



AS CRÍTICAS DE LEIBNIZ À TEORIA DA PERCEPÇÃO DE DESCARTES

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.211.09>

William de Jesus Teixeira

Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Bolsista CAPES.

william.unb@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8396-0423>

RESUMO:

O objetivo desse artigo é tentar responder às críticas feitas por Leibniz à teoria da percepção de Descartes. A primeira dessas críticas concerne às 'ideias-quadro' cartesianas. A resposta a esse problema será dada com base na teoria cartesiana da 'dessemelhança causal' entre o objeto da percepção e as sensações por ele ocasionadas. A segunda crítica de Leibniz, a saber, a crítica aos *qualia*, diz respeito à completa desconexão e arbitrariedade entre o conteúdo da representação mental (a ideia) e seu referente material. A resposta a essa crítica será dada através da correlação psicofísica que Descartes chama de 'instituição da natureza'. Por fim, a terceira crítica de Leibniz refere-se às percepções não-sensíveis. Mostrar-se-á que Descartes postulou a divisão infinita da matéria e, consequentemente, defendeu que os corpos eram constituídos por partes ínfimas, cuja percepção estava totalmente fora do alcance dos nossos sentidos. Essas discussões nos permitirão constatar que, no caso da 'ideia-quadro' e dos *qualia*, Leibniz teria se equivocado em sua crítica e, quanto às percepções não-sensíveis, o filósofo alemão estaria desenvolvendo uma concepção de percepção que seria decorrente de noções presentes na física de Descartes.

PALAVRAS-CHAVE:

Teoria da Percepção. Mecanicismo. *Qualia*. Instituição da Natureza.

LEIBNIZ'S CRITIQUES OF DESCARTES' THEORY OF PERCEPTION

ABSTRACT:

The aim of this paper is to try to answer the critiques made by Leibniz against Descartes' theory of perception. The first of these critiques concerns the so-called 'idea-picture'. The answer to this critique will be given on the basis of the Cartesian theory of 'causal dissimilarity' between the object of perception and the sensations brought about by it. The second critique refers to the *qualia*, that is, the supposed disconnection and arbitrariness between the content of the mental representation (the idea) and its material referent. The answer to this critique will be given by means of the psychophysical correlation that Descartes calls 'institution of nature'. Finally, the last critique relates to the non-sensorial perceptions. In order to answer this critique, it will be showed that Descartes held that matter is infinitely divisible and consequently he defended that there are many portions of bodies whose perception escapes the reach of our senses. These discussions will allow us to conclude that, in what concerns the 'idea-picture' and the *qualia*, Leibniz would have made a mistake in his critique, and as to the non-sensorial perceptions, the German philosopher would have developed a conception of perception which was built on notions put forward in Descartes' physics.

KEYWORDS:

Theory of perception. Mechanism. *Qualia*. Institution of Nature.

1 Introdução

Apesar de ser usualmente considerado um autor filiado à tradição cartesiana, em muitos dos seus escritos, Leibniz se coloca na posição de severo antagonista da filosofia de Descartes. Com efeito, as críticas de Leibniz a Descartes não são raras e podem ser encontradas espalhadas em muitos de seus escritos¹. No entanto, para se constatar o 'anti-cartesianismo' de Leibniz, não é necessário fazer uma consulta aos seus vários escritos (muitas vezes opúsculos e artigos), visto que o filósofo alemão elaborou uma obra dedicada exclusivamente à análise do pensamento de Descartes, tal como este foi apresentado nos *Princípios da Filosofia* (1644). Trata-se das *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*²

¹ Para se ter uma visão panorâmica e rápida da atitude de rejeição que o filósofo alemão, desde suas primeiras obras, nutria pelo pensamento do filósofo francês, basta consultar o *avant-propos* de *Leibniz critique de Descartes* (BELAVAL, 1960, p. 7-19).

² Uma tradução possível para o português desse título poderia ser "Observações ou Reflexões (críticas) sobre a parte geral dos Princípios Cartesianos". No *Extrait d'une lettre à mr. l'abbé Nicaise sur la philosophie de mr. Descartes* (1693), no qual realiza uma apreciação geral – e negativa, como era de se esperar – sobre a filosofia de Descartes, Leibniz faz referência às *Animadversiones*, que tinham sido redigidas no ano anterior. Em um trecho daquela carta, ele expõe sua atitude em relação aos *Princípios* de Descartes, assim como a razão de não ter comentado todos os quatro livros dessa obra nas *Animadversiones*. Eis o que ele diz: "Fiz outrora algumas observações sobre a Primeira e a Segunda Partes de seus *Princípios*. Essas partes contêm um resumo de sua filosofia geral, da qual eu fui o mais das vezes obrigado a me afastar dele. As partes seguintes [i.e. as partes 3 e 4] tratam de detalhes da natureza, os quais não se pode ainda explicar com facilidade, razão pela qual eu ainda não as abordei" (LEIBNIZ, 1974, p. 121). A intenção de Leibniz era publicar suas *Animadversiones* juntamente com a obra comentada de Descartes, mais ou menos da mesma maneira que fará mais tarde em relação ao *Ensaio sobre o entendimento humano*, de John Locke, propósito que foi recusado pelo editor. Assim, essa obra permaneceu inédita até o ano de 1844. Os *Novos ensaios sobre o entendimento humano* também não foram publicados em vida do autor, em virtude da morte de Locke no mesmo ano em que Leibniz pretendia publicá-los (1704). Por isso, essa obra permaneceu inédita até 1765.

(doravante *Animadversiones*, obra de 1692). A radicalidade do ataque de Leibniz, nesse e nos outros escritos, à totalidade do sistema filosófico construído por Descartes é tão desconcertante que deveríamos nos questionar seriamente se Leibniz pode, de fato, ser situado dentro da corrente de pensamento que se origina a partir da obra do filósofo francês. A julgar por sua atitude reacionária *vis-à-vis* da filosofia de seu predecessor, Leibniz parece muito mais estar afiliado a uma vertente ‘anti-cartesiana’.

No que diz respeito em particular ao objeto temático desse artigo, qual seja, a crítica de Leibniz à teoria da percepção de Descartes, nota-se alguns fatos bastante curiosos e, em minha visão, não isentos de questionamento, que não foram abordados criticamente ou que passaram despercebidos na literatura secundária. Estou me referindo ao fato que o filósofo alemão critica seu predecessor por considerar que ele defendeu uma teoria das ideias como ‘imitações pictóricas’, as famosas ‘ideias-quadro’, que seriam cópias dos objetos da percepção. Segundo Kontic, fazendo-se o porta-voz da interpretação cartesiana de Leibniz, “se a ideia [para Descartes] é uma imagem, ela é efetivamente uma cópia, uma imitação daquilo que lhe é exterior” (KONTIC, 2014, p. 20). Na página seguinte, dando prosseguimento à interpretação leibniziana, Kontic acrescenta que, segundo Descartes, “a ideia [...] é, tal como uma imagem ou um quadro presente na mente, puramente passiva” (KONTIC, 2014, p. 20). Essa crítica de Leibniz à ‘ideia-quadro’ teria o seu fundamento na suposta “[...] definição canônica de ideia, formulada por Descartes na Terceira Meditação [...]” (LANDIM, 2019, p. 23). Trata-se da definição de *idea tanquam rerum imago*, isto é, “ideia como imagem das coisas”. Eis o que Descartes afirma na referida passagem das *Meditações*: “Entre meus pensamentos, alguns são como imagens das coisas, e somente a estes convém o nome de ideia” (DESCARTES, 1996, AT 7, p. 37³).

Leibniz, no entanto, não teria sido o primeiro a atribuir a ideia-quadro à teoria da percepção de Descartes ao se opor à definição de ideia *tanquam rerum imago*. Na verdade, o filósofo de Hannover parece ter se apropriado de uma crítica que ele encontrou na leitura de Espinosa. Com efeito, no escólio da proposição 48 da Segunda Parte da *Ética*, Espinosa sustenta, aparentemente em oposição a Descartes, que “[...] por ideias compreendo não as imagens, [...] mas os conceitos do pensamento” (ESPINOSA, 2007, p. 147). Nesse sentido, como afirma o filósofo holandês no escólio da proposição 43 da Segunda Parte da *Ética*, a ideia não é “[...] algo mudo, como uma pintura numa tela”, mas, ao contrário, “[...] um modo de pensar, ou seja, o próprio ato de compreender” (ESPINOSA, 2007, p. 137). Dessa maneira, como explicado no escólio da proposição 49 da Segunda Parte da *Ética*, aqueles que “vêem as ideias [...] como pinturas mudas em uma tela [...]” são “[...] aqueles que julgam que as ideias consistem nas imagens que em nós se

³ ‘AT’ refere à edição DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam e Paul Tannery em 11 volumes. Paris, Vrin, 1996. O número arábico após ‘AT’ indica o volume.

formam pelo encontro dos corpos” e, por isso, acreditam que “[...] as ideias das coisas das quais não podemos formar nenhuma imagem que se lhes assemelhe não são ideias [...]” (ESPINOSA, 2007, p. 149). Essa suposição de que Espinosa teria sugerido a Leibniz a crítica à *idea tanquam rerum imago* encontra respaldo na interpretação do professor Marcos Gleizer, que, em seu artigo intitulado *Espinosa e a ideia-quadro cartesiana*, afirma que “[...] ao tomar a ideia-quadro como paradigma da representação, Descartes é conduzido a pensar a relação entre a ideia e seu objeto segundo o modelo cópia/original, com toda a preeminência ontológica que este modelo atribui, segundo ele, ao original em relação à cópia” (GLEIZER, 1998, p. 77). O ‘original’, na leitura de Gleizer/Espinosa, seria as realidades materiais que, como veremos abaixo, a dúvida cartesiana teria eliminado, e a cópia seria a ideia na mente.

Além dessa crítica à ‘ideia-quadro’, derivada da definição de ideia *tanquam rerum imago*, Leibniz também criticou a teoria da percepção de Descartes por julgar que este também defendeu que haveria uma total ‘desconexão’ e uma completa ‘arbitrariedade’ entre os termos da relação perceptiva, isto é, entre as qualidades sensíveis do objeto exterior e sua representação mental (a ideia)⁴. Eis como Leibniz coloca esse problema no prefácio aos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*:

[...] Os cartesianos [...] concebem as percepções que nós temos dessas qualidades (as cores, o calor e as outras qualidades sensíveis) como arbitrárias, isto é, como se Deus as tivesse dado à alma segundo seu agrado, sem levar em consideração nenhuma relação essencial entre as percepções e os objetos, opinião que me surpreende e que me parece pouco digna da sabedoria do Autor das coisas, que não faz nada sem harmonia e sem razão (LEIBNIZ, 1974, p. 198).

Embora seja Nicholas Malebranche (1638-1715) o cartesiano que de fato defendeu que não há “nenhuma relação essencial entre as percepções e os objetos”⁵, assim como no caso das ‘ideias-quadro’, as críticas de Leibniz não são no todo despropositadas, visto que, na verdade, como afirma Simmons, “toda essa discussão [acerca dos *qualia*] é comumente considerada como uma herança de Descartes [...]” (SIMMONS, 1999, p. 347). Com efeito, além de poder ser considerada como uma natural implicação do

⁴ Trata-se do problema que ficou conhecido na filosofia da mente contemporânea como ‘problema dos *qualia*’, nomenclatura que passarei a empregar na sequência desse artigo.

⁵ Em defesa da ‘ortodoxia cartesiana’ concernente à distinção entre o mental e o corpóreo, Malebranche, atento ao fato que, para Descartes, um objeto físico é única e exclusivamente dotado de propriedades mecânicas e geométricas (isto é, o movimento e a tridimensionalidade essenciais à *res extensa*), sustenta que o mesmo, definido de tal maneira, não pode ser capaz de modificar-se na forma de qualidades semelhantes a cores, gostos, sons, odores ou qualquer outra qualidade sensível. Por isso, Malebranche parece justificado em afirmar, no capítulo 1, do livro 1, de sua *Recherche de la Vérité*, que “[...] As sensações da alma não têm qualquer relação necessária com o exterior. [...] Todas as sensações de que somos capazes poderiam subsistir sem que houvesse um objeto fora de nós. Seu ser não encerra relação necessária com os corpos que parecem causá-las [...] e as sensações são somente a alma modificada de uma tal ou tal maneira, de modo que elas são propriamente as *modificações* da alma” (MALEBRANCHE, 2004, pp. 63-64). O corolário disso para a sua filosofia da mente é que “[...] Malebranche firmemente resiste à tentação de tratar a intencionalidade como uma característica de todos os estados mentais. No âmbito dos estados mentais, Malebranche distingue uma classe de itens que não tem nenhum tipo de objetos: tais itens são chamados de *sentiments*. Nessa categoria [...], Malebranche inclui as sensações, como as dores e todas as qualidades secundárias” (JOLLEY, 1990 p. 4).

dualismo de substâncias, há passagens nos escritos cartesianos em que seu autor parece estar de fato sugerindo uma teoria dos *qualia*. Um claro exemplo disso se encontra nas Sextas Respostas⁶, onde ele afirma, na esteira de Galileu e Demócrito, que “as cores, os odores e os sabores, e outras coisas similares são apenas certas sensações existentes em meu pensamento” (DESCARTES, 1996, AT 9, p. 440). Além disso, Antoine Arnauld (1612-1696), em suas Quartas Objeções às *Meditações*, ao tentar explicar, devido a sua leitura prévia da *Dioptrique*, a teoria da percepção daquele que, ao lado de Santo Agostinho, será um de seus ‘mentores’ intelectuais, parece expor com bastante clareza as razões que levariam à compreensão de haver efetivamente uma teoria dos *qualia* em Descartes. Eis o que o *Monsieur de Port-Royal* diz: “Descartes considera que não existe qualidades sensíveis [nos corpos], mas apenas os vários movimentos dos corpúsculos adjacentes a nós, pelos quais percebemos aquelas impressões variadas que designamos de cor, sabor, odor, de modo que resta [na natureza] apenas figura, extensão e movimento” (DESCARTES, 1996, AT 7, p. 217). Assim, apesar de haver manifestas evidências em favor tanto da tese da ‘ideia-quadro’, quanto dos *qualia*, há, em minha visão, uma contradição entre as objeções apresentadas por Leibniz, dado que não me parece ser possível que algo seja, ao mesmo tempo, uma cópia de uma outra coisa e não estabelecer nenhum tipo de relação com essa mesma coisa da qual ela seria a cópia. Essa aparente contradição entre a sugestão da presença da ‘ideia-quadro’ e dos *qualia* na teoria da percepção cartesiana torna lícita, julgo, a suposição de que talvez Leibniz não tenha realizado uma leitura e interpretação muito acuradas dos textos do filósofo francês. Na esteira de Leibniz, os comentadores tendem a incidir no mesmo erro, reiterando os julgamentos críticos do filósofo alemão em relação a Descartes⁷.

2 Argumentos contra a ‘ideia-quadro’

Em primeiro lugar, julgo que Leibniz se equivocou na compreensão da definição de ideia *tanquam rerum imago*, ainda que essa definição apresentada nas *Meditações* aparentemente corrobore a interpretação do filósofo alemão. No meu entender, a maneira correta de compreender essa ‘definição canônica’, a qual, aliás, encontra respaldo nos trabalhos de filosofia natural de Descartes, como será visto na sequência, é a seguinte, apresentada pelo professor Enéias Forlin. Ao discutir as consequências ontológicas da ‘dúvida metódica’ nas *Meditações de Filosofia Primeira*, de Descartes, Forlin afirma:

⁶ A mesma tese é sustentada, por exemplo, no artigo 68, do Livro 1, dos *Princípios da Filosofia* (DESCARTES, 1996, AT 8 p. 33).

⁷ Para citar apenas alguns exemplos que corroboram essa opinião: PURYEAR (2012), PEARCE (2016), OTT (2016), além do já citado KONTIC (2014). No caso específico da ‘ideia-quadro’, trata-se de uma crítica que não aparece explicitamente na obra de Leibniz, mas que é admitida por alguns comentadores.

[...] Com a dúvida metódica, a realidade exterior foi reduzida a uma realidade meramente percebida pela alma, isto é, de coisas materiais exteriores, elas se converteram em objetos na mente. Ora, isso significou uma redução da realidade formal à mera realidade objetiva: as coisas deixaram de ser consideradas coisas materiais existentes e passaram a ser consideradas imagens de coisas. Note-se: não se trata de imagens das coisas, porque isso seria ainda pressupor a existência das coisas exteriores, mas de imagens de coisas, isto é, de coisas enquanto imagens, de coisas como imagens. O que houve não foi uma duplicação da realidade em coisas em si mesmas e as imagens das coisas, mas, ao contrário, foi uma redução da realidade material exterior a imagens na mente. As coisas exteriores perderam seu estatuto ontológico de existências materiais e ficaram com aquele meramente epistemológico de coisas imagens (FORLIN, 2005, p. 295).

Nessa explicação de Forlin, torna-se manifesto o abandono por Descartes da ontologia realista propugnada pelos seguidores medievais de Aristóteles, na qual era atribuída existência própria, isto é, independente da mente, aos entes materiais ou ‘substâncias sensíveis’⁸. Como resultado, tem-se a proposição de uma concepção ‘idealista-fenomenalista’, na qual esses mesmos objetos existem apenas enquanto ideias na mente, uma espécie de ‘antecipação’ do *esse percipi est* de George Berkeley, sem, entretanto, a negação da existência da matéria⁹. Nesse novo cenário ontológico, os objetos foram, por assim dizer, ‘alojados’ na própria mente sob a forma de conteúdos representacionais, isto é, ideias. É dessa maneira, com o recurso à dúvida metódica, que o realismo escolástico é rejeitado por Descartes, assim como a ontologia hilemórfica que lhe embasava é substituída pelo dualismo substancial. Em uma palavra, após a ‘dúvida metódica’, não há uma realidade de fenômenos exteriores independentes da mente da qual as ideias produzidas nesta poderiam ser a cópia ou a imitação, como sustentado por Leibniz e Espinosa através da ideia-quadro.

Além da própria compreensão da definição de ideia *tanquam rerum imago*, julgo haver evidências adicionais de que Leibniz possa efetivamente ter se equivocado em seu julgamento acerca da ‘ideia-quadro’ na teoria da percepção de Descartes. Na *Dioptrique*¹⁰, obra na qual o filósofo francês se opõe aberta e diretamente à teoria da percepção intromissionista¹¹ das espécies intencionais defendida pelos

⁸ Trata-se da concepção ‘onto-epistêmica’ que será designa por Kant de ‘realismo empírico’.

⁹ Ao contrário de Berkeley, para quem as qualidades primárias e secundárias são igualmente ‘propriedades’ da mente, que as percebe e lhes confere, assim, existência (pois *esse*, segundo o bispo de Cloney, é única e exclusivamente *percipi*), para Descartes apenas os aspectos fenomênicos e qualitativos (os *qualia*) da percepção são inerentes à substância pensante; a matéria (*res extensa*), por sua vez, em virtude do fato de ser uma substância, uma *res*, possui, existência independente da mente.

¹⁰ Trata-se de um dos ensaios científicos (além dos *Meteoros* e da *Geometria*) que foi publicado juntamente com o *Discurso do Método* em 1637.

¹¹ Como explicam Hatfield e Epstein, “[...] segundo as teorias intromissionistas, algo procede do objeto até o olho e representa o objeto na [...] alma. [Isto é], alguma coisa vai até o olho e apresenta-se a este como se fosse o objeto, [e por isso,] os atributos espaciais da coisa que é sentida são idênticos aos do objeto” (HATFIELD; EPSTEIN, 1979, p. 365).

escolásticos¹², contra qual o próprio Leibniz vai igualmente se opor, a rejeição da ‘ideia-quadro’ parece ser sugerida com bastante vigor. Segundo Descartes, em virtude de sua proposta de uma nova ‘imagem de natureza’¹³ mecanicista em oposição à concepção hilemórfica dos peripatéticos, é inaceitável e improvável que o processo de percepção, como propunham os escolásticos através de suas ‘espécies intencionais’, possa envolver imagens transmitidas dos objetos até o cérebro. Em suas palavras: “É necessário [...] tomar o cuidado de não supor que, para sentir, a alma precise contemplar certas imagens que seriam enviadas pelos objetos até o cérebro, como fazem comumente nossos filósofos [escolásticos]” (DESCARTES, 1996, AT 6, p. 112). Com efeito, segundo Descartes, agora nas suas *Meditações de filosofia primeira*, se acreditamos que as coisas exteriores nos enviam suas imagens, isso se dá antes “por algum impulso espontâneo” do que pela evidência proveniente de alguma “luz natural” (DESCARTES, 1996, AT 7, p. 38-9). Nesse sentido, de acordo com as concepções científicas expostas na *Dioptrique*, para explicar o processo de percepção humana, ao contrário do que era postulado pelos escolásticos, “não há necessidade de supor que passe qualquer coisa material dos objetos aos nossos olhos para nos fazer ver as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou aos sentimentos que nós temos deles” (DESCARTES, 1996, AT 6, p. 85). Uma análise atenta dessa passagem talvez possa contribuir para evidenciar o erro interpretativo de Leibniz no que diz respeito às ideias cartesianas serem ‘cópias’ ou ‘quadros’ de seus respectivos objetos.

Na primeira parte da citação acima, ao afirmar que “não há necessidade de supor que passe qualquer coisa material¹⁴ dos objetos aos nossos olhos para nos fazer ver as cores e a luz”, Descartes está claramente

¹² Para Tomás de Aquino, o autor que tomo como referência sempre que discutir a teoria intromissionista das espécies intencionais nesse artigo, em conformidade com o hilemorfismo de Aristóteles e e em oposição a Platão, as Formas devem estar instanciadas nas coisas naturais e a espécie, o representante cognitivo daquelas, deve ser idêntica em seu conteúdo à Forma da coisa, ou seja, o conteúdo de uma espécie não é nada além do que a natureza ou Forma da coisa material. Ou seja, a semelhança (*similitudo*) entre a Forma do objeto do conhecimento e a espécie que atua como seu vetor nos sentidos e no intelecto é pressuposto fundamental da teoria da percepção escolástica. As consequências dessa ontologia para a teoria da percepção intromissionista das espécies intencionais são discutidas por Aquino nas Questões 84 a 89, da Parte I, da *Summa Teológica*.

¹³ Sobre as imbricações entre as ‘imagens de natureza’ e as ‘imagens de ciência’ na história da filosofia e da ciência, cf. ABRANTES (2016).

¹⁴ Embora a interpretação cartesiana acerca da teoria da percepção escolástica esteja, em linhas gerais, correta, é simplesmente errado dizer que seja algo ‘material’ que passa do objeto aos órgãos da sensação. A ‘forma’, para a tradição peripatética, não é uma entidade material. Segundo Aquino, a forma recebida nos órgãos sensoriais está ‘sujeita às condições materiais’, mas não é ela mesma um ente material, como sugere a afirmação de Descartes. Eis as palavras de Aquino: “[...] Os sentidos [...] recebem a forma do objeto do conhecimento sem a matéria certamente, mas submetida [*cum*] às condições materiais” (*Summa theologiae*, I, q. 84, art. 2). A razão da forma, quando de sua recepção nos sentidos, estar “submetida às condições materiais” se deve ao fato que, no momento de sua recepção, ela, além de ser proveniente de um objeto material, não sofreu ainda o processo de abstração realizado pelo intelecto agente. O intelecto agente (*intellectus agens*) é, segundo Aquino, “[...] a propriedade do intelecto que produz o inteligível em ato através da abstração das espécies das condições materiais” (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 3). Trata-se, pois, de uma faculdade indispensável para a teoria da percepção de Aquino, visto que “[...] é impossível que nosso intelecto [...] entenda qualquer coisa, a não ser a transformando em uma noção abstrata” (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7).

rejeitando que haja no processo perceptivo uma atividade de ‘intercâmbio’ ou de transmissão-recepção de qualquer elemento entre os seres envolvidos. Assim, aparentemente antecipando algo que terá, em minha interpretação, uma importância capital para o sistema filosófico que será construído por Leibniz, em particular para a noção de mônada ‘sem janelas’¹⁵, Descartes sustenta que nada proveniente do exterior semelhante a uma espécie adentra a mente para nela produzir representações do que a ela é extrínseco. Portanto, parece não ser errôneo sugerir que, assim como Leibniz, Descartes não aceita a possibilidade de que as substâncias possam compartilhar acidentes ou propriedades de qualquer natureza¹⁶.

Na segunda parte da mesma citação, Descartes defende a ‘dessemelhança’ entre o objeto percebido e a representação mental do mesmo, ao afirmar não ser preciso “nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou aos sentimentos que nós temos deles”. Essa mesma tese apresentada na *Dioptrique* acerca da dessemelhança entre as ideias da sensação e os objetos da percepção já tinha sido defendida por Descartes no *Le Monde* (1633), trabalho sobre filosofia da natureza com orientação copernicana que seu autor se recusou a publicar em virtude da condenação de Galileu pela Santa Inquisição¹⁷. Colocando-se mais uma vez em franca oposição à teoria da percepção escolástica vigente em sua época, Descartes se pronuncia da seguinte maneira, no Capítulo Primeiro daquela obra: “[...] Ainda que comumente cada um se persuade que as ideias que nós temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais elas procedem, eu, todavia, não vejo razão que nos assegure que assim o seja” (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 3). Na sequência do mesmo capítulo, para reforçar essa tese da

¹⁵ A rejeição das espécies intencionais, na esteira e sem o devido tributo a Descartes, me parece poder ser considerada crucial para o estabelecimento da famosa doutrina das mônadas ‘sem portas e janelas’, para a tese da não-interação entre as substâncias e também para a epistemologia inatista de Leibniz. Eis o que ele escreve a respeito disso no prefácio aos *Novos Ensaios*: “[...] As espécies intencionais [dos escolásticos] vão dos objetos até nós e encontram meios de entrar em nossa alma” (LEIBNIZ, 1974, p. 200). Como é bem sabido, esse ‘intercâmbio’, por assim dizer, entre os meios externo e interno, no qual algo é transmitido por uma substância e recebido por outra, é enfaticamente negado nas teorias leibnizianas acerca da mônada, da interação causal entre as substâncias e também em sua concepção de inatismo. Por outro lado, a negação desse mesmo ‘intercâmbio’ entre as substâncias, visto por seu aspecto ‘positivo’, talvez esteja na origem dessas mesmas teorias, ou seja, mesmo a motivação primeira para a sua postulação. O filósofo alemão se opõe ao intromissionismo escolástico, porque, de acordo com o que ele escreve no parágrafo 26 do *Discurso de metafísica*, “[...] naturalmente nada nos adentra no espírito a partir do exterior e é um mau hábito pensar que nossa alma recebe espécies mensageiras como se ela tivesse portas e janelas” (LEIBNIZ, 1974, p. 828). Quase três décadas mais tarde, no parágrafo 7 da *Monadologia* (1714), Leibniz volta a lembrar de maneira bem mais explícita a imagem que empregara no *Discurso de metafísica* (1686) para anunciar sua adesão, aparentemente inabalável, ao anti-intromissionismo (cartesiano). Eis o que ele afirma: “As mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair delas. Os acidentes não podem se separar, nem se mover para fora da substância, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos” (LEIBNIZ, 1974, p. 705).

¹⁶ No parágrafo 17 do *Système Nouveau de la Nature*, em conformidade com sua rejeição do intromissionismo escolástico, Leibniz sustenta que “[...] a ação de uma substância sobre outra não é uma emissão, nem uma transplantação de uma entidade, como vulgarmente concebida [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 128). No que concerne à teoria da percepção, isto significa – Leibniz o explica no parágrafo 14 do mesmo texto – que “[...] não é possível que a alma ou qualquer outra verdadeira substância possa receber qualquer coisa do exterior [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 127). Desse modo, como afirmado no parágrafo 16, ainda no *Système Nouveau*, a alma está “[...] ao abrigo de todos os acidentes do exterior [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 128).

¹⁷ O *Le Monde* foi publicado pela primeira vez em 1664, quatorze anos após a morte de Descartes.

‘dessemelhança causal’, Descartes apresenta os seguintes exemplos: “[...] as ideias das cócegas e da dor, que se formam em nosso pensamento à ocasião dos corpos externos que nos tocam, não têm nenhuma semelhança com eles” (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 5-6).

Em vista dessas considerações, parece ser possível afirmar que, de acordo com Descartes, as ideias produzidas pela percepção não poderiam ser ‘cópias’ ou ‘quadros’ dos objetos que elas supostamente estariam representando na mente, já que as mesmas não têm absolutamente nada em comum com aqueles objetos. Uma consequência disso para a própria teoria da percepção cartesiana – e não apenas para a rejeição do intromissionismo escolástico – é o colapso da noção de ‘ideia adventícia’, juntamente com aquela de espécie intencional. Com efeito, das passagens acima, segue-se que “ideias sensíveis não podem ser adventícias – e devem, portanto, ser inatas – porque não há nenhuma similaridade entre tais ideias e os movimentos corpóreos”¹⁸ (JOLLEY, 1998, p. 42).

A razão de não haver similaridade entre os movimentos que produzem a ideia e a mesma é, como dito acima, resultante da nova ‘imagem de natureza’ estritamente mecanicista proposta por Descartes. Em substituição à concepção hilemórfica e finalista da natureza defendida pelos peripatéticos, Descartes propõe que a totalidade do universo físico – tanto o mundo ‘sub-lunar’, quanto o mundo ‘supra-luar’ – é constituída apenas por um único e singular elemento. No *Le Monde* (1633), obra na qual elabora pela primeira vez sua física mecanicista, ao invés dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo) e suas respectivas qualidades (quente, frio, seco e úmido), que entravam na composição das substâncias sub-lunares, e o éter, elemento dos corpos celestes, segundo a concepção aristotélica, Descartes sustenta que todo o universo é constituído por um único tipo de matéria, que é inerte, homogênea e qualitativamente indiferenciada (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 31-36). Nesse novo universo, estruturado exclusivamente pelas leis da mecânica e da geometria, o limite de cada corpo é determinado pelo movimento relativo dos corpos adjacentes e qualquer variação em suas propriedades ocorre, não pela recepção de uma nova forma, como defendia Aquino¹⁹, mas

¹⁸ Essa tese, à qual eu aquiesço, segundo a qual todas as ideias sensíveis seriam inatas, inclusive as ‘adventícias’, é defendida por Geoffrey Gorham, em seu artigo *Descartes on the innateness of all ideas* (2002). Algumas evidências para a defesa dessa tese serão apresentadas na sequência desse artigo. Por ora, para tentar adequar essa afirmação ao comentário de um(a) parecerista anônimo(a) dessa revista, eu diria que o que é ‘adventício’ nas ideias assim nomeadas não é seu conteúdo representativo ou sua ‘realidade objetiva’, que é inata à mente, mas sua causa, isto é, sua origem mecânico-geométrica derivada dos objetos externos, a qual corresponderia ao aspecto ‘confuso e obscuro’ das ideias sensíveis-adventícias.

¹⁹ Em total coerência com a ontologia hilemórfica, Aquino sustentava que as mudanças e as interações entre os objetos e os fenômenos eram decorrentes da aquisição de uma nova forma pelos entes envolvidos no processo em questão. No caso da percepção humana, o processo de aquisição de uma nova forma é designado de ‘espiritual’; por outro lado, quando se trata de outros processos envolvendo agentes não-humanos, a aquisição da nova forma é designada de ‘natural’. Eis como Aquino explica esses dois tipos de processos de aquisição de uma nova forma, o qual, em sua terminologia, é denominado ‘imutação’ (*immutatio*): “A imutação é de dois tipos: uma é natural e a outra é espiritual. O tipo natural é aquele segundo o qual a forma do agente que realiza a imutação [*immutantis*] é recebida na coisa que sofre a imutação [*immutato*] conforme o ser natural [*esse naturale*], como [a forma d]o calor na coisa aquecida. O tipo espiritual, por outro lado, é aquele segundo o qual a forma do agente

exclusivamente em função da grandeza, do movimento e da figura da matéria desse mesmo corpo. É com essa noção de matéria que Descartes se propõe a explicar a formação e o comportamento dos corpos celestes, bem como todas as funções e comportamentos dos animais. Entre essas ‘funções animais’ que Descartes pretende explicar através dessa nova concepção de matéria, se inclui naturalmente o processo de percepção humana. Portanto, é com base nessa nova concepção de matéria, que se limita à tridimensionalidade da extensão, que preenche todo o espaço e acaba por ser assimilada nele²⁰, que Descartes afirma nas Sextas Respostas que “todas as qualidades que experimentamos nos corpos consistem apenas no movimento, na privação de movimento e na configuração e disposição das partes” (DESCARTES, 1996, AT 7, p. 440). E entre essas qualidades mecânico-geométricas dos objetos e as sensações ou ideias sensíveis que obtemos a partir delas, não há, de fato, nenhuma semelhança. Eis o que proclama a teoria cartesiana da ‘dessemelhança causal’, a qual, em minha visão, elimina qualquer possibilidade de haver ‘ideia-quadro’ na teoria da percepção de Descartes.

3 O problema dos *qualia*

Ora, se, por um lado, a crítica leibniziana à ‘ideia-quadro’ pode talvez ser respondida por meio da proposta cartesiana da ‘dessemelhança causal’ entre o objeto mecânico-geométrico e sua representação mental, consequência do dualismo substancial, que faz das ideias ‘imagens *de* coisas’ e não ‘imagem *das* coisas’, recaí-se, por outro lado, no problema, também apontado por Leibniz, acerca da ‘arbitrariedade’ e ‘desconexão’ entre esses dois elementos da percepção, isto é, o problema dos *qualia*. Com efeito, sendo propriedades exclusivas da mente, pois não estariam instanciadas nas próprias coisas, isto é, não são modos da *res extensa* – ao contrário da relação entre formas e espécies na ontologia de Aquino –, os *qualia*, isto é, as qualidades sensíveis dos objetos, seriam, para Descartes, de acordo com Simmons, aspectos meramente fenomenológicos das sensações que “[...] não fazem mais do que dar um caráter ornamental [...] a nossas experiências das percepções dos sentidos” (SIMMONS, 1999, p. 347). No entanto, em direta oposição à interpretação de Simmons, que é a mesma de Leibniz²¹, pretendo defender, na esteira de DeRosa,

que realiza a imutação [*immutantis*] é recebida na coisa que sofre a imutação [*immutato*] conforme o ser espiritual, como a forma da cor na pupila, que nem por isso se torna colorida. Para a operação dos sentidos, é requerida a imutação espiritual, pela qual a intenção da forma sensível é produzida nos órgãos dos sentidos. Caso contrário, se apenas a imutação natural fosse requerida para que houvesse sensação, todos os corpos naturais teriam sensação ao sofrerem imutação” (AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, art. 3).

²⁰ “[...] concebamo-la como um verdadeiro corpo, perfeitamente sólido, que preenche igualmente todos os comprimentos, larguras e profundidades desse grande espaço” (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 33).

²¹ Segundo Leibniz, como nos lembra um comentador, “em si mesmas, as nossas sensações não possuem, para Descartes, nenhum caráter objetivamente representativo. Ora, esse ideal cartesiano de representação é justamente o que Leibniz buscar evitar ao trazer para o interior de toda percepção o modelo da perspectiva projetiva de inspiração arguesiana, seja ela sensível ou inteligível

que não há *qualia* na teoria da percepção de Descartes, pois é possível mostrar que “[...] Descartes defendeu que as sensações são representações intrínsecas do mundo corpóreo” (DE ROSA, 2010, p. 55).

Com efeito, também na *Dioptrique*, Descartes parece dispor de recursos teóricos para se contrapor a essa segunda crítica de Leibniz. Na sequência da mesma passagem da *Dioptrique* citada acima, Descartes apresenta seu entendimento acerca de como se realiza o processo de percepção-representação, isto é, sobre como o que é material e exterior pode ser exibido no interior de um substrato imaterial, como o é a mente. Para dar conta dessa problemática relação entre o mundo corpóreo e o mundo espiritual, Descartes postula a decisiva noção de ‘instituição da natureza’²² – que, em minha visão, parece antecipar e preparar a noção de ‘harmonia pré-estabelecida’ de Leibniz²³. Eis como Descartes explica na *Dioptrique* a relação entre o corpóreo e o espiritual à ocasião da percepção sensível através da instituição da natureza: “[...] são os movimentos dos quais [a imagem no cérebro] é composta, que, agindo diretamente sobre nossa alma, na medida em que ela está unida a nosso corpo, são instituídos pela natureza para fazer que ela tenha essas sensações (DESCARTES, 1996, AT 6, p. 130). A ‘instituição da natureza’ seria uma espécie de correlação

– se é que, considerando que a percepção é sempre expressiva, ainda seja possível falar de uma diferença fundamental entre ambos” (KONTIC, 2016, p. 64).

²² Embora Descartes não a tematize, nem se ocupe em teorizar e explorar as consequências dessa noção de ‘instituição da natureza’ (talvez por se tratar de uma noção ‘extra-mecânica’?), a mesma é mencionada em pelo menos outras três de suas principais obras para justificar a ocorrência dos processos de percepção, sensação e as paixões. Ei-lás em ordem cronológica: *Le Monde* (1633), capítulo 1, (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 4); Sexta Meditação (1641), (DESCARTES, 1996, AT 7, p. 87); *Paixões da Alma* (1648): há uma referência no artigo 36, da Primeira Parte (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 356-7) e duas referências no artigo 94, da Segunda Parte (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 399-400). Ou seja, trata-se de um conceito que perpassa toda a produção filosófica de Descartes, sendo mencionado em suas principais obras. No intento de ressaltar a importância que essa noção de instituição da natureza pode desempenhar na filosofia de Descartes, é interessante notar que, no artigo 37, também na Primeira Parte, das *Paixões da Alma*, Descartes afirma que todas as paixões podem ser explicadas de maneira semelhante à explicação apresentada no artigo 36, ou seja, em todas a instituição da natureza estaria operando (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 357). Em razão disso, julgo ser lícito tomar a noção de instituição da natureza em consideração para explicar a relação em corpo e mente na filosofia de Descartes, nos contextos em que a percepção, a sensação e as paixões estiverem sendo discutidas. Além disso, sou da opinião que essa mesma noção de instituição da natureza poderia igualmente servir para explicar as ações voluntárias, aquelas em que alma atua causalmente sobre o corpo, movendo-o. No entanto, até o momento, não encontrei nenhuma sugestão na obra de Descartes que viabilize uma tal interpretação.

²³ A harmonia pré-estabelecida de Leibniz à semelhança da instituição da natureza de Descartes, serve, como esta última, segundo o parágrafo 3 dos *Princípios da Natureza e da Graça*, para explicar e justificar, como e que “[...] há uma harmonia perfeita entre as percepções da mônada e os movimentos do corpo [...]; seguindo as afecções deste [do corpo] ela [a mônada-alma] representa [...] as coisas que estão fora dela [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 714). Na mesma passagem citada acima do prefácio aos *Novos Ensaios* em que critica os cartesianos por postularem que nossas percepções sensíveis seriam *qualia*, Leibniz inclui Locke entre os defensores dessa teoria (LEIBNIZ, 1974, p. 198). No entanto, em um texto intitulado *Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait* (1708), Leibniz reporta que Locke afirma que “[...] é possível que Deus tenha feito nossas almas de uma tal maneira e as tenha estreitamente unido ao corpo, de modo que, à ocasião de certos movimentos do corpo, a alma teria tais e tais percepções, mas de uma maneira que nos é inconcebível [...]” (LEIBNIZ, 1974, pp. 450-1). Além de considerar não somente que essa opinião do filósofo inglês “[...] vem ao encontro de minhas opiniões” (LEIBNIZ, 1974, p. 450), Leibniz também afirma que “Locke, ao dizer isto, parece ter vislumbrado meu sistema da harmonia pré-estabelecida ou alguma coisa próxima a isto ” (LEIBNIZ, 1974, pp. 450-1). À luz desse reconhecimento por Leibniz de que Locke teria articulado uma teoria muito semelhante à sua harmonia pré-estabelecida, parece lícito questionar se o filósofo alemão, em sua familiaridade com a obra de Descartes, não teria igualmente identificado a antecipação de sua harmonia pré-estabelecida na instituição da natureza.

nomológica psicofísica²⁴ que associa, talvez à maneira do ‘paralelismo psicofísico’ de Espinosa²⁵, certos padrões mecânicos de estimulação corpórea (qualidades primárias) a determinados tipos de sensações (qualidades secundárias). Nesse sentido, como afirma Descartes na Sexta Meditação, “[...] um mesmo movimento no cérebro não pode produzir senão uma mesma sensação na mente [...]” (DESCARTES, 1996, AT 7, p. 88). Portanto, se há alguma ‘imagem’ envolvida no processo de percepção, esta se reduz a uma imagem produzida pelos movimentos dos quais a mesma é composta, uma espécie de ‘estrutura imagética de movimentos’²⁶, os quais de modo algum se assemelham ao conteúdo representacional que lhes está associado, embora essa mesma ‘imagem de movimentos’ esteja sem nenhuma dúvida fornecendo a ‘ocasião’ para que a mente forme ou desperte a ideia que lhe corresponde, em virtude justamente da ‘instituição da natureza’²⁷.

Com efeito, é exatamente isso que Descartes afirma nas *Notae in programma quoddam*²⁸ (doravante apenas *Notae*), ainda que a instituição da natureza não seja direta e explicitamente mencionada²⁹. Nesse

²⁴ “[Descartes] explica a sensação da luz e das cores segundo o princípio de correspondência psicofísica: a natureza de nossa mente é tal que a ‘força’ e o ‘caráter’ do movimento que afeta a alma no cérebro causa em nós as sensações de luz e cores” (HATFIELD/EPSTEIN, 1979, p. 375). Ainda segundo Hatfield e Epstein, “[...] através de uma ‘instituição da Natureza’, a sensação de localização e distância é produzida diretamente na alma pelo arranjo e caráter dos movimentos no cérebro” (HATFIELD/EPSTEIN, 1979, p. 375).

²⁵ Para explicar a instituição da natureza aos espinosistas, talvez poder-se-ia dizer que, em conformidade com a proposição 7, da Segunda Parte da *Ética*, a relação corpo-mente está articulada de uma tal maneira que “a ordem e a conexão das ideias e a ordem e a conexão das coisas é a mesma” (ESPINOSA, 2007, p. 87), ou seja, como é dito no escólio da mesma proposição, “[...] um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras [distintas]” (ESPINOSA, 2007, p. 87). Com efeito, de acordo com Radner, é através do recurso ao ‘paralelismo mente-corpo’ que “Espinosa foi bem-sucedido em superar o *gap* Cartesiano entre as características internas das ideias e a acurácia com a qual elas representam as coisas externas” (RADNER, 1971, p. 358). Vale ainda lembrar aos espinosistas que a ‘natureza’ que realizou a ‘instituição’ é o próprio Deus, conforme definição presente na Sexta Meditação (cf. DESCARTES, 1996, AT 7, p. 80). Ou seja, trata-se de uma instituição da natureza *sive Dei*.

²⁶ Acerca da proeminência do ‘movimento’ na explicação do processo perceptivo, é importante ter em mente que, embora “todas as demonstrações concernentes à física decorr[a]m dessa ideia de extensão, pensada como atributo principal da matéria, e de seus modos, o movimento e a figura[,] na letra do texto, porém, é o movimento que ganha lugar privilegiado nas explicações a respeito dos corpos e das relações entre os corpos” (LACERDA, 2016, p. 155). A razão disso, sobretudo quando se trata de explicar a percepção, parece não ser difícil de compreender: é o movimento da matéria extensa que produz a ‘estimulação’ dos órgãos da sensação e dos nervos até o cérebro por meio do contato entre as superfícies. Para alguns exemplos disso, cf. *Princípios de filosofia*, parte IV, artigo 198; *Paixões da Alma*, artigo 23 da Primeira Parte.

²⁷ Com a instituição da natureza, é possível prescindir de complicadas (ou sofisticadas) explicações para rejeitar os *qualia* e a ideia-quadro da teoria da percepção de Descartes, como aquela recentemente proposta por De Rosa. De acordo com a comentadora italiana, “[...] a relação de representação, para Descartes, não requer [a noção de] semelhança. As ideias representam seus objetos expressando algumas condições de satisfação [some satisfaction conditions] ou uma descrição de identificação [identifying description] de seus referentes. Assim, ainda que as sensações não se assemelhem aos seus objetos, elas ainda contêm (embora de maneira confusa e obscura) alguma descrição de identificação de seus objetos e os representam em virtude de tal descrição latente” (DE ROSA, 2010, p. 176).

²⁸ Com o título *Observações de René Descartes sobre um certo panfleto [...]*, a primeira tradução desse texto para a língua portuguesa foi recentemente publicada no número 45, de 2021, dos *Cadernos Espinosanos* (p. 257-283).

²⁹ Como afirma Gorham (2002, p. 370) “[...] embora ele não discuta isto nas [*Notae*], Descartes realmente concebe a relação entre estados corpóreos e mentais como nomológica [as lawlike]”. Prova disso é a referência que o próprio Descartes faz, na

texto apologético³⁰, escrito nos seus últimos anos de sua vida (1648), Descartes fornece elementos adicionais que talvez nos auxiliem a entender melhor aquilo que ele pretendia defender ao postular a ‘instituição da natureza’ para explicar a percepção sensível. Segundo o que Descartes escreve nesse texto, o processo perceptivo se realiza “não porque essas coisas [os objetos sensíveis] enviaram as próprias [ideias] através dos órgãos dos sentidos à nossa mente, mas, todavia, porque enviaram algo que lhe [à mente] deu ocasião para formá-las [as ideias] nesse momento preferencialmente do que em outro através de sua faculdade inata”³¹ (DESCARTES, 1996, AT 8 B, p. 359). Esse ‘algo’ [*aliquid*] proveniente dos objetos sensíveis, como Descartes explica no artigo 196 da parte IV dos *Princípios de Filosofia*, refere-se aos movimentos que, após afetarem os sentidos externos, são conduzidos pelos nervos até o cérebro, onde, finalmente, a mente poderá, ao atribuir-lhes uma ‘significação’ intencional e/ou³² representativa, produzir o fenômeno da percepção consciente do mundo exterior (cf. DESCARTES, 1996, AT 8B, p. 319-20). Em outras palavras, a ‘imagem’ resultante da estimulação mecânico-geométrica recebida pelos órgãos sensoriais do mundo exterior e transmitidas até o cérebro através dos nervos produz a ‘ocasião’ que permite

página 359 das *Notae*, às explicações do fenômeno da percepção na *Dioptrique*, citadas por mim acima, onde a instituição da natureza é expressamente mencionada.

³⁰ É contra um dos muitos seguidores que teve na segunda metade do século XVII que Descartes escreve as *Notae in programma quoddam*. Entretanto, antes de se ver obrigado a escrever esse texto apologético contra Henry le Roy ou Henricus Regius (1598-1679), professor de medicina na Universidade de Utrecht, na atual Holanda – nesse país, ao contrário da França, o cartesianismo tinha sido relativamente bem sucedido em seu processo de institucionalização universitária –, Descartes o saudava como um de seus melhores discípulos, ao ponto de reconhecer nos ensinamentos daquele sua própria doutrina. Com efeito, os cursos de medicina de Regius se baseavam na fisiologia mecanicista de Descartes, a exemplo da explicação da circulação do sangue e do funcionamento do coração. Todavia, quando se tratava de ‘questões metafísicas’, como no caso de seu panfleto acerca da *Explicação da mente humana ou da alma racional, onde explica-se o que ela é e o que pode ser*, Regius aparentemente pretendia defender concepções próprias, se afastando demasiadamente das concepções defendidas pelo mestre. É, portanto, para corrigir os equívocos divulgados por um autor que poderia ser facilmente tomado por um ‘cartesiano’ que Descartes decide escrever as *Notae*.

³¹ Em carta a Mersenne de 22 de julho de 1641, Descartes já defendia uma tese muito semelhante a esta apresentada nas *Notae*. Em ambos os textos, julgo que Descartes está eliminando a noção de ‘ideia adventícia’: “[...] considero que todas aquelas [ideias] que não envolvem nenhuma afirmação ou negação nos são inatas, pois os órgãos dos sentidos não nos fornecem nada que seja tal como a ideia que desperta em nós nessa ocasião e, assim, essa ideia deveria estar em nós previamente” (DESCARTES, 1996, AT 3, p. 418). Essa tese será consagrada a partir dos *Novos ensaios* de Leibniz como ‘inatismo disposicional’. Em sua apresentação no prefácio da obra mencionada, é notória a utilização por Leibniz dos mesmos termos-chave empregados por Descartes, a saber, o verbo *réveiller* (despertar) e o substantivo *occasion* (ocasião) para descrever sua concepção de inatismo. Eis as palavras do filósofo alemão: “[...] a alma contém originariamente princípios de várias noções e doutrinas que os objetos despertam [*réveillent*] na [devida] ocasião [*occasion*] [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 194). Ora, como a harmonia pré-estabelecida garante que as percepções da mônada corresponderão e serão uma decorrência dos movimentos presentes no seu corpo próprio, esses movimentos, como Descartes afirmara claramente nas *Notae*, servirão como a ‘ocasião’ para que a substância monádica ‘desperte’, ‘tire de seu próprio fundo’ os conteúdos representativos que correspondem com exatidão, devido justamente à harmonia pré-estabelecida, aos objetos exteriores que deram ocasião aos movimentos que resultaram naquelas percepções.

³² Digo ‘e/ou’, porque, embora, de acordo com a interpretação que defendo nesse artigo, toda percepção, para Descartes, seja intencional, isto é, tem um objeto determinado (qual seja, as propriedades mecânico-geométricas da matéria) ao qual ela está necessariamente associada via instituição da natureza, nem toda percepção é ‘representativa’, isto é, resulta em algum tipo de ‘imagem’ exibida pela mente. Um exemplo de percepção que seria tanto intencional, quanto representativa é qualquer cor; por outro lado, no caso de uma dor, apesar de haver um objeto intencional que a produz, não há conteúdo imagético exibido pela mente e, por conseguinte, ela não é representativa.

à mente, em virtude da ‘instituição da natureza’, decodificar, por assim dizer, aqueles movimentos e exibir à consciência as qualidades sensíveis e fenomênicas correspondentes àquela ‘imagem de movimentos’, embora de modo algum semelhantes a ela.

Assim, em oposição ao que afirma a crítica do filósofo alemão, que atribui *qualia* à teoria da percepção sensível de Descartes, baseada aparentemente em uma leitura e interpretação não acuradas do texto cartesiano, para o filósofo francês, as percepções sensoriais são genuínas ‘representações’ do mundo material, ou seja, é perfeitamente justificado atribuir a elas um ‘conteúdo intencional’. O quê isso significa concretamente? Isso significa que, para Descartes, a percepção de uma qualidade sensível, como, por exemplo, uma cor, um som, um odor, um sabor, tem como objeto ou referente no mundo externo material uma certa estrutura mecânico-geométrica proveniente das partículas infinitamente divisíveis e, portanto, insensíveis da matéria extensa da qual é constituída a natureza. Em conformidade com isso, parece lícito afirmar que “[...] o verdadeiro objeto, por exemplo, da ideia do vermelho é um arranjo particular das propriedades mecânicas, geométricas e insensíveis da matéria [...]”³³ (DE ROSA, 2010, p. 47). Desse modo, julgo que há de fato uma ‘correlação nomológica’ ou um ‘paralelismo psicofísico’ entre o objeto da percepção, o qual, em conformidade com o mecanicismo cartesiano, se reduz às qualidades primárias (isto é, à estrutura mecânico-geométrica do referente material externo da percepção) responsáveis por fornecer à mente a ocasião adequada para produzir as sensações (qualidades secundárias) correspondentes ao conteúdo representativo do objeto da percepção (a ideia da cor, do dor, do som, etc). Por conseguinte, julgo lícito sugerir que para ambos filósofos a percepção das qualidades sensíveis é redutível às qualidades primárias da matéria³⁴ e, portanto, não haveria nem *qualia*, nem ‘idéia-quadro’ na teoria da percepção de Descartes, isto é, nem desconexão e arbitrariedade, nem imitação ou cópia. Na verdade, se minha interpretação estiver correta, Descartes talvez tenha até mesmo antecipado a teoria da percepção expressiva de Leibniz³⁵, pois, como vimos, para Descartes, “[...] a ocorrência de certos tipos de ideias sensíveis é

³³ Essa tese é igualmente defendida pelo professor Raul Landim, em seu artigo *A percepção sensível em Descartes* (cf. LANDIM, 2019).

³⁴ Que Leibniz reduz as qualidades secundárias às primárias, pode-se constatar na seguinte passagem das *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, “[...] Ao percebermos as cores ou odores, [...] não percebemos nenhuma outra coisa senão as figuras e os movimentos” (LEIBNIZ, 1974, p. 81). Essa tese da redução é endossada nos artigos de PURYEAR (2012) e PEARCE (2016). Evidências adicionais para apoiar essa tese da redução em Leibniz serão apresentadas logo abaixo, no tópico acerca das percepções insensíveis.

³⁵ Nesse sentido de uma possível antecipação por Descartes também da teoria da percepção expressiva de Leibniz, vale lembrar que um dos objetivos dessa teoria era justamente se contrapor, bem como apresentar uma alternativa à teoria da percepção de Descartes. Nas palavras do editor do *Cambridge Companion to Leibniz*, Nicholas Jolley: “A concepção de expressão de Leibniz permite que ele faça uma crítica adicional a Descartes: a relação entre *qualia* e os estados físicos não é arbitrária, como Descartes supôs, visto que o *quale* expressa o estado corporal” (JOLLEY, 1990, pp. 141-2). Segundo o filósofo alemão, como explica Kontic, “[...] a percepção, por ser um modo de expressão, prescinde, rigorosamente falando, de uma relação de imitação ou cópia entre a coisa percebida e a representação que formamos dela; [no entanto,] assim como em todas as relações expressivas, a

regularmente [regularly]³⁶ causada pela presença de certos tipos de corpos (ou configurações de matéria) [...]” (DE ROSA, 2010, p. 146).

4 As percepções insensíveis

Por fim, há uma terceira crítica feita por Leibniz à teoria da percepção de Descartes que será abordada brevemente na última parte desse artigo, a qual diz respeito à questão das percepções insensíveis. Essa crítica é elaborada por Leibniz por meio da distinção entre ‘percepção’ e ‘apercepção’. Eis como Leibniz, em direta oposição aos cartesianos, articula essa problemática no parágrafo 14 de sua *Monadologia*: “O estado passageiro, envolvendo e representando uma multiplicidade na unidade ou na substância simples, é precisamente o que se chama de percepção, que se deve distinguir da apercepção ou da consciência [...]. Foi este o ponto onde falharam os cartesianos, ao desprezarem as percepções inapercebidas” (LEIBNIZ, 1974, p. 706). Para Leibniz, o erro dos cartesianos teria sido equacionar percepção e estado mental consciente, de modo que nós seríamos necessariamente conscientes de todas as nossas percepções. No entanto, para o filósofo alemão, há percepções que não chegam a alcançar o estágio de plena consciência, ou seja, nem todas se tornam uma ‘apercepção’, o que, entretanto, não as impede de ter algum tipo de efetividade causal sobre a mente.

Não é por outra razão que Leibniz defende, contra Locke, que ‘a mente está sempre pensando’. Com efeito, o filósofo alemão argumenta no artigo 17, do capítulo 1, do livro II, dos *Novos ensaios* que “[...] a alma nunca está privada de sensações porque ela sempre exprime seu corpo, e esse corpo é sempre afetado de uma infinidade de maneiras pelos outros [corpos] que estão à sua volta, mas que geralmente produzem apenas uma impressão confusa (LEIBNIZ, 1974, p. 226). Por isso, seria necessário fazer essa distinção entre a mera percepção das infinitas impressões produzidas pelos corpos ambientes em nossos órgãos sensoriais, por um lado, e o ato de ser tornar consciente dela, por outro, algo que não foi feito pelos cartesianos, pois estes, na visão do filósofo alemão, rejeitavam que pudesse haver algum fenômeno mental sem consciência plena de sua ocorrência³⁷. Assim, se, por um lado, Leibniz, se opondo a Locke, concorda com Descartes que a mente, em conformidade com seu atributo principal, esteja sempre pensando, por

percepção mantém uma relação regrada com aquilo que ela exprime, independentemente de haver ou não uma imagem em comum” (KONTIC, 2017, p. 131). Em minha visão, como espero ter ficado claro no desenvolvimento desse artigo, todos esses elementos da percepção expressiva de Leibniz estão presentes na teoria da percepção de Descartes.

³⁶ Essa ‘regularidade’, que me parece corresponder àquilo que Leibniz denominada de ‘regrado’ em sua teoria expressiva, é garantida pela instituição da natureza em Descartes.

³⁷ Trata-se da famosa tese da ‘transparência do mental’, outra tese derivada de Descartes que tem ocupado os filósofos da mente, sobretudo a partir do século XX.

outro, o filósofo alemão discorda do francês por julgar que a mente não é capaz de se tornar consciente de todos os seus pensamentos, sendo o reconhecimento desse fato o que justificaria a distinção entre percepção e apercepção.

Essa famosa distinção entre ‘percepção’ e ‘apercepção’ também é feita por Leibniz no artigo 4 dos *Princípios da natureza e da graça*³⁸ – dando igualmente ensejo à crítica aos cartesianos que desprezam as percepções insensíveis. Nessa ocasião, Leibniz faz uso de uma analogia com os corpos que não são captados por nossos sentidos para sustentar sua tese acerca da existência das percepções insensíveis. Assim, partindo do princípio segundo o qual o equivalente mental dos corpos imperceptíveis são as percepções inconscientes, Leibniz argumenta que “[...] “foi por falta dessa distinção [entre ‘percepção’ e ‘apercepção’] que os cartesianos erraram ao ignorar as percepções das quais nós não temos apercepção, como o vulgo ignora os corpos insensíveis” (LEIBNIZ, 1974, p. 715). Mas já no prefácio aos *Novos Ensaios*, obra de 1704, essa sugestão da imbricação causal entre os corpos insensíveis e as percepções inconscientes era apresentada como se constituíssem ‘dois lados de uma mesma moeda’: “[...] As percepções insensíveis são de uso tão vasto na pneumática³⁹, quanto os corpúsculos imperceptíveis o são na física; e é igualmente irracional rejeitar uns e outros, sob o pretexto de que estão fora do alcance dos nossos sentidos” (LEIBNIZ, 1974, p. 198).

No entanto, enquanto filósofo corpuscularista, Descartes não poderia de modo algum ser considerado um autor que ignora os corpos insensíveis. Com efeito, em virtude do caráter próprio de sua teoria física, Descartes obviamente não era alheio a essa questão e já havia, desde sua primeira obra, se pronunciado a respeito da necessidade de se considerar a divisão infinita da matéria na explicação dos fenômenos naturais. Trata-se, com efeito, da visão científica mecanicista-corpuscular, aprendida na Holanda no final dos anos de 1610 com Isaac Beeckman (1588-1637) “[...] quem apresentou Descartes a uma filosofia natural quantitativa e corpuscular, que Descartes iria reformular e transformar em seu próprio e distinto sistema de filosofia natural” (GAUKROGER, 2002, p. 6). Essa abordagem corpuscular da natureza vai ser desenvolvida por Descartes durante a década de 1620 e consistirá na nova filosofia que ele proporá como alternativa à filosofia escolástica. Portanto, estamos falando de nada menos do que uma hipótese fundamental da filosofia natural de Descartes. A nós fiarmos em Belaval⁴⁰, essa concepção

³⁸ Essa obra e a *Monadologia* foram escritas no mesmo ano de 1714.

³⁹ ‘Pneumática’ é o termo utilizado por Leibniz para se referir a tudo aquilo que concerne à mente.

⁴⁰ Segundo Belaval (1960, p. 16), “[...] o século [dezessete] vai fazer dele [Descartes], em primeiro lugar, o autor do *Discurso* (com os três tratados que o acompanham) e dos *Princípios [da Filosofia]*” (BELAVAL, 1960, p. 16). Em nota de rodapé, na mesma página, Belaval acrescenta que “[...] aos *Princípios*, deve-se acrescentar toda obra científica de Descartes: o *Tratado da Luz* ou *O Mundo*, o *Tratado das Paixões*”.

corpuscular da natureza propugnada por Descartes deveria muito provavelmente ser do conhecimento de Leibniz.

No capítulo 3, de seu primeiro tratado sobre filosofia natural, o *Le Monde*, discutindo acerca das ações de iluminar e aquecer presentes na chama do fogo, Descartes afirma que

[...] eu conheço evidentemente que não é apenas na chama que há [uma grande] quantidade de pequenas partes que não cessam de se mover; mas há também essa grande quantidade de pequenas partes em todos os outros corpos e que, devido a sua pequenez, elas não podem ser percebidas por nenhum de nossos sentidos (DESCARTES, 1996, AT 11, p. 11).

No parágrafo 201 da quarta parte dos *Princípios da filosofia*, sugestivamente intitulado “existir partículas insensíveis nos corpos⁴¹”, Descartes enfatiza que “consider[a] [existir] muitas partículas nos corpos singulares que não são percebidas por nenhum sentido”. Consciente da dificuldade de se fazer aceitar uma tal hipótese, sobretudo por empiristas escolásticos, que ainda dominavam o ensino nos colégios e universidades européias, na sequência imediata da mesma passagem, Descartes infere que “talvez aqueles que tomam os sentidos como medida das coisas cognoscíveis não aprovem [essa hipótese]”. Porém, convencido do potencial explicativo de sua hipótese, Descartes se mostra determinado a continuar a empregá-la em suas investigações e, por isso, questiona: “Quem, porém, pode duvidar que muitos corpos sejam tão pequenos que nós não sejamos capazes de os perceber” (DESCARTES, 1996, AT 8, p. 324).

Na continuação do mesmo parágrafo, para exemplificar a aplicação da hipótese acerca da divisibilidade infinita da matéria à explicação dos fenômenos da natureza, Descartes afirma que o crescimento de uma planta ocorre por meio de pequenos acréscimos imperceptíveis, em virtude precisamente da adição da matéria infinitamente pequena ao corpo daquele vegetal. Em suas palavras: “Uma árvore cresce diariamente e não é possível entender que ela se torne maior do que fora, a não ser que, ao mesmo tempo, se compreenda que algum corpo lhe foi adicionado. Quem, porém, jamais percebeu pelos sentidos quais eram aqueles corpúsculos, que em um dia são acrescentados à árvore que cresce?” (DESCARTES, 1996, AT 8, p. 324). Ou seja, através dos sentidos, é possível constatar o aumento do volume do vegetal, isto é, o resultado, mas não o processo específico que o está causando, já que este, sendo produto dos corpúsculos microscópicos, se encontra fora do alcance da nossa percepção sensorial. No entanto, de acordo com Descartes, aqueles que admitem a divisão infinita da matéria não terão dificuldade em compreender esse fenômeno. Assim, apesar da matéria corpuscular se tornar inacessível a nossos sentidos em decorrência de sua dimensão microscópica, isto não significa, todavia, que ela perderia, por isso, sua efetividade causal. Na verdade, é precisamente graças às suas dimensões reduzidas que se torna

⁴¹ *Dari particulas corporum insensiles*. Na tradução francesa dos *Princípios*, encontramos: “Qu’il est certain que les corps sensibles sont composés de parties insensibles” (DESCARTES, 1996, AT 9, p. 319).

possível a compreensão de uma série de fenômenos naturais que em sua ausência não poderiam ser explicados, como muito bem exemplificado no caso do crescimento da planta, caso no qual claramente podemos perceber o paulatino aumento do seu volume e de todas suas partes, mas não saberíamos, sem a postulação dos corpúsculos de dimensões infinitesimais, explicar o que subjaz àquilo que vemos ocorrendo na planta diariamente.

Tendo as considerações acima em mente, parece ser procedente sustentar que, apesar de não ter elaborado uma teoria das percepções insensíveis, como Leibniz o fez no prefácio aos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Descartes, ao contrário do que pensa o filósofo alemão, não seria totalmente refratário à postulação de percepções de tal natureza. Na verdade, parece até mesmo ser razoável sugerir que, à luz de sua concepção física acerca da divisão infinita da matéria e da inexistência de vácuo na natureza, hipóteses às quais Leibniz também aderiu⁴², Descartes seria muito provavelmente um adepto ou talvez o precursor mesmo da célebre teoria leibniziana das *petites perceptions insensibles*. Portanto, talvez não estejamos muito longe da verdade ao sugerir que Descartes teria de algum modo antecipado ou ao menos ‘preparado’ a teoria das percepções insensíveis de Leibniz e que, conseqüentemente, o filósofo francês não deveria ser objeto das críticas de Leibniz aos cartesianos que ignoraram as percepções insensíveis. No entanto, apesar de todas essas ponderações, como observa um(a) judicioso(a) parecerista anônimo(a) dessa revista, “[d]izer que Descartes pode admitir um tipo de percepção de corpos que não são perceptíveis sensivelmente não explica como Descartes entende a distinção entre percepção e apercepção (consciência da percepção)”.

Considerações finais

Portanto, se as hipóteses apresentadas nesse artigo acerca da teoria da percepção de Descartes estiverem corretas, talvez seja possível sugerir que Leibniz teria, seja se equivocado em seu julgamento, como no caso da ‘ideia-quadro’ e dos *qualia*, seja se comportado como um verdadeiro discípulo de Descartes, como no caso das percepções insensíveis, na medida em que o filósofo alemão teria

⁴² Tudo isso é afirmado pelo próprio Leibniz na correspondência com Arnauld em que discutem questões referentes ao *Discurso de metafísica* – trata-se da mesma argumentação que Leibniz utiliza para sustentar, contra Locke, nos *Novos ensaios*, que a mente sempre pensa, isto é, sempre tem percepções, bem como para defender que a alma é um ‘espelho do universo’ (cf. parágrafo 62 da *Monadologia* (LEIBNIZ, 1974, p. 710) e *Réplique aux Réflexions de Bayle sur le Système de l’Harmonie Pré-établie* (LEIBNIZ, 1974, p. 184): “[...] o senhor Descartes [...] sem dúvida concordaria que, em virtude da continuidade e da divisibilidade de toda a matéria, o menor movimento estende seu efeito sobre os corpos adjacentes e, conseqüentemente, de corpo adjacente a corpo adjacente, ao infinito, mas proporcionalmente diminuído; assim, nosso corpo deve ser afetado de alguma maneira pelas modificações de todos os outros (LEIBNIZ, 1974, p. 844). Essa menção, não apenas explícita, mas também ‘positiva’, isto é, sem teor crítico, a Descartes poderia ter sido uma estratégia de Leibniz para sensibilizar o ‘cartesiano’ Arnauld do *bien fondé* de sua ‘teoria da expressão’, que era, nessa situação específica, o objetivo da argumentação de Leibniz.

desenvolvido e dado aplicação prática a certas concepções implícitas no pensamento do ‘mestre’, ainda que, ao invés de reconhecer sua dívida para com Descartes, tenha criticado veemente o filósofo francês. Para finalizar essas discussões, faço minhas as palavras de Belaval, segundo o qual, “[...] não se explica um grande autor através de suas fontes, mas, ao contrário, ele as explica” (1960, p. 11). Talvez seja isto que tenha se tornado manifesto através desse artigo, a saber, ao analisar e criticar a teoria da percepção cartesiana, Leibniz estaria, *malgré lui*, explicando e expondo os desdobramento daquilo que Descartes teria deixado apenas implícito e, portanto, sujeito a discussão e controvérsia.

Referências

- AQUINO, T. *Summa theologiae*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso: em 15/07/2023.
- DE ROSA, R. *Descartes and the puzzle of sensory representation*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996.
- ESPINOSA, B. *Ethica*. Edição bilingue. Tradução e notas de Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Editora Unijuí, 2005.
- GAUKROGER, S. *Descartes' system of natural philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GLEIZER, M. Espinosa e a ideia-quadro cartesiana, *Analytica*, Rio de Janeiro v. 3, n. 1, pp. 75-89, 1998.
- GORHAM, G. Descartes on the innateness of all ideas, *Canadian Journal of Philosophy*, Québec, Vol. 32, No. 3, p. 355-388, September, 2002.
- HATFIELD, G.; EPSTEIN, W. The sensory core and the medieval foundations of early modern perceptual theory, *Isis*, v. 70, n. 3, p. 363-384, September, 1979.
- JOLLEY, N. *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- KONTIC, S. *Ideia, imagem e representação: Leibniz crítico de Descartes e Locke*. São Paulo (Dissertação de Mestrado), Universidade de São Paulo, 2014.
- LACERDA, T. Leibniz: Matéria extensa e corpo orgânico, *Especiaria*, Vol. 16, No. 28, p. 152-165, Jan-Jun, 2016.
- LANDIM, R. A percepção sensível em Descartes, *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, v. 23 n. 2, p. 1-28, 2019.

LEIBNIZ, G. W. *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia, 1974.

MALEBRANCHE, N. *A Busca da Verdade*. Textos escolhidos. Seleção, introdução, tradução e notas de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

OTT, W. Leibniz on sensation and the limits of reason, *History of Philosophy Quarterly*, v. 33, n. 2, p. 135-153, 2016.

PEARCE, K. Leibniz and the Veridicality of Body Perceptions, *Philosopher's Imprint*, v. 16, n. 5, p. 1-17, 2016.

PURYEAR, S. Leibniz's Alleged Ambivalence about Sensible Qualities, *Studia Leibnitiana*, Bd. 44, H. 2, p. 229-245, 2012.

RADNER, D. Spinoza's theory of ideas, *Philosophical Review*, v. 80, n. 3, p. 338-359.

SIMMONS, A. 1999. Are Cartesian sensations representational? *Noûs*, v. 33, n. 3, p. 347-369, 1971.

Recebido em: 16/05/2024

Aceito em: 07/01/2025