



## Notas sobre o conceito de atenção em Descartes<sup>1</sup>

Lia Levy<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo busca evidenciar as vantagens exegéticas de um estudo mais amplo sobre o conceito de atenção na filosofia de Descartes e avançar preliminarmente algumas hipóteses sobre seu sentido e função. Mais precisamente, sugere-se uma aproximação dos conceitos de atenção e tempo, de modo que a primeira se definiria - não como uma experiência subjetiva incomunicável, ou como uma qualidade dessa experiência-, mas em relação ao conceito cartesiano de duração, tanto em sua conexão com a mente humana quanto independentemente dessa conexão. A atenção não designaria primariamente um estado psicológico disposicional (que disporia a mente ao conhecimento). Ao contrário, o conceito de atenção poderia assumir esse sentido derivado apenas na medida em que é concebido como uma certa configuração da existência da alma, a qual é propriamente uma duração temporal.

**Palavras chave:** Descartes; atenção; clareza; pensamento; tempo; duração.

**Abstract:** This text aims to show the importance and the exegetical benefits of a study about the sense and the role of attention in Descartes' philosophy. There will also be a preliminary suggestion on some hypothesis about this theme. I propose that attention means primarily, for Descartes, a configuration of the mind's temporal duration and, therefore, a metaphysical notion and not just a psychological one.

**Keywords:** Descartes; attention; knowledge; clarity; time; duration.

Em suas obras, Descartes recorre frequentemente ao termo 'atenção' e a seus cognatos não apenas em sentido amplo, e teoricamente neutro, mas também como se ele pudesse aportar, por si, esclarecimentos essenciais quanto ao significado preciso de alguns dos conceitos mais fundamentais de sua teoria no domínio da filosofia teórica e no domínio da filosofia prática. Esse uso, além disso, percorre toda a sua obra, sendo encontrado tanto em seus primeiros textos quanto no último, bem como em sua correspondência, na qual é empregado tanto em francês quanto em latim. Em todas essas ocasiões, o filósofo faz apelo à atenção como elemento-chave para a compreensão de conceitos centrais: assim é com os conceitos de intuição nas *Regras*, com o de clareza e distinção nos *Princípios* e com o de admiração nas *Paixões da alma*. O mesmo procedimento se verifica na correspondência, onde o termo 'atenção' é utilizado por Descartes em suas respostas a pedidos de esclarecimentos e a objeções sobre temas diversos, tais como suas teses sobre a música,<sup>3</sup> o problema da suposta circularidade de

1 Pesquisa realizada com o apoio do CNPq.

2 Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

3 Cf. entre outras, a Carta de setembro de 1629 (AT I, 20), a Carta a Mersenne de 8 de outubro de 1629 (AT I, 26-27) e a de 18 de dezembro de 1629 (AT I, 87).

sua fundamentação da ciência, a diferença que ele propõe entre os conceitos de abstrair e de excluir<sup>4</sup> - sobre a qual o argumento em favor do dualismo se apoia -, e a sua concepção de liberdade<sup>5</sup>.

As dificuldades que nascem desse recurso não tardaram a ser denunciadas por seus primeiros críticos<sup>6</sup>, que censuraram o caráter demasiado subjetivo e pouco preciso da noção tal como empregada por Descartes. Alegavam que Descartes precisaria fornecer um outro critério, que não envolvesse uma referência à “mera” atenção, para que lhe fosse possível discriminar com segurança as percepções claras e distintas. Se esse critério não pudesse ser oferecido, a regra que Descartes defende para reconhecimento da verdade não poderia ser algo mais do que um princípio psicológico sem qualquer força normativa na fundamentação da ciência.

Ora, embora o termo somente ocorra na definição de ‘clareza’ no texto da primeira parte dos *Princípios da filosofia*, Descartes frequentemente recorre ao qualificativo ‘atentamente’ como condição necessária para o entendimento de suas teses e argumentos. Portanto, a crítica de falta de precisão repercute em outras objeções; por exemplo: (a) que Descartes teria cometido um círculo na validação de sua regra geral<sup>7</sup>; (b) que não foi capaz de justificar a contento a distinção real entre a alma e o corpo por não distinguir adequadamente a operação de abstração da operação de exclusão; (c) que suas concepções de liberdade e de evidência são incompatíveis com a possibilidade de correção do erro, no domínio teórico, e do controle das paixões, no domínio da prática.

As respostas de Descartes a Hobbes e a Gassendi convergem: ele reitera a referência à atenção não apenas como condição para a compreensão de suas teses e argumentos, mas como um estado característico, embora transitório, da mente humana, que é atestado pela experiência. Contudo, ele insiste que é preciso distinguir entre esse estado e seu critério de verdade, alegando “tê-lo feito exatamente em seu lugar, primeiramente afastando os preconceitos e, em seguida, explicando as principais ideias e, enfim, distinguindo as claras e distintas das que são obscuras e confusas.”<sup>8</sup>

Desde então, o conceito de atenção tem sido um tema - por assim dizer - embaraçoso para os estudiosos do cartesianismo, embora - e talvez sobretudo porque - o próprio Descartes se sentisse perfeitamente à vontade em empregá-lo e não o reconhecesse como uma ameaça ao seu projeto de justificação da ciência e da objetividade de sua regra geral da verdade. Por outro lado, o contraste entre o fato de que Descartes usa o termo sem o cuidado de defini-lo, e a explícita tematização realizada por Malebranche sobre a noção de atenção em argumentos nos quais se distancia do seu cartesianismo, parece ratificar a hipótese de que a atenção não é um tema cartesiano, mas tão

4 Cf. Carta a Gibieuf, 19 de janeiro de 1642 (AT III, 475-476).

5 Cf. Cartas a Mesland de 02 de maio de 1644 AT IV, 110; 116-117).

6 Cf. Terceiras Objeções, formuladas por T. Hobbes (AT VII, 191-192; IX, 149), as Quintas Objeções, por Pierre Gassendi (AT VII, 278-279) e as críticas dirigidas por Leibniz (Leibniz, 1844; L. Couturat, 1901, p.196, 202-203).

7 Cf. Segundas Objeções formuladas por Marin Mersenne, pontos 3 e 4 (AT VII, 124-126 e 140-146; IX, 98-100 e 110-115); as Quartas Objeções de autoria de Antoine Arnauld (AT VII, 214; IX, 166) Carta a Regius de 24 maio de 1640 (AT III, 64-65); Conversa com Bumann (AT V 148). A objeção conhecida sob a alcunha de “círculo cartesiano” designa, na verdade, uma família de objeções feitas a Descartes por seus contemporâneos e retomadas por seus intérpretes. Sobre essas diferentes objeções, ver Jean-Marie Beyssade (1997).

8 Respostas às Quintas Objeções, primeira resposta ao que foi objetado contra a Terceira Meditação (AT VII, 361-362). Cf. ainda o desdobramento desse debate com Gassendi na carta endereçada a Descartes em julho de 1641 (sem remetente, AT III, 402) e sua resposta em agosto do mesmo ano (AT III, 426). Cf. ainda a resposta de Descartes a Hobbes: “Não importa se esse modo de falar, *uma grande clareza*, é ou não apropriado para ser usado em um argumento, desde que ele seja apropriado para explicar nosso pensamento com nitidez, o que, com efeito, ele faz. Pois não há ninguém que não saiba que, por essa expressão, *clareza no entendimento*, significa-se clareza ou perspicuidade no conhecimento, de tal modo que todos aqueles que por ventura não a tenham, pensam tê-la. Mas isso não impede que ela não seja diferente de uma opinião obstinada, que foi concebida sem uma percepção evidente (AT IX, 149-150; grifos do autor).

somente malebranchista.<sup>9</sup>

Em seu artigo publicado em 1943, Alan Gewirth procura defender a posição cartesiana de tais críticas, sem, todavia, tentar esclarecer a noção mesma de atenção; isso sugere, ao menos, que ele concebe o vocabulário empregado por Descartes como inapropriado. A mesma direção é tomada por Martial Gueroult (1968), Raul Landim (1992) e muitos outros intérpretes do cartesianismo, de tal modo que é se pode dizer que é praticamente consensual<sup>10</sup> a avaliação de que o recurso à atenção torna problemática a aceitação do caráter normativo da regra da clareza e distinção, na medida em que repousaria, ao fim e ao cabo, em uma experiência, individual, interna e incomunicável. As palavras de Harry G. Frankfurt ilustram bastante bem essa avaliação, que é a mesma dos primeiros críticos da posição cartesiana:

(...) perceiving a proposition clearly and distinctly does, of course, involve understanding it and paying careful attention to its meaning. *There must be more to clear and distinct perception than this, however, if Descartes's ascription of truth to what is clearly and distinctly perceived is to make any sense.* It would certainly be an error to foist upon him the extraordinary claim that the truth of a proposition may be inferred from the fact that someone understands it. Moreover, while clear and distinct perception does involve a direct apprehension of something by the understanding, it is not correct to construe the perception simply as a matter of an immediate experience. To do so is to reduce Descartes's doctrine to *a crudely implausible psychological theory of truth, and to ignore the essentially logical import of his conception of evidence* (Frankfurt, 2008, 180-181; grifos meus).

De outro lado, há autores que, por princípios exegéticos, dispõem-se a pagar o preço que consideram necessário para preservar a letra do texto e defendem uma leitura “psicologizante” da teoria do conhecimento de Descartes.<sup>11</sup> Sob tal perspectiva, o projeto metafísico de “encontrar algo de firme e constante nas ciências”, segundo as palavras que abrem as *Meditações*, é interpretado como destituído de qualquer sentido *de juris*, assumindo a forma de um projeto de naturalização dos conceitos fundamentais da epistemologia, os quais pertenceriam, por conseguinte, ao registro exclusivo dos fatos. E isso não porque Descartes tivesse fracassado em seu intento, mas porque entendia que assim devia sê-lo. Segundo essa leitura, a filosofia cartesiana se insere em um projeto mais amplo de naturalização do conhecimento que se inicia no século XVI, do qual em Kant seria seu primeiro crítico.

Pretendo aqui retomar esse debate, mas tão somente para começar a trabalhar em uma hipótese sobre o sentido da noção cartesiana de atenção que seja compatível com a tese de que a regra cartesiana de reconhecimento da verdade – a regra da clareza e da distinção – tem valor objetivo e, sobretudo, *normativo*. Se isso for possível, então as definições desses conceitos *exatamente*

9 Cf. Pierre Blanchard (1956) e D. Brown (2012). A centralidade do conceito de atenção na filosofia de Malebranche, para quem a atenção é a “ocasião da verdade”, estaria associada, antes, à influência do pensamento Agostinho sobre o oratoriano.

10 Com as importantes exceções das interpretações de Jean Laporte (1945), Jean-Marie Beyssade (1979) e, mais recentemente, as de Michael Della Rocca (2005). Para um panorama das interpretações mais recentes a respeito dos conceitos cartesianos de clareza e distinção, cf. o artigo de Della Rocca, além de Denis Kambouchner (2006) e Sarah Patterson (2008). Para uma excelente avaliação da proposta de Laporte (cf. Henri Gouhier, 1961).

11 Cf. Charles Lamore (1984) e Tom Sorell (2000). O mesmo se pode dizer dos que, como Willis Doney (1955) e Ulysses Pinheiro (1999), consideram que a solução para a objeção do círculo consiste em fazer recair a dúvida metafísica sobre a confiabilidade da memória. Por outro lado, cabe destacar a leitura de Ethel Rocha (2013), que não pode ser propriamente alinhada a essas abordagens, mas que delas se aproxima ao enfatizar a função da atenção na distinção entre meras palavras (verborragia) e compreensão, minimizando assim sua função no critério de reconhecimento da verdade.

como são oferecidas por Descartes no artigo 45 da primeira parte dos *Princípios da filosofia* podem ser consideradas aceitáveis<sup>12</sup>. A hipótese a ser explorada é que o sentido preciso desta noção emerge quando se enfatiza a *dimensão temporal* da formulação cartesiana do problema da busca de um fundamento para a ciência, seguindo, portanto, a senda aberta pela interpretação de Jean-Marie Beyssade em seu livro *La philosophie première de Descartes* (1979).<sup>13</sup> Para dar início ao exame dessa hipótese, proponho refletir sobre certos conceitos e teses preliminares que devem ser ponderados.

(1) O primeiro ponto a ser mencionado é de ordem metodológica e exegética; ele organiza, desde seu princípio, as considerações feitas neste texto. O trabalho de interpretação da obra de Descartes é aqui orientado pela busca de sua peculiaridade no contexto da história da filosofia. Isso significa buscar, tanto quanto possível, os elementos que definem seu projeto filosófico em oposição àqueles que ele compartilha com seus antecessores e contemporâneos. Também significa buscar essa peculiaridade em relação às doutrinas que, por diferentes razões, são consideradas em continuidade com sua filosofia e, por isso, parte de seu legado. Ora, parece-me razoavelmente claro que a concepção cartesiana da atenção se insere em uma doutrina que pode ser lida como uma psicologia racional que compõe a filosofia natural se comparada à filosofia de seus contemporâneos<sup>14</sup>, ou como uma psicologia que compõe a metafísica do conhecimento se comparada à filosofia de seus antecessores (Aristóteles e Tomás de Aquino, por exemplo).<sup>15</sup> Essas duas leituras, contudo, não permitem compreender o que há de peculiar no modo pelo qual Descartes compreende o escopo da metafísica na tarefa de fundamentar a ciência. Por outro lado, enfatizar o propósito fundacionista em termos exclusivamente epistemológicos, de modo a aproximá-lo do projeto crítico kantiano,<sup>16</sup> parece-me igualmente inadequado. Ao fazê-lo, desconsidera-se outro aspecto importante dessa peculiaridade: diferentemente de Kant, Descartes entende que a “tarefa crítica”, se assim quisermos chamá-la, pode e deve ser realizada pela metafísica como um tipo especial de conhecimento, vale dizer, de ciência.

(2) Se mantivermos esse esforço em mente, poderemos compreender melhor a distinção entre dois problemas cujas respostas envolvem a noção de atenção – e devem ser, ambas, encontradas na filosofia de Descartes. Tal distinção exige, para o estudo dessa noção, que se proceda a duas investigações em princípio distintas e independentes.

Por um lado, Descartes busca explicar a atenção “*en physicien*”,<sup>17</sup> ou seja, como um fenômeno próprio ao ser humano enquanto união substancial de um corpo e de uma mente, realmente distintos entre si. O exame destas explicações conduz ao que, na filosofia cartesiana, refere-se à confluência de três ordens de considerações: (a) sua metafísica (ao envolver suas concepções de

12 Deve ser observado que este é também o objetivo explícito do artigo de Michael Della Rocca (2005), e, embora os seus argumentos também enfatizem, como pretendo, o aspecto temporal da análise cartesiana, eles não serão considerados aqui. Porém, por sua qualidade e engenho, esses argumentos deverão ser examinados em um próximo texto.

13 A leitura proposta por Pierre Guenancia (1998), não obstante seja muito distinta, guarda uma proximidade com a abordagem a ser adotada aqui na medida em que reserva ao tempo também uma função central no projeto cartesiano.

14 Penso aqui que a leitura de Bernard Williams (1978), mas também em algumas interpretações outras, que serão mencionadas mais adiante.

15 A interpretação de Étienne Gilson (1950) inaugura essa abordagem, que se tornou a agenda de investigação que tem orientado uma parte importante dos estudos anglo-saxões recentes das obras de Descartes. Cf. entre muitos outros, Marleen Rozemond (1998); John E. Secada (2000), John Carriero (2009). No Brasil, as pesquisas de Ethel Rocha tem obtidos valiosos resultados nessa discussão. Na França, os trabalhos iniciais de Jean-Luc Marion (1981, 1993) adotaram essa perspectiva, mas seus trabalhos posteriores foram paulatinamente se distanciando em direção a uma interpretação mais pessoal e mais próxima da agenda da fenomenologia.

16 Penso em particular aqui na influente interpretação de Martial Gueroult (1968) e, em certa medida, nas leituras de Edwin Curley (1978) e de Harry G. Frankfurt (1970; 2008).

17 *As Paixões da alma* (AT IX, 326).

dualismo substancial e união substancial para a explicação da natureza humana), (b) sua física (mais precisamente, sua ótica e sua teoria da percepção sensível naquilo em que ela depende do corpo); (c) sua “fisiologia” (ou ainda, sua teoria das relações possíveis entre o corpo humano e a mente humana). Aqui os textos mais importantes a serem examinados são a Sexta Meditação, a primeira e a quarta partes dos *Princípios da filosofia*, o *Tratado do mundo*, o *Tratado do homem*, a quinta parte do *Discurso do método*, a *Dióptrica*, as *Paixões da alma* e o *Compêndio de música*.<sup>18</sup> Tal exame tem sido retomado mais recentemente, na medida em que é uma etapa importante da (pré-) história das psicologia, da neurofisiologia e da filosofia da mente contemporâneas.

Por outro lado, Descartes emprega essa noção em diversas passagens de sua metafísica como parte dos argumentos centrais para sua proposta de fundamentação da ciência. Nesse caso, os textos centrais a serem examinados são outros: as *Meditações metafísicas*, mas em particular a segunda, a terceira e a quarta; as *Objeções e Respostas* que acompanham as *Meditações* (aí incluídas aquelas discutidas por correspondência, mas que não vieram a ser publicadas juntamente com a obra), a primeira parte dos *Princípios da filosofia*, as *Regras para direção do espírito*, a quarta parte do *Discurso do método*, a *Busca da verdade* e a *Conversa com Burman*. Nessas circunstâncias, Descartes jamais a define ou a trata como objeto de reflexão; antes, ele dela se serve como se ela fosse uma noção *compartilhada* com o seu leitor. É verdade que o mesmo se poderia dizer sobre o modo como Descartes emprega a noção de verdade e de outras de igual importância para sua filosofia, não fosse o fato de que ele as elenca explicitamente como parte de nosso arsenal conceitual inato. Esses conceitos dispensam, e mesmo resistem, a qualquer tentativa de definição, pois são condição de possibilidade de outros conceitos (AT IX, 225-226; AT II, 596-598). Ora, o mesmo não ocorre com a noção de atenção, o que sugere que ele suponha que seu leitor sabe a que ele se refere simplesmente pelo fato contingente de o termo pertencer ao vocabulário filosófico da época.

A esse respeito, cabe observar que, efetivamente, a noção de atenção já há muito circulava no debate filosófico. Se a necessidade de introduzir tal noção pode ser remontada à teoria do conhecimento de Aristóteles, em particular no que se refere ao tratamento do fenômeno da seletividade da percepção sensível,<sup>19</sup> o intenso debate sobre o conceito de *species* (Pasnau, 1997), ocorrido no final da idade média, recolocou em pauta a atenção como condição necessária da cognição sensível para alguns, e sensível e inteligível para outros.<sup>20</sup> Nesse sentido, os leitores de Descartes que tivessem algum conhecimento das teorias envolvidas nesse debate de modo algum estranhariam o apelo à noção de atenção como condição da cognição.

Ainda assim, como exigido pelo princípio metodológico enunciado em (1), é preciso perguntar se a noção de atenção, tal como é explicada por Descartes, pode desempenhar as funções que ele lhe atribui em sua proposta de fundamentação da ciência. Em outras palavras, mesmo que a noção de atenção já tivesse seu sentido assegurado como termo técnico no vocabulário filosófico do período, deve-se investigar qual a acepção que recebe na teoria do conhecimento de Descartes e se tal acepção é compatível com seu emprego em argumentos que visam estabelecer o valor normativo dessa teoria. Antes, porém, é preciso responder com que direito fazemos essa exigência.

Podemos identificar dois tipos de uso da noção de atenção. Em alguns textos, ela é espontaneamente utilizada por Descartes ao redigir suas doutrinas; em outros; ela ocorre como

18 Ver ainda as Cartas a Mersenne de 1629, de 8 de outubro (AT, 27) e de 18 de dezembro (AT, 87). Sobre esse aspecto do tratamento cartesiano da atenção, cf. Gary Hatfield (1995), Deborah Brown (2007), Cees Leijenhorst (2008).

19 Cf. Cees Leijenhorst (2008) e P. Corkum (2010).

20 Em seu livro, no capítulo 4 (125-160), Robert Pasnau (1997) discute as posições de Tomás de Aquino, Petrus Joannis Olivi, Scotus e Ockham. Cf. ainda sobre o papel da atenção em Agostinho, Deborah Brown (2007), 2012, e em Tomás de Aquino, Jean Laporte (1931-1934).

que em resposta a certas objeções que lhe são feitas, parecendo ser usada para indicar o que faltou para que o interlocutor compreendesse corretamente suas teses e seus argumentos. Em ambos os casos, contudo, esses usos sugerem que a noção é parte integrante da explicação cartesiana dessas questões, estando associada ao quadro conceitual e argumentativo central da metafísica cartesiana e de seu projeto de fundamentação da ciência.

Com efeito, a noção de atenção é usada explicitamente na definição dos seguintes conceitos: intuição e dedução nas *Regras para a direção do espírito*,<sup>21</sup> e clareza e distinção nos *Princípios da Filosofia*.<sup>22</sup> Ela caracteriza ao menos um, senão o principal, dos aspectos fundamentais do ato intelectual para Descartes, comparecendo tanto em uma de suas primeiras definições (1619) quanto em sua definição posterior (1644). Se o termo ‘intuição’ parece ter sido abandonado juntamente com o projeto das *Regras*, o mesmo não se pode dizer da função da atenção como elemento distintivo desse ato, o que a coloca, juntamente com a noção de representação, no centro da concepção cartesiana da natureza do ato mental cuja validade objetiva está em questão e deverá ser justificada.

Ora, essa atitude está de perfeito acordo com outros contextos, nos quais, pressionado por seus interlocutores quanto à validade de seus argumentos, Descartes responde recorrendo à noção de atenção. Dentre as muitas passagens<sup>23</sup> em que é possível identificar esse procedimento, destacarei uma, da *Conversa com Burman*, que não deixa dúvida quanto à importância da noção de atenção para a filosofia cartesiana. A objeção a Descartes que responde é uma das versões do que ficou conhecido como “problema do círculo cartesiano”, ou seja, o problema que atinge o cerne de todo seu projeto: a justificação da validade (leia-se valor normativo) da regra geral da clareza e da distinção como critério de reconhecimento da verdade.

[Burman] Parece haver um círculo, pois na Terceira Meditação o autor usa axiomas para provar a existência de Deus, embora ainda não tenha certeza de não estar enganado a respeito deles.

[Descartes] Ele realmente usa tais axiomas na prova, mas sabe que não está enganado a respeito deles porque está *atento* a eles [*quoniam ad ea attendit*]. E *enquanto ele prestar atenção* a eles [*quamdiu autem id facit*], está certo que não está sendo enganado e é compelido a lhes dar seu assentimento (AT V 148; grifos meus).

[Descartes] Se não sabemos que toda verdade tem sua origem em Deus, então, por mais claras que sejam nossas ideias, não saberemos se elas são verdadeiras ou se não estamos errados. Digo isso, naturalmente, *enquanto não estamos prestando atenção* a elas [*cum ad eas non adverteremus*] e estamos meramente lembrando que as percebemos clara e distintamente. Pois, em outras ocasiões, quando *estamos prestando atenção* às verdades elas mesmas [*quando ad ipsas veritates advertimus*], mesmo que não saibamos que Deus existe, nós não podemos ter

21 *Regra III*: “Por intuição entendo não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta [*purae & attentae*] tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta [*purae & attentae*], sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão” (AT X, 368).

22 Primeira Parte, artigo 45: “E [há] mesmo muitíssimos homens [que] em toda a sua vida jamais percebem coisa alguma de maneira suficientemente correta para formar um juízo certo acerca disso. Com efeito, de uma percepção na qual um juízo certo e indubitável possa ser apoiado se requer não apenas que seja clara, mas também que seja distinta. Clara chamo àquela que está manifestamente presente a uma mente atenta [*quae menti attendenti praesens & aperta est*], assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-se de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si do que é claro”. (AT VIII, 21-22)

23 Cf. Respostas às Quartas Objeções (AT IX 325-326), às Sétimas Objeções (AT VII, 460), Carta a Launay de 22 julho de 1641 (AT III, 420), Carta a Gibieuf de 19 de janeiro de 1642 (AT III, 475-476), Carta a Mesland de maio de 1644 (AT IV, 116-117), Carta a Elizabeth de 15 de setembro de 1645 (AT IV, 295).

qualquer dúvida a seu respeito. De outro modo, não poderíamos provar que Deus existe. (AT V 178; grifos meus)

[Burman] Parece haver um círculo, pois na Terceira Meditação o autor usa axiomas para provar a existência de Deus, embora ainda não tenha certeza de não estar enganado a respeito deles.

[Descartes] Ele realmente usa tais axiomas na prova, mas sabe que não está enganado a respeito deles porque está *atento* a eles [*quoniam ad ea attendit*]. E *enquanto ele prestar atenção* a eles [*quamdiu autem id facit*], está certo que não está sendo enganado e é compelido a lhes dar seu assentimento (AT V 148; grifos meus).

[Descartes] Se não sabemos que toda verdade tem sua origem em Deus, então, por mais claras que sejam nossas ideias, não saberemos se elas são verdadeiras ou se não estamos errados. Digo isso, naturalmente, *enquanto não estamos prestando atenção* a elas [*cum ad eas non adverteremus*] e estamos meramente lembrando que as percebemos clara e distintamente. Pois, em outras ocasiões, quando *estamos prestando atenção* às verdades elas mesmas [*quando ad ipsas veritates advertimus*], mesmo que não saibamos que Deus existe, nós não podemos ter qualquer dúvida a seu respeito. De outro modo, não poderíamos provar que Deus existe (AT V 178; grifos meus).

Essa passagem é suficientemente clara para marcar a centralidade da noção de atenção - inclusive quando ela ocorre apenas nas respostas de Descartes - no que se refere ao seu projeto fundacionista. Não pretendo aqui me estender sobre ela, pois sua análise colocaria questões quanto à fiabilidade desse texto que não é de autoria de Descartes<sup>24</sup> e exigiria acrescentar ao nosso problema inicial o tratamento desse outro difícil problema da filosofia cartesiana. Basta observar que a posição atribuída a Descartes na passagem é a mesma que ele defende tanto na Terceira Meditação (AT VII, 36; IX-1, 28), quanto em sua correspondência.<sup>25</sup> Ela ilustra a ampliação do quadro conceitual e argumentativo que circunda a noção de atenção e, juntamente com o conjunto de textos análogos, evidencia que seu esclarecimento não envolve apenas o estudo de conceitos ligados a problemas epistemológicos resolvidos por uma metafísica do conhecimento (em sentido não cartesiano) ou por uma psicologia naturalizada, mas ao coração do projeto da metafísica cartesiana de “encontrar algo de firme e constante nas ciências”.

(3) Isso posto, o problema que se coloca agora é tentar delinear, do ponto de vista do conceito de atenção, o equivalente dessa proposta de metafísica que, colocando-se na base do conhecimento físico (sua “raiz”), tem por função descrever o conhecimento como fruto exclusivo do entendimento como faculdade própria à natureza humana, a *luz natural*, bem como reivindicar para essa teoria naturalista um valor normativo que possa assegurar o título de ciência ao que é produzido conforme seus padrões. Assim, a clareza e a distinção não devem ser apenas características próprias do ato intelectual descobertas através de análise. E a tese sobre a evidência, diversas vezes enunciada por Descartes, de que *não podemos* deixar de assentir a uma percepção clara e distinta, não deve ser considerada simplesmente o reconhecimento de uma característica da nossa natureza. Esses são realmente *factos* sobre o nosso entendimento, descobertos ao longo da investigação metafísica, mas que somente podem ser tomados como objetos da metafísica, se puderem, de alguma forma, converterem-se em normas<sup>26</sup> e, assim, fornecer elementos para a fundamentação da ciência.

24 Sobre isso, remeto ao texto de J.-M. Beyssade que serve de introdução à edição dessa obra (1981).

25 Carta a Regius de 24 de maio de 1640 (AT III, 64-65).

26 Para uma abordagem análoga, mas focada no sentido e na função da primeira certeza descoberta na Segunda Meditação, cf. Michelle Beyssade (1993).

Sobre esse ponto, na verdade pretendo fazer mais do que desenvolver certos elementos, contidos em argumentos já apresentados por alguns comentadores, que me parecem essencialmente corretos e suficientes para resolver a questão. Minha única contribuição seria sublinhar a relação entre o uso que Descartes faz da noção de atenção e as teses defendidas por essas interpretações.

Como já foi enfatizado por Alan Gewirth (1943) e Yvon Belaval (1960), há pelo menos um ponto no qual a objeção feita por Leibniz ao critério de clareza e distinção não pode ser respondida por Descartes em termos que satisfaça ao seu objetor. Para Descartes, o critério de reconhecimento da verdade, qualquer que seja, não pode ser um algoritmo, um conjunto de procedimentos que possa ser operado automaticamente por uma máquina desprovida de alma, como queria o filósofo alemão. Para Descartes, a clareza e a distinção das percepções funda-se, de um modo ou de outro, em uma “disciplina psicológica” (Gewirth, 1943, p.18). Isso significa que o critério proposto por Descartes para distinguir o verdadeiro do falso apoia-se em uma atividade da mente, livremente determinada por sua vontade, pela qual ela examina *com método*<sup>27</sup> as percepções dos objetos. Contrariamente ao que defende Leibniz, não é possível concluir nada de certo unicamente em virtude da forma e sem a devida *atenção e evidência*.<sup>28</sup>

Disso não se segue, contudo, que o critério fornecido por Descartes seja inteiramente resistente a toda e qualquer consideração de ordem lógica (Gewirth, 1943, p.19) e se reduza a um estado estritamente psicológico sobre o qual somente o sujeito empírico pode testemunhar, não podendo, portanto, ser validado em um contexto intersubjetivo. Em busca desse equilíbrio entre o extremo leibniziano do raciocínio formal expresso no desiderato de uma *characteristica universalis* e o extremo da sensação exclusivamente subjetiva e, por definição, não compartilhável, os especialistas de Descartes vêm apresentando as mais diferentes e interessantes propostas.<sup>29</sup> Entre elas, as que preservam a referência à atenção são apenas as que interpretam a filosofia cartesiana como destituída de qualquer pretensão normativa. E, ao contrário, os que privilegiam essa pretensão deixam de lado qualquer tentativa de incluir a noção de atenção, em geral privilegiando o conceito de distinção em relação ao de clareza.

É interessante observar que esse movimento dos comentadores refaz, a seu modo, o movimento semelhante daqueles que, no século XVII, reivindicaram a herança cartesiana. Assim, por exemplo, Malebranche irá destacar o conceito de clareza e sua relação com a noção de atenção por oposição a de distinção, ao passo que Arnauld, no capítulo 9 da *Lógica ou arte de pensar*, faz exatamente o inverso, praticamente reduzindo o conceito de clareza ao de distinção.

O que proponho é, então, procurar encontrar esse equilíbrio preservando tanto o aspecto fundacionista da metafísica cartesiana quanto a referência à atenção não apenas na definição de clareza, mas também nas passagens nas quais Descartes a emprega. Para tanto, penso que a interpretação de Jean-Marie Beyssade em seu livro de 1979 pode fornecer a chave para esse

27 Cf. AT VII, 362, e ainda: A. Gewirth (1943); J. M. Humber, (1981); E. Curley, 1986: “...the essential task of the analytic method is [...] to turn the unclear and indistinct ideas of common sense into clear and distinct ideas Descartes needs to make his argument demonstrative” (p.157).

28 *Regras X*, AT X, 405-406.

29 Por exemplo, A. Gewirth sugere que a ideia de *x* é minimamente clara se ela contém a propriedade que constitui a natureza e a essência de *x*, e minimamente distinta se não contém nada que seja contraditório com a essência de *x*; essa se tornaria tanto mais clara se a elas forem acrescentados mais atributos que estão necessariamente conectados à natureza de *x*. Essa ideia também se tornaria mais distinta uma vez que “quanto mais rico for o conteúdo, mais ela é distinta das outras ideias” (citado por Sarah Patterson 2008, 219). Segundo Curley (1986): “... having a clear and distinct idea of a thing, or of a kind of thing [...] is a matter of recognizing that there are certain properties we cannot but ascribe to a thing of that kind (clarity) and others which we are not at all compelled to ascribe to it (distinctness)” (p.170).

problema, além de ser oferecer um excelente candidato para a peculiaridade da filosofia cartesiana, que a distingue de seus predecessores, contemporâneos e sucessores. Com efeito, sua leitura apresenta o projeto cartesiano de fundamentação da ciência como a instauração do “tempo da ciência”, homogêneo e vetorial, mediante sua diferenciação do “tempo natural do espírito”, ao qual pertence o ritmo da atenção e da distração (p.5). Essa proposta merece uma discussão mais longa e detalhada do que posso apresentar nesta comunicação; mas essa breve caracterização já basta para formular, mesmo que imperfeitamente, a hipótese que pretendo desenvolver em estudos posteriores e da qual apresento em seguida uma primeira formulação.

Primeiramente, suponho que ritmo da atenção e da distração não é apenas um recurso estilístico e literário usado por Descartes nas *Meditações metafísicas*, mas constitui o ponto de partida da construção conceitual do problema de assegurar a validade objetiva e normativa da regra da verdade e, portanto, do problema metafísico em sentido próprio. Para tanto, a noção de atenção (e, conseqüentemente, de distração) se definiria não como uma experiência subjetiva incomunicável, ou como uma qualidade dessa experiência, mas em relação ao conceito cartesiano de duração, tanto em sua conexão com a mente humana quanto independentemente dessa conexão. Ela não designaria primariamente um estado psicológico disposicional (que *disporia* a mente ao conhecimento). Ao contrário, o conceito de atenção poderia assumir esse sentido *derivado* na medida em que é concebido primariamente como uma certa configuração da existência da alma, a qual é propriamente uma duração temporal. Nesse sentido, a atenção seria uma modificação da duração da mente tomada como fluxo de pensamentos. Essa modificação reduz ou contém esse fluxo, concentrando-o em uma unidade que, mesmo que contenha uma pluralidade de objetos pensados, referidos ou não ao presente, torna-os atuais concomitantemente à alma sob a forma do *agora*. E seria por essa razão que o conceito de atenção poderia ser empregado na metafísica como uma condição de possibilidade do ato de conhecer *um* objeto enquanto tal, ou seja, enquanto uma unidade que permanece, à qual – em princípio – mais de uma propriedade pode ser referida, e que pode ser reconhecida.

No entanto, é preciso investigar até que ponto é correto afirmar que, em Descartes, tempo e duração, em relação à qual a atenção, como movimento de pensamento, deve ser considerada, é preciso também dar conta do elemento reflexivo que no mais das vezes reveste a atenção.

Trata-se aqui, sem dúvida, de recuperar, ao menos em certa medida, o tratamento agostiniano da atenção e do tempo<sup>30</sup>, mas não necessariamente em oposição ao tratamento tomista. Com efeito, essa hipótese aproxima o conceito cartesiano de atenção ao conceito agostiniano de *intentio* como parte integrante da *distentio animi*, a qual seria ela mesma o que caracterizaria a temporalidade.

Por outro lado, como mostrou de modo magistral Jean Laporte em três artigos publicados de 1931 a 1934, a atenção ocupa uma posição central na explicação tomista do papel da vontade no controle as paixões, mas também no processo do conhecimento. Assim, em Tomás, como em Descartes, e não apenas em Malebranche, a atenção não é marca da passividade do entendimento, mas funda-se na atividade da nossa mente como naturalmente composta de vontade e entendimento (Jean Laporte, 1945). Como mostram as ocorrências do termo na obra de Descartes, é possível dizer que a atenção pode ser fruto tanto de fatores exógenos quanto endógenos. Nossa atenção pode tanto ser capturada por causas externas, aí incluído o nosso próprio corpo, quanto dirigida por nossa vontade na busca da verdade e da felicidade.

No entanto, um esforço conceitual é necessário para identificar, como exige nosso preceito

30 Deborah Brown (2007): “Although Descartes and Augustine thus have different accounts of how attention is oriented, their views converge on a number of central points” (p.174).

metodológico, o que há de propriamente cartesiano nessa noção. E isso exige mais do que posso oferecer no momento.

### Referências bibliográficas

- BELAVAL, Y. (1960). *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard.
- BEYSSADE, J. (1979). *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris: Flammarion.
- BEYSSADE, J. (1997). “Sobre o círculo cartesiano”. *Analytica*, 2(1), p.11–35.
- BEYSSADE, M. (1993). “The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?” In: VOSS, S. H. (Ed.). *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford University Press, p.31–39.
- BLANCHARD, P. (1956). *L'attention a Dieu dans la philosophie de Malebranche*. Paris: Soc. St. Augustin / Desclée / De Brouwer.
- BROWN, D. (2007). “Augustine and Descartes on the function of attention in perceptual awareness.” In: S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes (eds.). *Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy*. Dordrecht: Springer, p.153–175.
- BROWN, D. (2012). “Agency and Attention in Malebranche’s Theory of Cognition”. In: PICKAVÉ, M.; SHAPIRO, L. (eds.). *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. Oxford University Press, p.217–233.
- CARRIERO, J. P. (2009). *Between Two Worlds. A Reading of Descartes Meditations*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- CORKUM, P. (2012). «Attention, Perception, and Thought in Aristotle». *Dialogue*, 49(2), p.199–222.
- COUTURAT, L. (1901). *La logique de Leibniz d’après de documents inédits*. Paris: Félix Alcan.
- CURLEY, E. M. (1978). *Descartes Against the Skeptics*. Harvard University Press.
- CURLEY, E. M. (1986). “Analysis in the *Meditations*: The quest for clear and distinct ideas”. In: A. O. Rorty (ed.). *Descartes*. Berkeley: University of California Press, p.153–176.
- DELLA ROCCA, M. (2005). “Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God.” *Philosophy and Phenomenological Research*, 70(1), p.1–33.
- DESCARTES, R. (1981). *Entretien avec Burman*. Ed., tradução e notas: Jean-Marie Beyssade. Paris: P.U.F.
- DESCARTES, R. (1983). *Œuvres de Descartes*. Ed.: Ch. Adam et P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1983, 11 vols (abreviado AT).
- DESCARTES, R. (2002). *Princípios da filosofia*. Primeira Parte. Tradução Guido de Almeida *et alii*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. Coleção “Philosophia”.
- DESCARTES, R. (2002). *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- DONEY, W. (1955). “The Cartesian Circle”. *Journal of the History of Ideas*, 16(3), p.324–338.
- FRANKFURT, H. G. (2008). *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes’s Meditations*. Nova York: The Bobbs-Merrill Company.
- GEWIRTH, A. (1943). “Clearness and distinctness in Descartes”. In: *Philosophy*, vol : 18, nº69, p.17–36.
- GOUIER, H. (1961). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin.
- GUENANCIA, P. (1998). *L’intelligence du sensible: Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard.
- GUEROULT, M. (1968). *Descartes selon l’ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne.
- HATFIELD, G. (1995). “Attention in Early Scientific Psychology.” In: WRIGHT (ed.). *Visual Attention*. Oxford: Oxford University Press, p.3–25.
- HUMBER, J. M. (1981). “Recognizing clear and distinct perceptions”. *Philosophy and*

- Phenomenological Research*, 41(4), p.487-507.
- KAMBOUCHNER, D. (2006). "Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction". In: C. Jaquet e T. Pavlovits (eds.). *Les facultés de l'âme à l'âge classique: Imagination, entendement et jugement*. Paris: Publications de la Sorbonne, p.159-174.
- KENNY, A. (1968). *Descartes: A Study of his Philosophy*. South Bend: St. Augustine's Press.
- LAPORTE, J. (1931). "Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas (I)". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38(1), p.61-73.
- LAPORTE, J. (1932). "Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas (II)". *Revue de Métaphysique et de Morale* 39(2), p.199-223.
- LAPORTE, J. (1934). "Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas (III)". *Revue de Métaphysique et de Morale* 41(1), p.25-57.
- LAPORTE, J. (1945). *Le rationalisme de Descartes*. Paris: P.U.F.
- LARMORE, C. (1984). "Descartes' Psychologistic Theory of Assent." *History of Philosophy Quarterly*, 1(1), p.61-74.
- LEIBNIZ, G. (1844). *Leibnitz's Animadversiones ad Cartesii principia philosophiæ*. Ed.: Gottschalk Eduard Guhrauer, Bonn: Adolph Marcus.
- LEIJENHORST, C. (2008). "Attention Please! Theories of Selective Attention in Late Aristotelianism and Early Modern Philosophy." In: P. Bakker e H. Thijssen (eds.). *Mind, Perception and Cognition: The Commentary Tradition on Aristotle's De Anima*. Ashgate.
- MARION, J.-L. (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARION, J.-L. (1993). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin.
- PINHEIRO, Ulysses (1999). "A Irrealidade do Passado. Ceticismo sobre a Memória nas *Meditações* de Descartes". In: E. Marques *et alii* (orgs.). *Verdade, conhecimento e ação*. São Paulo: Loyola.
- ROCHA, Ethel (2013). "Clareza e distinção e motivação da vontade". *Analytica*, 17(2), p. 355-371.
- ROZEMOND, M. (1998). *Descartes's Dualism*. Harvard University Press.
- SECADA, J. E. K. (2000). *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge University Press.
- SORELL, T. (2000). "Descartes, the Divine Will and the Ideal of Psychological Stability". *History of Philosophy Quarterly*, 17(4), p.361-379.
- WILLIAMS, B. (1978). *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Sussex: The Harvest Press.