, definida como similitude de coisa ou, o que é a mesma coisa, definida como um modo do pensamento), consiste na mesma faculdade que é descrita nas *Paixões* como “percepção”.

Essa relação esboçada na *Meditação III*, e detalhada nas *Paixões da alma*, é questionada por Hobbes exatamente no ponto das *Meditações* em que analisamos logo acima. Como podemos ver nas *Terceiras objeções e respostas*: “quando alguém quer, ou teme, ele tem uma imagem da coisa que ele teme ou da ação que ele quer; porém, o que mais o pensamento inclui além disso? Isso não é explicado”<sup>200</sup>. Ora, nesta parte, Hobbes questiona o que Descartes quer dizer com “abarco com o pensamento algo além dessa similitude de coisa”<sup>201</sup>. A esta objeção Descartes responde através de um exemplo no qual usa a visão como analogia da faculdade da mente de perceber: “é auto evidente que ver um leão e ao mesmo tempo temê-lo é diferente de simplesmente vê-lo. E ver um homem correndo é diferente de afirmar silenciosamente para si mesmo que o vê”<sup>202</sup>. Ou seja, através da analogia, Descartes explica o que quer dizer com “abarcar algo além da similitude de coisa”: a percepção (ou, sinônimo, ideia) é o único modo que pode acontecer sem que precise adicionar-se a outro modo, todos os

---

<sup>199</sup> AT, XI, 343. *Paixões*, parte I, art. 19.

<sup>200</sup> AT, VII, 182. Grifo nosso.

<sup>201</sup> AT, VII, p. 37, linhas 5-13

<sup>202</sup> AT, VII, 182-3.

outros precisam adicionar-se à percepção, por isso é possível somente perceber o leão, mas não é possível temer o leão sem percebê-lo.

Além da dificuldade que Hobbes tem para entender que a “ideia como imagem de coisa” é a percepção intelectual, na qual são acrescentados outros modos de pensamento, também há um conjunto de cartas de 1641, trocadas com Mersenne, nas quais Descartes novamente precisa explicar o que entende por ideia. Em 16 de Junho, Descartes responde um objeto não identificado que, por intermédio de Mersenne, quer saber do nosso filósofo em qual sentido ele usa a palavra “ideia”. Provavelmente, esse objeto não identificado é o próprio Hobbes, que, mesmo depois de fazer parte das *Terceiras objeções e respostas*, insiste em continuar, através de Mersenne, fazendo perguntas para Descartes<sup>203</sup>. E Descartes responde que, por ideia, entende tudo o que pode estar em nosso pensamento.

Mas a pessoa que pergunta o que eu quis dizer com a palavra 'ideia' parece prometer mais objeções, e a maneira como ele começa me faz esperar que as que vierem dele sejam as melhores e mais fortes que podem ser feitas. Então, caso ele esteja esperando minha resposta para isso, antes de enviar qualquer outra, você pode contar a ele que o principal ponto é o seguinte. *Uso a palavra 'ideia' para significar tudo que pode estar em nosso pensamento.* (AT, III, 382-3. Grifo nosso).

Aqui a ideia não é simplesmente a percepção que a vontade precisa para se acrescentar, na verdade, nessa correspondência, Descartes apresenta uma função mais elementar da ideia, a saber, a ideia como tudo aquilo que se encontra no pensamento.

A outra carta antecede, cronologicamente, a anterior e data de 28 de janeiro. Nela Descartes explica que temos ideia de tudo o que está no intelecto e, por isso, além de todos os modos acrescentarem-se a uma ideia (percepção), há uma ideia sobre cada um desses modos que se acrescentam às ideias. Ou seja, nessa carta, Descartes apresenta as duas instâncias da ideia como percepção: a mais elementar, pela qual a ideia é tudo que está no intelecto, e a outra é a percepção de alguma coisa, pela qual uma vontade, um juízo ou uma dúvida podem aplicarem-se

*Eu afirmo que nós temos ideias não somente de tudo que está em nosso intelecto, mas também de tudo que está na vontade. Pois não podemos querer nada sem conhecer o que nós queremos e não poderíamos saber disso a não ser por uma ideia; mas eu não afirmo que a ideia é diferente do próprio ato.* (AT, III, 295. Grifo nosso).

---

<sup>203</sup> Em seu artigo “Hobbes, Descartes, and ideas: a secret debate”, Gianluca Mori demonstra que, provavelmente, o objeto não identificado de 19 de maio, 16 de Junho e em cartas de Julho é o próprio Hobbes.

De modo geral, o pensamento acontece assim: há uma percepção — ou ideia — de X, sobre essa percepção acrescenta-se uma vontade, a vontade de X, e tudo isso é capturado por uma ideia, que é a percepção que se tem vontade de X. Essa última percepção é a função mais elementar da ideia.

Além dessa função mais elementar da ideia, há um outro tipo de percepção que acontece no entendimento: a consciência. Para entendê-la precisamos voltar à definição do pensamento. Vejamos. Nas *Respostas às segundas objeções*, Descartes define o pensamento como “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente consciente deles”<sup>204</sup>, ou seja, o pensamento é tudo aquilo que o próprio pensamento tem consciência. Essa definição repete-se nos *Princípios da filosofia*, da seguinte maneira: “pelo termo ‘pensamento’ entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma consciência delas”<sup>205</sup>. Por sua vez, ter consciência significa voltar um pensamento em direção a outro, ou, em outras palavras, é pensar no que se pensa, ou, nas palavras do nosso filósofo:

É correto que ser consciente é tanto pensar quanto refletir sobre o próprio pensamento. Mas é falso que esta reflexão não pode ocorrer enquanto o primeiro pensamento ainda está aqui. É porque, como já vimos, a alma é capaz de pensar mais de uma coisa ao mesmo tempo, e de continuar com um pensamento particular que ela tem. Ela tem o poder de refletir sobre seu pensamento quantas vezes quiser, e pode ser consciente do seu pensamento desta maneira. (Conversa com Burman, AT, V, 149).

Então, Descartes esclarece que o ato da consciência consiste em um ato do pensamento dirigido a outro ato do pensamento, tudo isso acontecendo simultaneamente. Sendo importante notar que não basta a vontade (um pensamento) dirigir-se à percepção (outro pensamento), afinal, a consciência é um tipo especial de pensamento: ela é um ato de reflexão, que se dirige a todos os pensamentos e captura-os e, ao fazer isso, leva esses pensamentos a uma razão comum, que nada mais é do que o pensamento [*cogitationis*]. É isso que Descartes explica para Hobbes quando diz que todos os modos do pensamento são unificados pela razão comum de pensamento, percepção ou consciência:

Há também outros atos que nós chamamos "atos do pensamento", tal como entendimento, vontade, imaginação, ter percepções sensoriais, e outros: *todos esses atos estão sobre a razão comum de pensamento ou percepção ou consciência*, e nós chamamos a substância na qual eles são inerentes de "coisa pensante" ou "mente" (AT, VII, 176. Grifo nosso).

---

<sup>204</sup> AT, VII, 160.

<sup>205</sup> Parte I, art. 9, AT, VIII A, 7.

Nesse último texto, onde Descartes responde a Hobbes, também vemos que a consciência é uma percepção. Na verdade, o ato de consciência é a percepção dos atos de pensamento, por exemplo: um ato de vontade (que, por sua vez, consiste em uma ação acrescida à uma percepção de algo qualquer) que é percebido pelo pensamento como sendo seu ato de vontade [de alguma coisa], nada mais é do que consciência. Esse movimento da consciência precisa ser entendido junto da definição da ideia como percepção, afinal, a consciência é uma percepção que captura as percepções que acontecem no intelecto e torna o pensamento conhecedor delas. Se pudéssemos frisar o ato da consciência em um quadro, poderíamos ver que, primeiro, o entendimento percebe X (o ato da ideia), em seguida, há uma vontade do X [percebido] e, ainda mais, há uma ideia que percebe esse ato da vontade de X, logo em seguida, essa última percepção leva toda essa informação ao entendimento, que se entende como o sujeito de tudo isso. Obviamente, esse momento que frisamos não acontece como uma cadeia de eventos, do primeiro ao último, na verdade, tudo isso que foi figurado acontece simultaneamente num único ato do pensamento, afinal, como defende Descartes, “é falso que essa reflexão não pode ocorrer enquanto o primeiro pensamento ainda está aqui” e “a alma é capaz de pensar mais de uma coisa ao mesmo tempo”<sup>206</sup>.

O mais importante aqui é que há uma percepção especial que percebe tudo que se encontra no pensamento e leva tudo isso ao entendimento. Essa percepção especial, nomeada de consciência, é o que torna o entendimento consciente de ser sujeito de todos os seus atos de pensamento, ou seja, é essa consciência que coloca todos os pensamentos sobre a razão comum do entendimento. Com efeito, visto que o ato de consciência é uma percepção que o pensamento tem sobre seus próprios pensamentos e, como vimos, a ideia também é uma percepção, temos duas alternativas para o sistema cartesiano: na primeira hipótese, há dois tipos de percepção, quer dizer, de um lado, a percepção singular que, como vimos, é caracterizada pela “ideia como imagem de coisa”, que é tanto aquela percepção do leão a qual pode acrescentar-se o medo quanto a percepção de ter medo do leão, e, de outro lado, a consciência, uma percepção que é razão comum dos atos de pensamento, pela qual o sujeito é consciente de seus atos (inclusive dos atos de percepção singular), e que é diferente da ideia como imagem de coisa; já na segunda hipótese, há somente uma percepção, que é caracterizada pela ideia como imagem de coisa, um modo do pensamento, a qual compete tanto a percepção singular das coisas, quanto a percepção

---

<sup>206</sup> AT, V, 149.



de tudo que acontece no intelecto. Sendo assim, precisamos saber se essa ideia como percepção é a mesma percepção que o pensamento usa quando é consciente.

Ainda nas *Segundas respostas*, Descartes define que a ideia é “esta forma de cada um de nossos pensamentos *por cuja percepção imediata sou consciente [consciens] desses pensamentos*”<sup>207</sup>. Ora, como já vimos no primeiro capítulo, com “esta forma de cada um de nossos pensamentos”, Descartes refere-se à ideia como forma dos pensamentos, que nada mais é do que um modo do pensamento, que pode ser entendida tanto como ato quanto como faculdade do pensamento<sup>208</sup>. Agora, analisando toda a frase, devemos entender a ideia em três sentidos: (i) a ideia é um modo/forma de cada um dos pensamentos, pois todos os pensamentos precisam acrescentar-se a ela [*“pelo nome ideia entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos”*]; (ii) essa ideia é dotada de uma percepção imediata de todos os pensamentos [*“por cuja percepção imediata”*], pela qual deve ser entendida naquele sentido mais elementar de ideia (de percepção de todos os pensamentos); e, através da percepção da qual a ideia é dotada, (iii) há uma consciência de todos esses pensamentos [*“sou consciente desses pensamentos”*]. Então, de maneira geral e redundante, a frase expressa na *Definição II* pode ser lida da seguinte maneira: a ideia é (i) esta forma de cada um de nossos pensamentos (ii) por cuja percepção imediata desses pensamentos (iii) sou consciente desses pensamentos.

A *Definição II* também pode ser entendida através do conjunto da *Exposição geométrica*. Se a *Definição I* traz o pensamento como “tudo quanto está em nós de tal modo que somos imediatamente conscientes”, a *Definição II* mostra como essa consciência imediata acontece: através da ideia como percepção dos pensamentos. Portanto, a ideia não é somente a percepção que cada pensamento precisa para acrescentar-se, também não é só a percepção em seu sentido mais elementar (de percepção dos próprios pensamentos), mas é a percepção que une todos os pensamentos numa razão comum. É nesse sentido que, respondendo a Hobbes, Descartes diz que usa a palavra ideia para falar da percepção imediata da mente, ou seja, quando se quer algo, é a ideia que percebe que se quer e, ao perceber que se quer, se identifica esse ato de querer como um dos atos do próprio pensamento:

*Eu tomo a palavra ideia para referir ao que é imediatamente percebido pela mente. Por exemplo, quando eu quero algo, ou que estou com medo de algo, eu simultaneamente percebo que quero ou que estou com medo; e por*

---

<sup>207</sup> AT, VII, 160. Grifo nosso.

<sup>208</sup> 1. As ideias são como imagens de coisas.

isso eu conto a volição e o medo entre minhas ideias. (AT, VII, 181. Grifo nosso).

É assim, pois, a ideia é a forma de qualquer tipo de percepção, seja de uma coisa, seja de um pensamento ou seja a percepção que faz o pensamento consciente, toda a percepção é expressa pela ideia. É uma consequência esperada, visto que, quando Descartes tirou o conceito de ideia do corpus conceitual escolástico, daquilo que os escolásticos entendiam pela forma da percepção pertencente à mente divina<sup>209</sup>, não houve alteração no conceito em si. Na verdade, o conceito de ideia como forma da percepção divina apenas foi limitado: enquanto a percepção divina é infinita, a percepção da mente humana é finita. É o que Descartes diz a Hobbes. Vejamos.

Antes de tudo, é preciso dizer: com essa argumentação, Hobbes quer provar que os atributos divinos só são conhecidos através das coisas externas e, por isso, em sua resposta, Descartes já adianta que nenhum atributo de Deus pode derivar das coisas externas<sup>210</sup>. Além disso, Hobbes defende que não é possível conhecer, a partir do intelecto, os atributos de Deus<sup>211</sup>. Em seguida, Descartes mostra como é que se conhece o atributo conhecimento pertencente a Deus, a saber: visto que na substância pensante a ideia é a forma da percepção, então, basta ampliar tal conceito ao infinito e teremos o conhecimento do atributo divino de conhecer.

Eu posso exatamente explicar a ideia que eu tenho do entendimento de Deus; *por "ideia" eu quero dizer tudo que seja a forma de uma dada percepção*. Agora, certamente todos percebem que há coisas que se entende. Desde que todos tenham a forma ou ideia do entendimento, e por estender isso indefinidamente, pode-se formar a ideia do entendimento de Deus. E procedimento similar se aplica aos outros atributos de Deus. (AT, VII, 188. Grifo nosso).

Quando Descartes diz que a ideia é a forma da percepção, em seguida temos duas frases: a primeira, “Agora, certamente todos percebem que há coisas que se entende”, ou seja, se todos percebem coisas, logo, todos têm percepções ou — o que é a mesma coisa — ideias; a segunda, “desde que todos tenham a forma ou ideia do entendimento”, quer dizer, se todos percebem, todos têm a ideia como forma da percepção. E, enfim, partindo da ideia como forma da percepção/entendimento, basta por este conceito de maneira indefinida e chega-se a ao atributo do conhecimento de Deus.

---

<sup>209</sup> *Terceiras objeções e respostas*, AT, VII, 181.

<sup>210</sup> “Nada do que atribuímos a Deus pode ter sido derivado de objetos externos tal como uma cópia é derivada do seu original” AT, VII, 188.

<sup>211</sup> “[...] o que concebemos sobre o nome de Deus não procede de nós, nem é necessário que proceda de outra parte que dos objetos exteriores” AT, VII, 186.

Essa argumentação de Descartes também pode ser entendida através de outro momento das *Respostas às terceiras objeções*, quando o filósofo aponta de onde retirou a palavra “ideia”, a saber: “usei a palavra ‘ideia’ porque ela foi um termo filosófico comumente utilizado para referir-se à forma da percepção pertencente à mente divina”<sup>212</sup>. Ou seja, Descartes retira a palavra “ideia” da forma da percepção divina, aplica o conceito aos limites da mente humana, mas também faz o movimento contrário, ao usar a percepção humana para conceber (em oposição à compreender) o conhecimento pertencente a Deus.

E a percepção não é a única faculdade da substância pensante que, quando ampliada indefinidamente, se assimila a algum atributo divino. Como podemos ver na *Meditação IV*, a faculdade da vontade da substância pensante é tão ampla que há uma semelhança entre ela e a vontade que se encontra em Deus<sup>213</sup>. Obviamente, a intenção aqui não é analisar como Descartes aproxima as faculdades humanas às faculdades divinas, afinal, pode haver implicações nisso. Porém, entender que há aproximações entre o intelecto humano e o divino ajuda a entender o motivo de Descartes definir que a ideia é a forma da percepção: Descartes retira a palavra “ideia” do que os escolásticos chamam de “forma da percepção pertencente à mente divina”, logo, a ideia na mente humana também é a forma da percepção, porém, de uma percepção limitada.

Portanto, a ideia como modo do pensamento, entendida materialmente, é percepção. É a percepção que o entendimento tem dos objetos, percepção essa que os outros modos do pensamento se acrescentam para serem vontade de algo percebido, juízo de algo percebido, etc. Percepção essa que, também, é percepção de tudo que acontece no pensamento. Ao ser percepção de tudo que acontece no pensamento, a ideia também é a maneira pela qual o pensamento (enquanto substância) torna-se consciente de ser sujeito de seus modos de pensamento, mais do que isso, a ideia como percepção é a própria consciência que, por sua vez, é definida como percepção de percepção. Portanto, a ideia é a percepção que acontece no intelecto, não uma simples percepção, mas a percepção em todos os níveis que se pode encontrar no intelecto, ou seja, a ideia é a forma da percepção.

Essa definição da natureza da ideia ajuda a fixar aquele tratamento que demos à ideia no segundo capítulo deste trabalho (*A ideia em seu sentido estrito*), pelo qual defendemos

---

<sup>212</sup> AT, VII, 181.

<sup>213</sup> “Pois, embora seja em Deus incomparavelmente maior do que em mim — quer em razão do conhecimento e da potência que a ela se juntam, quer em razão do objeto, pois estende-se a muito mais coisas” AT, VII, 57.

que, em seu sentido estrito, a ideia é dotada de realidade formal e é distinta da ideia tomada objetivamente. Na medida que o segundo capítulo define a realidade da qual a ideia é formada e, também, o que a ideia não pode ser, este último capítulo aprofunda e define a natureza dessa ideia. Sendo assim, os problemas que enfrentamos aqui são problemas que derivam daquele capítulo e, entre eles, está a crítica feita por Gueroult sobre os momentos em que Descartes define a ideia como consciência. Vejamos.

De acordo com o comentador, em alguns pontos da obra cartesiana, a ideia é tomada psicologicamente, através de um tipo de definição “quid nominis ou empírica”<sup>214</sup>, que faz conhecer o objeto analisando-o de fora<sup>215</sup>, e não através da definição pela essência, que é uma definição a priori. De acordo com o comentador, Descartes propõe essa definição “nas exposições destinadas ao ensinamento”<sup>216</sup>, pois, definir o objeto empiricamente, através de uma enumeração de suas características, facilita o entendimento ao destinatário do texto, e o resultado disso é que o leitor é inserido numa definição empírica e, ao entendê-la, vê-se na necessidade de ligá-la à definição pela essência, ou, nas palavras do comentador:

A definição empírica encontra-se, então, metamorfoseada e aparece como uma verdade necessária, clara e distinta, em resumo, como científica. Há, então, um progresso no conhecimento científico, uma vez que fui do conhecimento da essência àquele de suas propriedades. (2016, p. 798).

Para Gueroult, é completamente errado tomar a definição empírica como a definição pela essência e, inclusive, esse é um erro digno dos “espíritos fracos do cartesianismo”<sup>217</sup>. Por isso, não devemos aceitar, como definição última ou essencial, a *Definição II* das *Exposições geométricas* ou as definições de ideia propostas por Descartes a Hobbes nas *Terceiras objeções e respostas*, afinal, nesses pontos, a ideia realmente é definida como consciência, porém, ela também é definida de maneira empírica, por enumeração de seus modos:

De fato, a ideia é definida como “forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos [...]”. A ideia é, então, apenas o que há de propriamente consciente em todos os modos da consciência, sejam esses modos intelectuais ou não. As ideias são tomadas aqui, psicologicamente, de forma mais exterior [...]. Elas são essa “certa forma de intelecção” que permite às imagens, aos sentidos, às vontades serem relacionadas ao pensamento como modos. Mas a

---

<sup>214</sup> 2016, p. 797. Apêndice nº 2.

<sup>215</sup> “No compêndio geométrico das segundas respostas, a definição da ideia que segue aquele do pensamento confirma o caráter totalmente exterior e nominal dessas definições” Ibidem, p. 799. Grifo nosso.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 798.

<sup>217</sup> Ibidem, p. 800.

essências da consciência como intelecção sendo ainda desconhecida e de forma alguma indicada pela definição precedente do pensamento, nada permite ainda conceber que essas diversas maneiras de pensar são espécies de intelecção” — ainda que a palavra ‘entender’ (*intelligendo*) aparece numa frase. (2016, p. 799).

De fato, ao definir a essência da substância pensante não se pode levar em conta o que há de accidental, ou seja, como modo ou forma do pensamento, a ideia (sendo — ou não — entendida como percepção) não entra na definição essencial da substância pensante. No entanto, independente de qual seja a essência da coisa pensante<sup>218</sup>, é fato que, enquanto existente, ela possui modos e acidentes e, nesse sentido, a substância pensante é concebida como sujeito de seus atos. É por isso que, na *Meditação II*, após se definir como coisa pensante necessariamente existente, nosso filósofo analisa a coisa pensante em sua existência, que é “coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”<sup>219</sup>. Esses modos do pensamento realmente são acidentes, porém, não são nada além da própria substância pensante existindo; é por isso que Descartes também nomeia os modos como “atos do pensamento”. Também é nesse sentido que o “eu sou, eu existo”<sup>220</sup>, que é o ser do pensamento, é seguido da definição do ser como existente: “Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que nega [...]”<sup>221</sup>, ou seja, o ser [“Coisa pensante”] é seguido, necessariamente, pela existência [“A saber, coisa que duvida [...]”].

Sendo assim, existente, a substância pensante tem seus modos do pensamento e, inclusive, pode ser reconhecida como sujeito de seus modos, como podemos ver nas *Segundas e Quartas Respostas*. É por isso que, por vezes, Descartes define a substância como “coisa apta a existir por si”<sup>222</sup>, mas, também a define como coisa existindo, isto é, como coisa que é sujeito de seus modos: substância é “Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe algo que concebemos”<sup>223</sup>; ora, como sujeito de seus atos, a substância é descrita através de seus modos, e, nesse sentido, não se pode negar a necessidade da consciência como

---

<sup>218</sup> Gueroult defende que a essência da substância pensante é ser puramente intelectual (2016, p.69), por outro lado, Raul Landim, opondo-se a essa tese, defende que a natureza da substância pensante é ser consciente (Landim, 1992, p. 50).

<sup>219</sup> AT, VII, 28.

<sup>220</sup> Ibidem, 27.

<sup>221</sup> Ibidem, 28. Essa passagem também é análoga a esta: “*eu, eu sou coisa pensante, isto é, coisa que duvida, que afirma, que nega, que entende [...]*” (AT, VII, 34).

<sup>222</sup> AT, VII, 44. Essa definição é equivalente àquela vista nos *Princípios*: “Por ‘substância’ não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir” (Princípios, parte I, art. 51AT, VIIIA, 24).

<sup>223</sup> AT, VII, 161. *Respostas às segundas objeções*.

a ação que torna o sujeito consciente de seus atos de pensamento<sup>224</sup>. Essas duas maneiras de definir a substância, como “coisa apta a existir por si” e como “sujeito de seus modos” são equiparadas por Descartes nas *Respostas às quartas objeções*: a substância é, estritamente falando, uma coisa completa, isto é, que não depende de nenhuma outra coisa criada para existir, porém, não temos conhecimento imediato da substância, a não ser enquanto ela é dotada de acidentes, pelos quais a reconhecemos como sujeito desses acidentes:

[...] por uma 'coisa completa' eu simplesmente entendo uma substância dotada de formas ou atributos que me permitem reconhecer que ela é uma substância. Não temos conhecimento imediato das substâncias, como já observei em outro lugar. (AT, VII, 222).

Lembrando que, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, quando no quarto conjunto das *Objeções e respostas*, Descartes usa os termos “forma e atributo” para falar dos modos do pensamento.

Nesse sentido, Gueroult até pode ter razão quando diz que a definição da ideia como percepção é uma definição que deriva da enumeração dos modos do pensamento, porém, Gueroult não tem razão quando defende que tal definição da ideia não é essencial e necessária. Pelo contrário, enquanto o pensamento existente, a substância age e seus atos são necessariamente unificados pela consciência que o sujeito tem deles. Inclusive, o próprio Gueroult assume ser complicado definir a substância sem os seus modos. De acordo com ele, apenas provisoriamente, é preciso abstrair os acidentes da substância para, assim, poder defini-la, afinal, apoiado em diversos trechos da letra cartesiana, a substância não é claramente definida sem acidentalidade:

[...] o conceito de substância não pode ser pensado clara e distintamente caso seja abstraído do conceito de acidente, pois o que não tem modos não poderia ser substância. A substancialidade não pode ser sem a acidentalidade, e vice-versa: a relação dos dois termos é, neste caso, específica, necessária e recíproca (2016, p. 66).

Sendo assim, resta-nos entender alguns problemas que ficaram para trás no segundo capítulo deste trabalho, a saber, ao mesmo tempo em que a ideia como imagem de coisa é, estritamente falando, percepção (em todos os níveis de percepção que acontecem no intelecto; inclusive da consciência), em alguns pontos de sua obra Descartes parece atrelar a “ideia como

---

<sup>224</sup> É por isso que essa definição (que é a V) é precedida pela definição de pensamento como “*tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente conscientes*” e pela definição de ideia como “*forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata somos conscientes desses mesmos pensamentos*” (AT, VII, 160).

imagem de coisa” à ideia dotada de realidade objetiva, como se os dois conceitos fossem uma mesma coisa. Vejamos.

Como pode ser visto no *Anexo 2*, de todas as vezes em que Descartes define a ideia dotada de realidade na *Meditação III* da edição latina, só há um em que ele faz isso usando o termo “imagem”, a saber: “pela luz natural percebo claramente que as ideias são em mim como que imagens [*images*], que facilmente podem tornar-se deficitárias da perfeição que está nas coisas de que foram tiradas, mas não podem conter algo maior ou mais perfeito do que essas coisas”<sup>225</sup>. Ora, como vimos, a realidade objetiva é o ser (ou, sinônimo, perfeição) da coisa que está fora do intelecto e que exerce seu ser no intelecto, sendo que esse ser/perfeição deixa de ser formal e passa a ser objetivamente. Ao deixar de ser formal/atual, esse ser torna-se menos perfeito e, também, como pode exercer-se somente no intelecto, o ser objetivo torna-se mais imperfeito ainda<sup>226</sup>. Portanto, não há como negar que, neste ponto de sua obra, Descartes trata sobre a ideia dotada de realidade objetiva “que facilmente podem tornar-se deficitárias da perfeição que está nas coisas de que foram tiradas, mas não podem conter algo maior ou mais perfeito do que essas coisas”.

Ainda assim, é preciso entender essa definição no contexto da ordem das razões. Veja. Na primeira definição de ideia das *Meditações*, vemos que a ideia [como imagem de coisa] é uma entre outras formas do pensamento<sup>227</sup> e, de acordo com a ordem das razões, já neste momento não pode haver uma definição que adequa ideia como forma do pensamento e realidade objetiva, afinal, a realidade objetiva será descoberta somente mais à frente. Porém, depois que a realidade objetiva é apresentada, e de acordo com as teses que aqui defendemos, há dois conceitos distintos, mas que se imbricam: a ideia dotada de realidade objetiva (primeiro conceito) é representada pela operação do intelecto (segundo conceito)<sup>228</sup>, ou, sentido inverso, a ideia como operação do intelecto percebe a ideia dotada de realidade objetiva. Consequentemente, por algumas vezes, em sua obra, Descartes apresenta esses dois conceitos de uma só vez: como a ação do intelecto concebendo um ser objetivo, afinal, ao tratar-se da ideia como percepção, com exceção de quando se trata do sentido mais elementar da ideia (percepção de tudo que está no pensamento) ou da ideia como consciência, a ideia sempre será

---

<sup>225</sup> AT, VII, 42, linhas 11-12.

<sup>226</sup> Beyssade. A dupla imperfeição da ideia segundo Descartes. 1997.

<sup>227</sup> AT, VII, 37.

<sup>228</sup> A ideia pode ser “tomada quer materialmente, pela operação do intelecto [...], quer objetivamente, pela coisa representada por essa operação” AT, VII, 8. Aqui é preciso distinguir o ato de representar da representação. Representar é a ação do intelecto de perceber a representação.

a percepção de um ser objetivo. Por isso, por vezes, quando vemos Descartes tratar da percepção de uma realidade objetiva, não é incomum tratar da ideia [como imagem de coisa] percebendo uma [ideia dotada de] realidade objetiva. Isso não significa, de modo algum, que a ideia como modo/forma/imagem de coisa é um só conceito com a ideia dotada de realidade objetiva. Isso implicaria aceitar que a ideia-modo, cuja realidade é aquela tomada do sujeito da qual é um modo, é uma coisa só com a realidade objetiva, cuja realidade pode ser mais perfeita que o próprio sujeito que a pensa.

Sabendo disso, tanto esse trecho da *Meditação III* quanto outro trecho similar dos *Princípios da filosofia*, seguem essa apresentação da ideia-modo percebendo um ser objetivo ou, o que é a mesma coisa, uma realidade objetiva sendo representada pela ideia-modo. Vejamos. Nos *Princípios*, o conceito de modos do pensamento é apresentado no *Artigo IX*, junto com a definição do pensamento<sup>229</sup>, porém, aí só podemos ver o pensamento como sujeito de seus modos e a necessidade da consciência para tal. A definição estrita de ideia será apresentada no mesmo artigo em que se apresenta a definição da ideia dotada de realidade objetiva, *no artigo XVII*, onde esses dois conceitos são apresentados separadamente e, logo em seguida, são apresentados funcionando em conjunto, como uma ideia-modo concebendo um ser objetivo:

Além disso, ao considerar as ideias que temos em nós, vemos, de fato, que essas, na medida em que são certos modos de pensar, não diferem muito umas das outras, mas são muito diversas na medida em que uma representa uma coisa e outra, outra coisa; e que, quanto mais perfeição objetiva contém em si, tanto mais perfeita deve ser a sua causa. Pois, como é que alguém, tendo em si a ideia de uma máquina muito artificiosa, pode corretamente perguntar qual é, afinal, a causa por que a tem [...]? Pois, *todo o artifício que está contido naquela ideia apenas de maneira objetiva ou como que em imagem deve estar contido em sua causa*, qualquer que ela seja afinal, não apenas de maneira objetiva, ou representativa, mas na coisa mesma formal ou eminentemente, ao menos na [causa] primeira e principal. (AT, VIII A, 11. Grifo nosso).

Ora, como podemos ver, primeiro as ideias são definidas como modos de pensar, não podendo diferir umas das outras, afinal, todas elas têm a mesma realidade, que é a realidade retirada do sujeito da qual são modos de pensar. Por outro lado, enquanto são muito diversas entre si, as ideias representam coisas e, nesse sentido, são dotadas de perfeição objetiva. Portanto, dois conceitos de ideia apresentados separadamente. Logo após apresentar essa divisão, Descartes enfatiza a necessidade de buscar a causa da realidade objetiva através de seu

---

<sup>229</sup> “Pelo termo “pensamento” entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma consciência delas. E assim, não apenas entender, querer, imaginar, mas também sentir é aqui o mesmo que pensar” AT, VIII A,



grau de perfeição e, só então, podemos ver que “todo artifício que está contido naquela ideia apenas de maneira objetiva ou como em imagem deve estar contido em sua causa”. Assim como vimos nas *Meditações III*, nesse trecho é possível entender que Descartes se refere à realidade objetiva representada ou — o que é a mesma coisa — percebida pela ideia como imagem de coisa.

E não é novidade que Descartes trata mais de um conceito de uma única vez nos *Princípios da filosofia*. Como no *Artigo IV*, onde nosso filósofo apresenta, de uma só vez, o argumento para duvidar da qualidade dos sentidos<sup>230</sup>, e o argumento dos senhos, que questiona não só a qualidade dos sentidos, mas a existência deles<sup>231</sup>; sendo que, nas *Meditações*, esses dois argumentos são separados numa ordem. E do *Artigo V*, que utiliza o argumento para questionar as matemáticas<sup>232</sup> e o argumento do Deus enganador<sup>233</sup>, sendo que nas *Meditações* esses argumentos também têm funções diferentes<sup>234</sup>.

Por fim, ainda há um trecho menos polêmico da *Meditação IV*, em que a ideia é apresentada como imagem de coisa. Nessa passagem, Descartes analisa os limites da vontade e conclui que são indefinidos e, devido a imensidão dessa faculdade, nosso filósofo conclui que ela é uma das razões para “haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus”<sup>235</sup>. Porém, desta vez não há mistérios. Descartes passa, basicamente, toda a *Meditação IV*, analisando as faculdades do pensamento, bem como a faculdade de escolher [*facultate cognoscendi*] (que nada mais é do que a faculdade da vontade) e a faculdade de conhecer [*facultate eligendi*] (que nada mais é do que a faculdade de perceber)<sup>236</sup>. Ele basicamente não trata — e, na verdade, nem importa à questão — da “vontade de X” ou da “percepção de X” ou de “X objetivamente no intelecto”.

Sendo assim, a ideia tomada materialmente é operação que percebe a ideia tomada objetivamente e, como percepção das realidades objetivas, os outros modos do pensamento

---

<sup>230</sup> “Primeiro, porque constatamos que os sentidos às vezes erram e é de prudência nunca confiar em demasia naqueles que nos iludiram uma vez sequer” AT, VIII, 6.

<sup>231</sup> “Depois, porque todos os dias, nos sonhos, parece que sentimos ou imaginamos inúmeras coisas que não existem em lugar algum, e nenhum sinal se mostra a quem assim duvida que sirva para distinguir ao certo o sono da vigília” Ibidem.

<sup>232</sup> “Duvidaremos também das demais coisas que tivemos antes como as mais certas, mesmo das demonstrações matemáticas” Ibidem.

<sup>233</sup> “[...] porque ouvimos dizer que existe um Deus, que pode tudo, e por quem fomos criados. Ignoramos, pois, se ele acaso quis criar-nos tais que sempre nos enganamos” Ibidem.

<sup>234</sup> Ver Forlin, Eneias. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. 2004.

<sup>235</sup> AT, VII, 57, linhas 14-15.

<sup>236</sup> AT, VII, 56.

acrescentam-se à ideia. Mas, tomada materialmente, a ideia é mais do que isso, é a percepção que se tem da vontade de alguma coisa, ou, também, é a percepção que se tem de tudo o que acontece no pensamento e, ainda mais, a ideia é a consciência da percepção de tudo o que acontece do pensamento, ou seja, nesse último caso, a ideia é a percepção da percepção, que torna o sujeito pensante consciente de que se é sujeito de seus modos de pensamento. Portanto, a ideia é a percepção que o pensamento tem, em todos os níveis, ou, em outras palavras: a ideia é o modo pelo qual, indefinidamente, a percepção acontece, enfim, a ideia é a forma da percepção.

## Conclusão

Na sua obra *Meditações Metafísicas*, no primeiro momento em que Descartes define explicitamente o conceito “ideia”, temos a icônica frase, “alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia”<sup>237</sup>. Do ponto de vista do contexto dessa frase, ela surge enquanto Descartes analisa os gêneros<sup>238</sup> [*generae*] de pensamentos, e descobre que alguns são como imagens, outros são vontades, etc. Mais revelador ainda é o que segue dessa passagem, a saber: além da ideia-imagem-de-coisa, os outros pensamentos possuem “outras formas”<sup>239</sup>. Ou seja, todos os gêneros do pensamento são classificados, na ontologia cartesiana, como formas do pensamento.

A análise do termo “forma” na letra cartesiana mostra que ele é sinônimo de “modo”, “ato” ou qualquer termo que defina um acidente da substância e que, sendo acidente, não possa ser concebido sem a substância. Portanto, a ideia como imagem de coisa é uma forma ou modo ou ato do pensamento. É certo que, constantemente, o conceito de ideia “como imagem de coisa” é interpretado como sendo essencialmente a cópia da coisa enquanto representada pelo intelecto, porém, raramente se nega que a ideia é um modo do pensamento. Especificamente falando, defendemos que este trecho (AT, VII, 37, linhas 3-4), e todos os outros em que a ideia é definida como forma, mostra que a ideia é apenas uma entre outras formas do pensamento, ou, enfaticamente, um modo, entre outros, do pensamento.

Além disso, tendo em vista a influência que a teoria suareziana tem sobre a teoria das ideias de Descartes, vemos que Suárez também utilizou o termo “imagem” para referir-se à operação de conceber do intelecto. Ora, na medida em que Descartes, por vezes, divide a ideia em ideia tomada materialmente, como operação do intelecto, e ideia tomada objetivamente, como a realidade representada pelo ato do entendimento, temos em Suárez dois conceitos análogos: o conceito formal, que é o ato do entendimento, e o conceito objetivo, que é a coisa que se representa por meio do ato do entendimento. O que nos importa é que Suárez usa o termo

---

<sup>237</sup> AT, VII, 37.

<sup>238</sup> Ibidem, linha 1.

<sup>239</sup> Ibidem, linha 7.

“imagem” para definir o “conceito formal”, que é ato de conceber do entendimento: “esta imagem [imago] é o próprio conceito formal”<sup>240</sup>.

Ao entender o gênero ao qual a ideia pertence, é importante entender qual a realidade que esse gênero de pensamento é dotado, afinal, a realidade é outro conceito definidor da ideia. E a teoria da causalidade demonstra que toda realidade precisa derivar de algum lugar, ou seja, a ideia-imagem retira sua realidade de algum lugar, o qual, como defende Descartes, é o próprio pensamento do qual ela é um modo. Sendo assim, a realidade da ideia é formal e, mais do que isso, ela não pode ser mais perfeita do que a substância da qual ela é um modo, afinal, essa realidade deriva do sujeito e, de acordo com a letra cartesiana, nenhum efeito pode ser mais perfeito do que sua causa.

Todos esses termos que envolvem a ideia, tanto de ser modo ou forma quanto de ser dotada de realidade formal, são reunidos por Descartes em um só termo, de “ideia tomada materialmente”, o qual sempre é utilizado como oposição à “ideia tomada objetivamente”, que é a ideia enquanto representa um objeto que pode — ou não — existir fora do pensamento. A oposição entre ideia tomada materialmente e ideia tomada objetivamente é retomada por Descartes em seu debate com Arnauld. O objetor utiliza as teses cartesianas contra o próprio Descartes: as ideias no intelecto têm uma realidade (tese da realidade objetiva), então significa que elas são alguma coisa, isto é, têm um estatuto positivo de realidade; ao mesmo tempo, existem no intelecto ideias materialmente falsas, que representam o que nada é como se fosse alguma coisa (tese da falsidade material)<sup>241</sup>. Arnauld, então, objeta: como uma ideia dotada de realidade (ideia positiva) pode representar o nada (ideia negativa)? A conclusão deveria ser que a ideia (que necessariamente é positiva) nunca representa o nada (que é negativo), logo, não poderia haver ideias que representam o nada como se fosse alguma coisa<sup>242</sup>.

A resposta de Descartes a essa questão é muito importante para entender o que é a ideia tomada materialmente e como ela opõe-se à ideia tomada objetivamente. De acordo com nosso filósofo, o erro de Arnauld consiste em não distinguir a ideia tomada materialmente da ideia tomada objetivamente, afinal, a falsidade material é uma questão da ideia tomada materialmente, enquanto é um modo/forma do intelecto e cuja realidade é aquela derivada da substância pensante. Como a ideia tomada materialmente é um ato do sujeito, ela não pode ser

---

<sup>240</sup> Disputações metafísicas, segunda disputa, seção I, item 11, grifo nosso, p. 371. Ver, também, oitava disputa, seção I, item 3, p. 78

<sup>241</sup> AT, VII, 206.

<sup>242</sup> Ibidem, 207.

nem verdadeira nem falsa e, por isso, a falsidade que a diz respeito é a falsidade material, que acontece quando essa ideia (que é um modo do pensamento) é tomada como se fosse um objeto no pensamento (contendo uma realidade objetiva):

[...] se as consideramos [as ideias], no entanto, representando uma ou outra coisa, são somente operações do entendimento, então poderíamos em verdade dizer que as tomamos *materialmente*, mas, nesse caso, nada teriam a ver com a verdade ou falsidade dos objetos. (AT, IX, 180; Grifo nosso).

Portanto, todo o caminho traçado até aqui mostrou que a “ideia como imagem de coisa” é uma, entre outras, forma ou modo do pensamento e, ainda mais, que essa ideia é dotada de realidade formal, a qual, como demonstra a teoria da causalidade, deriva da substância pensante da qual a ideia é — novamente — um modo ou forma. Tudo isso é condensado no conceito de “ideia tomada materialmente” que, por sua vez, se distingue da “ideia tomada objetivamente” (ou, sinônimo, ideia dotada de realidade objetiva). Todavia, há aí um problema: se a “ideia-imagem” é a “ideia tomada materialmente”, e esse último termo sempre é apresentado como distinto da “ideia tomada objetivamente”, o que dizer dos momentos em que Descartes define a “ideia como imagem de coisa” como uma ideia dotada de realidade objetiva?

Realmente esse é um problema importante para este trabalho, porém, ele é muito mais enfático na tradução francesa do que na edição latina. Vejamos. Analisando somente a edição latina, e seguindo a ordem das razões, podemos entender a apresentação da teoria das ideias em três pontos. No primeiro, Descartes define a ideia em seu gênero, como uma forma do pensamento<sup>243</sup>; e, ainda nesse momento, já é possível definir a realidade dessa ideia, a qual, sendo um modo do pensamento, tem uma realidade formal<sup>244</sup>. Só depois, no segundo ponto, Descartes constata que há realidades objetivas no intelecto: “E, por mais imperfeito que seja esse modo de ser pelo qual a coisa, mediante ideia, é objetivamente no intelecto, é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada”<sup>245</sup>. Essa ordem de razões inicia-se na ideia como modo/ato do pensamento e chega na ideia como realidade objetiva, é só assim que, nas *Meditações*, Descartes constata a ideia tomada materialmente e tomada objetivamente. Só nessa ordem de razões podemos entender, então, o terceiro ponto, onde Descartes pode apresentar os dois conceitos de ideia enquanto um implica o outro: a ideia como ato percebendo a ideia dotada

---

<sup>243</sup> AT, VII, 37.

<sup>244</sup> “Pois é seguro que, se considero as próprias ideias como certos modos de meu pensamento somente, e não as refiro a outra coisa, elas apenas poderão ensejar-me alguma matéria de erro”  
Ibidem, linhas 25-27.

<sup>245</sup> AT, VII, 41.

de realidade, e a ideia dotada de realidade percebida pela ideia como ato do entendimento, ou, nas palavras de Descartes: “De sorte que, pela luz natural, percebo claramente que as ideias são em mim como que *imagens*, que facilmente podem tornar-se deficitárias da perfeição que está nas coisas de que foram tiradas”<sup>246</sup>. Ora, apesar de não ser tão claro, nesse último ponto, a ideia só pode ser apresentada como “*imagens* que são deficitárias da perfeição que estão nas coisas das quais foram tiradas” pois, antes, Descartes definiu, separadamente, a ideia em seu sentido material e, depois, em seu sentido objetivo, afinal, esse segundo depende do primeiro.

Porém, essa ordem não aparece exatamente assim na tradução francesa. Vejamos os pontos equivalentes da tradução. No primeiro ponto, a ideia é definida como imagem de coisa, sem mistérios, todavia, já no segundo ponto, onde haveria uma definição específica da ideia dotada de realidade de coisa, temos a seguinte tradução: “Mas, considerando-as como *imagens* dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si”<sup>247</sup>. Essa passagem deveria traduzir as ideias sendo definidas somente como coisa representada, porém, a tradução francesa não respeitou a ordem das razões<sup>248</sup>.

Ainda assim, passado o primeiro ponto, onde a ideia-imagem é definida estritamente como forma/modo, e, passando o segundo ponto, onde a ideia é definida como coisa no intelecto, não é porque Descartes chega ao terceiro ponto, onde é possível apresentar os dois conceitos como imbricados, que a ideia não volta a ser apresentada somente como coisas no intelecto. Vejamos. Ainda mais a frente (no que seria o quarto ponto da ordem das razões), temos o seguinte: “E, porque não pode haver ideias que não sejam ideias de coisas”<sup>249</sup>. Quer dizer, a ideia em seu sentido objetivo, sem estar imbricada com a ideia-imagem. Porém, a tradução francesa ainda não respeita esse quarto ponto, onde a edição latina respeita a independência dos conceitos, como podemos ver na passagem equivalente: “Sendo as ideias como que *imagens*, não pode haver nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa”<sup>250</sup>.

A necessidade da divisão dos conceitos feita por Descartes fica ainda mais clara quando a pensamos através de sua entrevista com Burman. O entrevistador questiona Descartes sobre a ideia de nada e provoca que esta não tem uma realidade, quer dizer, não é uma ideia de

---

<sup>246</sup> AT, VII, p.42, linhas 11 e 12.

<sup>247</sup> AT, X, 31. Grifo nosso.

<sup>248</sup> Ver Anexo 2.

<sup>249</sup> AT, VII, p.44, linha 4.

<sup>250</sup> AT, X, 34. Grifo nosso.

coisa<sup>251</sup>. Assim, análogo à questão de Arnauld, Burman quer saber de Descartes como as ideias que estão no intelecto podem representar um nada, visto que toda ideia no intelecto tem uma realidade objetiva. A essa questão, tal como a resposta dada a Arnauld, Descartes responde: quando se fala da ideia que não representa alguma coisa, isto é, da falsidade material que representa o nada como se fosse alguma coisa, é preciso entender que se entra no campo das ideias em seu sentido mais estrito:

Essa ideia é puramente negativa e dificilmente pode ser chamada de ideia. Nesta passagem, o autor está tomando a palavra 'ideia' em seu sentido estrito e estreito. Também temos ideias de noções comuns, que não são, estritamente falando, ideias de coisas. Mas este é um uso bastante extenso da palavra 'ideia'. (Conversa com Burman, AT, V, 153).

Ora, assim como na resposta a Arnauld, a ideia de nada (falsidade material) está no campo das ideias tomadas materialmente, ou, como apontou Descartes, no campo da ideia em seu sentido “estrito e estreito”.

Logo, todo erro de Arnauld, e de outros objetores que não entendem a falsidade material, consiste em não entender que Descartes utiliza uma só palavra (“ideia”) para falar de dois conceitos diferentes: ideia enquanto ato/modo/forma do entendimento, e ideia enquanto coisa representada e dotada de realidade objetiva. Ainda assim, é preciso analisar o conceito de ideia tomado objetivamente, afinal, o caminho até aqui percorrido, onde a ideia tomada materialmente é distinta da ideia tomada objetivamente, cria a necessidade desse último conceito assumir uma independência em relação à ideia tomada materialmente.

Dos diversos momentos em que Descartes apresenta sua tese da ideia tomada objetivamente, o primeiro conjunto das *Objeções e respostas* é o mais detalhado. Lá, Descartes apresenta a realidade objetiva como um ser que está no intelecto “na maneira pela qual os objetos normalmente estão nele”<sup>252</sup> e, também, sempre em oposição a seu objeto, apresenta quatro características que delimitam o que o ser objetivo é e o que não pode ser.

A primeira característica diz respeito à realidade do ser objetivo. Para Caterus, o ser objetivo é o nome que se dá para o “ato do entendimento que cumpre a forma de um objeto”<sup>253</sup>, ou seja, a realidade do ser objetivo é, no máximo, a mesma realidade do pensamento e, analisado isoladamente, é um conceito vazio de realidade. Por outro lado, para Descartes, o ser objetivo é uma realidade que, ainda que menos perfeita que a realidade que está fora do pensamento,

---

<sup>251</sup> “[...] temos uma ideia de nada, e esta não é uma ideia de coisa” AT, V, 153.

<sup>252</sup> AT, VII, 102.

<sup>253</sup> AT, IX, 74.

não se pode dizer que o ser objetivo é um puro nada<sup>254</sup>, ou seja, é alguma coisa. Além do mais, essa característica também se encontra explicitamente na *Meditação III*<sup>255</sup>.

A segunda característica do ser objetivo diz respeito ao local onde seu ser é exercido. Para Caterus, o ser objetivo é o nome dado às coisas que estão fora do intelecto na medida em que são percebidas, portanto, é uma denominação extrínseca e refere-se a algo fora do intelecto<sup>256</sup>. Por outro lado, para Descartes, o ser objetivo é uma denominação intrínseca, ou seja, é o nome dado a uma coisa que está no intelecto (*esse in intellectu*) e que “nunca está fora do intelecto”<sup>257</sup>. E essa característica também é expressa explicitamente tanto na *Meditação III*<sup>258</sup> quanto nas *Respostas às segundas objeções*<sup>259</sup>.

A terceira característica do ser objetivo diz respeito à relação entre realidade objetiva e causalidade. Para Caterus, o ser objetivo não pode ser causado, afinal, a causalidade transmite realidade e o ser objetivo não tem realidade, logo, não pode ser causado<sup>260</sup>. Porém, para Descartes, visto que o ser objetivo não é um nada ou, deve-se dizer, é alguma coisa, ele é sim causado<sup>261</sup>. E essa característica pode ser vista explicitamente tanto nas *Meditações*<sup>262</sup>, quanto nas *Respostas às segundas objeções*<sup>263</sup>.

Enfim, a quarta característica diz respeito à independência que o ser objetivo tem em relação ao pensamento que o pensa. Para Caterus, o ser objetivo é o próprio ato do entendimento cumprindo a forma do objeto que está fora do intelecto. Todavia, para Descartes, o ser objetivo tem como causa a própria coisa a qual ele se refere e, nesse sentido, não depende do pensamento que o pensa. Obviamente, o ser objetivo guarda uma certa dependência em relação ao pensamento, pois ele precisa ser pensado, mas isso não pode definir o grau de realidade de sua representação, ou, como se pode ver na *Meditação III*: a essência da realidade objetiva “não foi inventada por mim e nem depende da minha mente”<sup>264</sup>.

---

<sup>254</sup> AT, VII, 102.

<sup>255</sup> AT, VII, 41.

<sup>256</sup> AT, IX, 74.

<sup>257</sup> AT, VII, 102.

<sup>258</sup> “é objetivamente no intelecto” [res est objective in intellectu] AT, VII, 41, linhas 27-28.

<sup>259</sup> “na medida em que tal entidade está na ideia” [est in idea] AT, VII, 161, linhas 5-6.

<sup>260</sup> AT, VII, 92-3.

<sup>261</sup> AT, VII, 103.

<sup>262</sup> “[...] não é só claramente verdadeiro para os efeitos cuja realidade é aquela atual e formal, mas também para as ideias em que só se considera a realidade objetiva” Ibidem, 40-41. Grifo nosso.

<sup>263</sup> Ibidem, 165.

<sup>264</sup> AT, VII, 64.



É interessante notar o motivo que gera a necessidade de, no primeiro conjunto de *Objecções e respostas*, Descartes detalhar tanto sua teoria da realidade objetiva das ideias. A teoria que Caterus (seu objetor) utiliza para questionar Descartes, em diversos pontos, mais se aproxima do que se distânciava da teoria do próprio Descartes. Então, Caterus e Descartes concordam que as coisas fora do intelecto são dotadas de realidade formal e atual, ao mesmo tempo, os dois também concordam que o pensamento é afetado pelas coisas que estão fora do entendimento: de acordo com Caterus, “o ato do entendimento cumpre a forma de um objeto”<sup>265</sup> e, de acordo com Descartes, “a operação de meu entendimento cumpre a forma desse objeto”<sup>266</sup>. Porém, a grande diferença entre os dois filósofos está no fato de que, para Caterus, quando o ato do entendimento cumpre a forma de um objeto, temos diante de nós a coisa sendo objetivamente no intelecto, ou seja, a própria realidade objetiva é exatamente o ato do entendimento cumprindo a forma do objeto que está fora do intelecto; por isso que Caterus defende que “ser objetivo” é uma mera denominação. Porém, para Descartes, o ato do entendimento que cumpre a forma do objeto é meramente o ato da percepção, ao passo que o ser objetivo “simplesmente significa ser no intelecto na maneira pela qual os objetos normalmente estão nele”<sup>267</sup>, sendo que esse modo de ser, apesar de menos perfeito, é alguma coisa, quer dizer, não é mera denominação, mas é uma coisa propriamente dita.

As teses que negam um valor ontológico ao ser objetivo de Descartes precisam enfrentar todos esses problemas que Caterus comete. Por outro lado, para defender que o ser objetivo tem um valor ontológico, é preciso sustentar essas definições de Descartes dentro de um panorama maior, que é o seu sistema ontológico. Afinal, na ontologia cartesiana existem somente duas substâncias finitas (pensante e extensa) e seus respectivos modos e uma substância infinita que, por ser sumamente perfeita, não tem modos (visto que modos são acidentes).

Ainda discordando de Caterus, Descartes defende que a realidade em si não é sinônimo de realidade atual, na verdade, realidade é uma participação no ser ou — sinônimo — perfeição, e só por isso a realidade objetiva pode receber ser e perfeição da realidade atual. Mas, então, o ser objetivo é uma substância ou um modo de substância? Na verdade, como o próprio Descartes afirma em todas as duas definições de realidade objetiva, o ser objetivo é um modo de ser de uma substância ou até de um modo. Ou seja, todas as coisas que existem têm um ser

---

<sup>265</sup> AT, IX, 74.

<sup>266</sup> AT, IX, 81.

<sup>267</sup> AT, VII, 102.

atual e essas coisas podem exercer suas realidades no intelecto, só que, no intelecto, deixam de ser atuais e passam a ser objetivas.

Na realidade atual, ser e existência são uma única coisa, porém, quando uma coisa exerce seu ser objetivamente no intelecto, ela perde sua existência característica. Isso só é possível devido à distinção de razão, não uma distinção de razão fingida, que opera o que quiser através da razão, ao contrário, a distinção que acontece entre a coisa e sua existência é feita através da razão raciocinada que, por sua vez, é completamente baseada na realidade:

Mas para evitar a confusão, no artigo 60 da primeira parte dos meus *Princípios da Filosofia*, onde eu discuto isso explicitamente, chamo-a definição de razão (a saber, de razão raciocinada [rationis Ratiocinatae]); e porque não reconheço nenhuma de razão raciocinante [rationis Ratiocinantis], isto é, que não tem fundamento nas coisas (e de fato não podemos pensar algo sem fundamento) (AT, IV, 349).

A dificuldade de entender que o valor ontológico do ser objetivo que, como o próprio Descartes defendeu, leva ao problema de “não distinguimos suficientemente as coisas existindo fora do nosso pensamento e as ideias de coisas, que estão em nosso pensamento”<sup>268</sup> apoia-se em dois pontos. O primeiro diz respeito a não aceitar que a realidade objetiva é uma realidade tão válida quanto a realidade atual, a única diferença entre realidade objetiva e atual diz respeito à existência, que uma tem e a outra não, mas as duas têm ser e perfeição; com duas ressalvas: primeiro, por não ter existência, o ser/perfeição da realidade objetiva nunca será maior do que o ser/realidade objetiva e, em segundo (mas, de certa maneira, derivado do primeiro), o ser objetivo não pode ser a causa de um ser formal/atual). Ao não aceitar que a realidade objetiva é tão autêntica quanto a realidade formal/atual, também não se pode aceitar que os entes objetivos, que são os objetos das ciências matemáticas, são tão — ou mais — válidos do que entes formais/atuais, que são objetos da física. Porém, como Descartes defende:

[...] todas as demonstrações dos matemáticos lidam com entidades e objetos verdadeiros, e o objeto completo e inteiro da matemática e tudo com o que ela lida é uma entidade verdadeira e real. Esse objeto tem uma natureza real e verdadeira, tanto quanto os objetos da própria física. A única diferença é que as considerações da física não são apenas entidades verdadeiras e reais, mas também algo especificamente e atualmente existentes. (AT, V, 160).

A segunda dificuldade de entender a validade ontológica da realidade objetiva diz respeito ao próprio conceito de distinção raciocinada. Afinal, por ser uma distinção de razão, o

---

<sup>268</sup> AT, IV, 350, *Descartes a um desconhecido, 1645 ou 1646*.

caminho que parece mais comum é o de definir o produto desta distinção como um ser fictício, produzido artificialmente pela razão. Porém, a distinção de razão racionada é uma regra mais da realidade [como um todo] do que da razão, a questão é que a distinção de razão racionada acontece somente na razão, mas, ainda assim, é uma distinção completamente baseada na realidade.

Portanto, resumidamente, o ser objetivo da ideia é um modo pelo qual as coisas que estão fora do intelecto (tal como Deus) exercem seu ser no intelecto, porém, não mais através de uma realidade formal/atual, mas sim através de uma realidade objetiva que, por sua vez, tem um valor ontológico, quer dizer, é alguma coisa, e é alguma coisa que está no intelecto, mas que não foi causada por ele e, também, não depende da realidade do pensamento para ter tal ou tal realidade, quer dizer, depende do pensamento para ser pensada mas independe do pensamento no que diz respeito à sua essência.

Todavia, ainda assim, mesmo sabendo que a ideia é uma palavra utilizada para definir dois conceitos diferentes, um que é uma operação, modo ou forma do pensamento, outro que é uma coisa no pensamento dotada de realidade, há uma última característica que a palavra ideia envolve e que pode abarcar tudo que já falamos sobre a ideia, a saber, a ideia como a forma da percepção.

Já nas *Meditações*, a ideia é apresentada como um modo/forma privilegiado, afinal, é à ideia que todos os outros modos do pensamento precisam acrescentar-se para acontecerem. Sendo assim, a vontade ou o juízo precisam acrescentar-se à ideia para ser vontade ou juízo de alguma coisa<sup>269</sup>. Esse privilégio da ideia é explicado pelo fato da ideia, enquanto modo, ser a percepção que o pensamento tem das coisas. Esse fato fica bastante claro nas *Paixões da alma*, onde a percepção é apresentada como a matéria necessária dos outros poderes da mente. Portanto, só é possível ter vontade, duvidar, negar, etc algo percebido e, por isso, todos os modos acrescentam-se à ideia como percepção.

Além dessa relação entre os modos do pensamento, onde a ideia é privilegiada, há uma outra relação em que a ideia assume uma função ainda mais elementar, a saber, a ideia como percepção de tudo o que está no pensamento. De acordo com nosso filósofo, não temos ideia somente das coisas, mas temos uma ideia/percepção de tudo o que se encontra no pensamento. Nesse sentido, a ideia como percepção encontra-se, de uma só vez, em dois pontos

---

<sup>269</sup> AT, IX, 29.

da cadeia de acontecimento do pensamento. Veja. O pensamento tem “ideia de X”, sobre a ideia de X acrescenta-se outro modo da coisa pensante, como a vontade, por exemplo, e assim surge a “vontade de X” e, por último, o pensamento tem uma ideia de que se tem uma “vontade de X”. Sendo que tudo isso acontece de uma só vez.

O ponto alto da análise da ideia como a percepção do intelecto encontra-se na possível relação desse conceito com um outro: a consciência. A consciência é definida por Descartes como o ato do pensamento que se dirige ao ato do pensamento<sup>270</sup>. Mas não basta uma vontade se dirigir à percepção de alguma coisa, esse ato seria definido, simplesmente, como “ideia de X”, nesse caso, a consciência seria o “pensar na vontade de X”. Mais do que isso, ao analisar o pensamento enquanto sendo consciente, entendemos que a consciência não é simplesmente um ato do pensamento que se dirige a outro pensamento, na verdade, a consciência é o que torna o pensamento conhecedor de seus atos e, principalmente, de ser o sujeito de seus atos de pensamento<sup>271</sup>.

Inclusive, nas *Respostas às segundas objeções*, logo após a definição do pensamento como “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente consciente deles”<sup>272</sup>, temos uma definição esclarecedora, da ideia como “esta forma de cada um de nossos pensamentos *por cuja percepção imediata sou consciente [conscius] desses pensamentos*”<sup>273</sup>. Veja. A ideia como “esta forma”, como já vimos, é um modo do pensamento, e, nesse caso, é pela percepção da qual a ideia (como forma do pensamento) é dotada [“por cuja percepção imediata”] que se é consciente de todos os pensamento [“sou consciente desses pensamentos”]. Portanto, a ideia é apresentada como a forma [ou modo] pelo qual o pensamento é consciente de seus pensamentos.

Os pressupostos desse caráter da ideia, de ser a forma pelo qual o pensamento percebe (em todos os níveis de percepção), é explicado por Descartes em seu debate com Hobbes. Primeiro, o objetor questiona de onde Descartes retirou a palavra “ideia”, e o nosso filósofo explica: “usei a palavra ‘ideia’ porque ela foi um termo filosófico comumente utilizado para referir-se à forma da percepção pertencente à mente divina”<sup>274</sup>. Mais à frente, ainda contra Hobbes, Descartes precisa explicar, então, como é capaz de conhecer o atributo do

---

<sup>270</sup> “É correto que ser consciente é tanto pensar quanto refletir sobre o próprio pensamento” *Conversa com Burman*, AT, V, 149.

<sup>271</sup> AT, VII, 160. Parte I, art. 9, AT, VIIIA, 7.

<sup>272</sup> AT, VII, 160.

<sup>273</sup> AT, VII, 160. Grifo nosso.

<sup>274</sup> AT, VII, 181.

conhecimento pertencente a Deus, e o pensador responde que, assim como a ideia é a forma da percepção pertencente à Deus, a ideia também é a forma da percepção humana, e que a diferença entre essas duas é que a percepção de Deus é infinita e a humana é finita:

Eu posso exatamente explicar a ideia que eu tenho do entendimento de Deus; *por "ideia" eu quero dizer tudo que seja a forma de uma dada percepção*. Agora, certamente todos percebem que há coisas que se entende. Desde que todos tenham a forma ou ideia do entendimento, e por estender isso indefinidamente, pode-se formar a ideia do entendimento de Deus. E procedimento similar se aplica aos outros atributos de Deus. (AT, VII, 188. Grifo nosso).

É certo, como vimos até aqui, que há uma só palavra para definir dois conceitos diferentes, ideia tomada materialmente e ideia tomada objetivamente, porém, essa função da ideia tomada materialmente, de ser a forma da percepção, ajuda a entender esses dois conceitos de uma vez só. Veja. Enquanto o ser objetivo no intelecto é uma coisa percebida pela ideia-percepção, estamos olhando a face mais simples da ideia como percepção, que é a percepção de um objeto. Porém, ao passo que a ideia em seu sentido objetivo sempre é uma ideia de coisa, a ideia tomada materialmente nem sempre é uma ideia/percepção de coisa, afinal, como forma da percepção, ela também é percepção de tudo que está no intelecto e, principalmente, é consciência. Como consciência, a ideia é um ato de percepção geral, que leva tudo ao pensamento e, nesse sentido específico, a ideia-consciência leva tanto os atos do pensamento (como a vontade e a própria ideia) quanto às ideias-seres-objetivos para o pensamento (substância).

Inclusive, esse sentido da ideia, de forma da percepção, se encaixa nas teses dos comentadores aqui analisados. Ao buscarem a definição mais geral da ideia, tanto Eneias Forlin quanto Ethel Rocha, encontram a ideia enquanto abarca todos os pensamentos e leva-os à substância pensante, porém, ao fazer isso sem especificar que esta é uma face da ideia enquanto percepção, confunde-se a ideia-forma-da-percepção com a ideia-ser-objetivo. É exatamente isso que acontece quando Eneias Forlin defende que, ao definir a palavra ideia, Descartes a utiliza “para descrever o processo de cognição humana”, processo este que, precisamente, “constitui como um terceiro termo situado entre o intelecto e o objeto propriamente dito”<sup>275</sup>; aqui, o comentador descreve perfeitamente a atividade da ideia enquanto forma da percepção, que percebe tudo que acontece no intelecto (inclusive os seres objetivos percebidos); o problema estaria, somente, em confundir essa definição da ideia como forma da percepção com

---

<sup>275</sup> Forlin, 2005, p. 270.

a definição da ideia dotada de realidade objetiva. O mesmo acontece com a tese da Ethel Rocha, ao defender que “não é possível conceber que a realidade formal da ideia (isto é, o ato de representar) se dirige à realidade objetiva (o conteúdo representado) como se fosse uma outra realidade na mente”<sup>276</sup>; aqui, se fosse somente uma descrição da função da ideia enquanto a percepção (ato do intelecto) que se dirige à percepção do objeto (ato do intelecto), não haveria nenhum problema, pois a realidade formal não estaria se dirigindo para algo distinto de si.

Portanto, enfim, entre as formas ou — sinônimo — modos de pensamento, a ideia é a única que é “como imagem de coisa”. Essa mesma ideia tem a mesma realidade do sujeito da qual é forma ou modo e, por isso, não pode ser mais perfeito do que o sujeito da qual é apenas um modo. Por outro lado, há a ideia dotada de realidade objetiva, que pode ser mais perfeita do que o sujeito que a pensa e, de maneira geral, deve ser entendida por quatro características: (i) ela não é um nada, isto é, tem uma realidade, (ii) essa realidade encontra-se intra sujeito e não fora do sujeito, (iii) sendo realidade, necessariamente tem uma causa e, por último (iv) essa causa não é o próprio pensamento que a pensa (com exceção da cogito, que tem como causa o próprio pensamento). Por último, em sua natureza mais geral, a ideia-imagem é a forma ou modo pelo qual a substância pensante percebe, em todos os níveis de percepção, quais sejam: percepção do ser objetivo, a qual os outros modos acrescentam-se, percepção de tudo o que acontece no pensamento e, principalmente, percepção pela qual o pensamento (substância) torna-se consciente dos seus pensamentos.

---

<sup>276</sup> Rocha, 1997, p. 210.

## Bibliografia

### Edições da obra de Descartes:

Adam, Charles; Tannery, Paul. Oeuvres de Descartes. Paris: Vrin, 1975. 11 v.

Almeida, Guido Antônio (cord.). Principia Philosophiae de R. Descartes, artigos 1-24. Analytica, vol. 2, nº 1, 1997.

Almeida, Guido Antônio (cord.). Principia Philosophiae de R. Descartes, artigos 25-50. Analytica, vol. 3, nº 2, 1998.

Almeida, Guido Antônio (cord.). Principia Philosophiae de R. Descartes, artigos 51-76; II, 1-4. Analytica, vol. 5, nº 1-2, 2000.

Cottingham, J.; Stoothoff, R.; Murdoch, D.; Kenny, A. The Philosophical Writings of Descartes. Cambridge: Cambridge University Press, 1985-91. v1, v2 and v3.

Descartes, René. Regras para a orientação do espírito. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012,

\_\_\_\_\_. Meditações sobre a filosofia primeira. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

Guinsburg Jr.; Bento Prato. Descartes. Clo. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

### Outras obras (citadas e consultadas):

Beysade, Michelle. A dupla imperfeição da ideia segundo Descartes. Tradução de Marcos André Gleizer. Rio de Janeiro: Analytica, v. 2, nº 2, 1997.

Boyle, Deborah A. Descartes on innate ideas. Martin: Continuum Studies in Philosophy, 2009.

Brown, Deborah. Objective being in descartes: that which we know or that by which we know? Em Representation and objects of thought in medieval philosophy. Organizado por Henrik Lagerlund. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007.

Chappell, Vere. The Theory of Ideas. Essays on Descartes' Meditations, editado por Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley: University of California Press, 1986, p. 177-198.

Chauí, Marilena. A nervura do Real. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

Costa, Michael J. What cartesian ideas are not. Baltimore: Journal of the History of Philosophy, v. 21, nº 4, 1983, p. 537-549.

Cronin, Timothy J. Objective Being in Descartes and in Suarez. Roma: Gregorian University Press, 1966.

Forlín, Eneias. O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito. São Paulo: Humanitas, 2004.

\_\_\_\_\_. A teoria cartesiana da verdade. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/Fapesp, 2005.

\_\_\_\_\_. Idealismo formal x idealismo material: a refutação kantiana do idealismo cartesiano. São Paulo: Discurso, n. 38, 2008.

Garber, Daniel. Descartes against the materialists: how Descartes' confrontation with materialism shaped his metaphysics. In *Descartes' Meditations: a critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2012.

Gaukroger, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, Contra Ponto, 1999.

Gilson, Étienne. *Index scolastico-cartésien*. New York: Burt Franklin Reprint, 1912.

\_\_\_\_\_. O ser e a essência. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira e outros. São Paulo: Paulus, 2016.

Gueroult, Martial. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução coordenada por Érico Andrade. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

Hoffman, Paul. *Descartes's Theory of Distinction*. California: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 64, nº 1, 2002.

Kaufman, Dan. *Descartes on the objective reality of materially false ideas*. California: *Pacific Philosophical Quarterly*, v.81, 2000 p. 385–408.

Kenny, Anthony. *Descartes on ideas*. Em *Descartes: a collection of critical essays*, Ed. Willis Doney, Melbourne: Palgrave Macmillan, 1967

Landim Filho, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas "Meditações" de Descartes*. Belo Horizonte: *Kriterion*, v. 55, nº 130, 2014.

\_\_\_\_\_. *Descartes: ideia e representação. Um caso enigmático: as ideias materialmente falsas*. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 20 nº 1, 2016.

\_\_\_\_\_. *Percepção Sensível em Descartes*. Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 23, nº2, 2019, p. 1-28.

Mori, Gianluca. *Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate*. *Journal of the History of Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, v. 50, nº 2, 2012.

Rocha, Ethel Menezes. *O conceito de realidade objetiva na terceira meditação*. Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 2, n. 2, 1997.

\_\_\_\_\_. *Teoria das ideias no sistema cartesiano*. Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 6, n. 2, 2001-2002.



\_\_\_\_\_. Ideias dos sentidos segundo Descartes. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 19, n. 1, 2009.

\_\_\_\_\_. Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes. Curitiba: Kotter Editora, 2016.

Suárez, Francisco. Disputaciones metafísicas. Tradução e organização de Sérgio R. Romeo, Salvador C. Sánchez e Antonio P. Zanón. Madrid: Editora Gredos, 1966. 7v.

Wells, Norman J. Objective reality of ideas in Descartes, Caterus, and Suárez. *Journal of the history of philosophy*, v. 28, n. 1, 1990.

\_\_\_\_\_. Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez. *Journal of the History of Philosophy*, v. 22, nº 1, 1984, p. 25-50.

Wilson, Margaret. Descartes. New York: Routledge & Kegan Paul, 1978.



## Anexo 1

Conceito	Meditação III	Segundas respostas	Quartas respostas	Princípios
<b>Forma</b>	Alguns desses pensamentos são como imagens de coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia [...]. Outros [pensamentos], em verdade, possuem, além disso, certas outras <i>formas</i> (AT, VII, 37)	Pelo nome de ideia, entendo esta <i>forma</i> de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos (AT, VII, 160)	entendimento, vontade, dúvida, etc, são <i>formas</i> pelas quais eu reconheço a substância que é chamada mente (AT, VII, 223)	
<b>Modo</b>	É seguro que, se considero as próprias ideias como certos <i>modos</i> de meu pensamento, e não as refiro a outra coisa, elas apenas poderão ensejar-me alguma matéria de erro (AT, VII, 37)			Todos os modos de pensar que experimentamos em nós podem ser referidos a dois modos genéricos, dos quais um é a percepção ou a operação do entendimento, e o outro, a volição ou a operação da vontade (AT, VIIIA, 17, art. 32)
<b>Atributo</b>			Apenas percebemos certas formas ou <i>atributos</i> que devem ser inerentes a algo caso eles existam (AT, VII, 222)	E aqui, de fato, entendo por modos, exatamente o mesmo que entendi alhures por <i>atributos</i> , ou qualidades (AT, VIIIA, 26, art. 56)

## Anexo 2

<b>Realidade formal</b>	Realidade da coisa existindo fora do pensamento	“[...] a ideia do sol é o sol mesmo que existo no entendimento, não <i>formalmente, como existe no céu</i> ” AT, VII, 102.
<b>Causa Formal</b>	causa que tem em si as mesmas coisas que estarão contidas em seu efeito	“a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si <i>formalmente</i> ” AT, VII, 32.
<b>Ideia tomada materialmente</b>	Ideia como um ato do pensamento e que é dotada da mesma realidade que o sujeito	“[a ideia] pode ser tomada quer materialmente, pela operação do intelecto, e, neste sentido, não pode ser dita mais perfeita do que eu” AT, VII, 8.
<b>Ideia tomada formalmente</b>	Definição específica das 4 <sup>a</sup> Resp. Significa ideia enquanto representa coisas. É o equivalente à ideia tomada objetivamente	“[...] todas as vezes que as consideramos como representando alguma coisa, não são tomadas materialmente, mas <i>formalmente</i> ” AT, VII, 180.
<b>Ideia tomada objetivamente</b>	Ideia enquanto coisa representada e que pode ser mais perfeita que o sujeito que a representa	“[...] a palavra ideia [...] pode ser tomada [...] objetivamente, pela coisa representada [...], e essa coisa, mesmo que eu não a suponha existir fora do intelecto, pode ser, no entanto, mais perfeita do que eu, em razão de sua essência” AT, VII, 8.
<b>Falsidade material</b>	Falsidade das ideias que representam o anda como se fosse alguma coisa	“[...] há, porém, nas ideias, uma certa outra falsidade material, quando elas representam uma não-coisa como se coisa fosse” AT, VII, 43
<b>Falsidade formal</b>	Falsidade propriamente dita que diz respeito aos juízos	““Embora a falsidade propriamente dita ou falsidade formal encontra-se senão nos juízos, conforme fiz notar anteriormente, é seguro que há, porém, nas ideias, uma certa outra falsidade material” AT, VII, 43.

### Anexo 3

Latim	Francês
“E, porque não pode haver ideias que não sejam ideias de coisas” AT, VII, p.44, linha 4	“Sendo as ideias como que <i>imagens</i> , não pode haver nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa” AT, IX, 34
“Na medida, porém, em que uma ideia representa uma coisa, outra, outra coisa, é patente que são muito diversas umas das outras” AT, VII, 40, linhas 10 e 11	“Mas, considerando-as como <i>imagens</i> dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si” AT, IX, 31
“De sorte que pela luz natural percebo claramente que as ideias são em mim como que <i>imagens</i> , que facilmente podem tornar-se deficitárias da perfeição que está nas coisas de que foram tiradas” AT, VII, p.42, linhas 11 e 12	“De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas” AT, IX, 33

## Anexo 4

<b>Arnauld</b>	<b>Burman</b>
<p>“Se o frio é uma ausência, ele não pode existir objetivamente no intelecto por meio de uma ideia cuja existência objetiva é uma entidade positiva. Portanto, se o frio é meramente uma ausência, nunca poderá haver uma ideia positiva dele” AT, VII, 206</p>	<p>“Nós temos uma ideia de nada, e esta não é uma ideia de uma coisa” AT, V, 153</p>
<p>“o que a ideia de frio, que você diz materialmente falsa, representa para sua mente? Uma ausência? Mas nesse caso ela é verdade. Uma entidade positiva? Mas nesse caso ela não é uma ideia de frio.” AT, VII, 207</p>	
<b>Descartes</b>	<b>Descartes</b>
<p>“Uma vez que ideias são formas de um tipo de pensamento, e não são compostas de nenhuma matéria, quando pensamos nelas como representando alguma coisa, nós estamos tomando-as não materialmente, mas formalmente. Se, contudo, estivermos considerando-as não como representando isso ou aquilo, mas simplesmente como operações do intelecto, então pode-se dizer que nós estávamos tomando-as materialmente, mas nesse caso elas não poderiam ter referência à verdade ou falsidade de seus objetos. Então, eu penso que o único sentido no qual uma ideia pode ser dita “materialmente falsa” é aquele que eu expliquei. Então, eu penso que o único sentido no qual uma ideia pode ser dita “materialmente falsa” é aquele que eu expliquei. Assim, se frio é uma coisa positiva ou uma ausência não afeta a ideia que tenho dele, que permanece a mesma como ela sempre foi.” AT, VII, 232</p>	<p>“Essa ideia é puramente negativa e dificilmente pode ser chamada de ideia. Nesta passagem, o autor está tomando a palavra 'idéia' em seu sentido estrito e estreito” AT, V, 153</p>

