

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais  
Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica

Maria Cecília de Cerqueira Barbosa

Abstração e exclusão na metafísica de Descartes

Rio de Janeiro  
2010

Maria Cecília de Cerqueira Barbosa

Abstração e exclusão na metafísica de Descartes

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia (Lógica e Metafísica).

Orientador(a): Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha

Rio de Janeiro  
2010

B238 Barbosa, Maria Cecília de Cerqueira.  
Abstração e exclusão na metafísica de Descartes / Maria  
Cecília de Cerqueira Barbosa. – 2010.  
123 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade  
Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências  
Sociais, Rio de Janeiro, 2010.

Orientador(a): Ethel Menezes Rocha.

1. Filosofia Moderna. 2. Metafísica. 3. Descartes, René,  
1596-1650.  
I. Rocha, Ethel Menezes. II. Universidade Federal do Rio de  
Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Lógica e  
Metafísica. III. Título.

CDD: 190

Maria Cecília de Cerqueira Barbosa

Abstração e exclusão na metafísica de Descartes

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia (Lógica e Metafísica).

Aprovado por

Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha (orientador(a))  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Lia Levy  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

## Resumo

BARBOSA, Maria Cecília de Cerqueira. *Abstração e exclusão na metafísica de Descartes*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Artigos recentes salientaram a relevância das operações intelectuais de abstração e de exclusão, assim como a de diferenciá-las acuradamente, para muitas das questões centrais da metafísica de Descartes. O objetivo desta dissertação será simplesmente o de esclarecer as operações intelectuais sobre as quais esses artigos fizeram repousar tantas das questões centrais da metafísica de Descartes. Nesse sentido, tentarei mostrar, acerca da abstração, que ela consiste em uma operação intelectual através da qual são separadas de maneira meramente negativa idéias de coisas que podem existir separadas ou idéias de coisas que não podem existir separadas. E, acerca da exclusão, que ela consiste em uma operação intelectual através da qual são reveladas as relações ontológicas entre as coisas representadas pelas idéias que são pensadas separadamente. Ainda acerca da exclusão, tentarei mostrar como ela está relacionada à teoria das distinções de Descartes e que ela fornece o critério para que uma idéia seja idéia de uma substância. Por fim, tentarei mostrar como essas duas operações intelectuais concorrem para a obtenção, na Segunda Mediação, de uma percepção clara e distinta da alma como sendo uma coisa essencialmente pensante e não-extensa.

Palavras-chave: Abstração. Exclusão. Descartes.

### Abstract

BARBOSA, Maria Cecília de Cerqueira. *Abstração e exclusão na metafísica de Descartes*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Recent articles have highlighted the importance of the intellectual operations of abstraction and of exclusion, as well as of accurately differentiating between them, for many of the central questions of Descartes' metaphysics. The aim of this dissertation is simply to clarify the intellectual operations upon which these articles have made lie so many of the central questions of Descartes' metaphysics. In this sense, I will try to show, concerning abstraction, that it consists in an intellectual operation by which ideas of things that can exist separate or ideas of things that cannot exist separate are separated in a purely negative manner. And, concerning exclusion, that it consists in an intellectual operation through which the ontological relations between the things represented by the ideas that are thought of separately are revealed. Furthermore, concerning exclusion, I will try to show how it is related to Descartes' theory of distinctions and that it provides the criterion for an idea to be idea of a substance. Finally, I will try to show how these two intellectual operations concur to the attainment, in the Second Meditation, of a clear and distinct perception of the soul as being essentially a thinking and unextended thing.

Keywords: Abstraction. Exclusion. Descartes.

## Sumário

1 Introdução .....	6
2 A abstração .....	10
2.1 Abstrair separáveis é abstrair? .....	11
2.2 É possível separar mentalmente, por abstração, o que não se pode separar realmente? .....	17
2.2.1 Qual é a natureza da impossibilidade atribuída a uma idéia abstrata? .....	18
2.2.2 Consideração parcial (ou atenção seletiva) ou separação mental? .....	20
2.2.3 Descartes está comprometido com a premissa (2)? Em que medida? .....	26
2.2.4 O que é concebido clara e distintamente ou o que é concebido clara e distintamente como possível – qual o escopo de aplicação do princípio de conceptibilidade? .....	30
2.2.5 O que significa ‘tais como as concebemos’ e/ou ‘da maneira como nós as concebemos’ no contexto do princípio de conceptibilidade? .....	32
3 A exclusão .....	43
3.1 Exclusão, abstração e a teoria das distinções .....	44
3.2 Exclusão e separação .....	62
3.3 Exclusão e substancialidade .....	78
3.3.1 Alguns comentários acerca da substância segundo suas diferentes definições .....	85
i. A substância como sujeito de propriedades .....	86
ii. A substância como entidade independente .....	89
ii.i. Primeira hipótese: a noção causal de dependência .....	90
ii.ii. Segunda hipótese: a noção geral de dependência .....	91
ii.iii. Terceira hipótese: a noção de dependência restrita à inerência .....	102
ii.iv. À guisa de conclusão .....	103
4 Conclusão: a abstração, a exclusão e a natureza da alma .....	106
Referências .....	121

## 1 Introdução<sup>1</sup>

Dois artigos relativamente recentes salientaram a relevância das operações intelectuais de abstração e de exclusão, assim como a de diferenciá-las acuradamente, para algumas das questões centrais da metafísica de Descartes. Em *Exclusão e Abstração na Metafísica de Descartes*, de 1993, Dugald Murdoch buscou mostrar como essas operações, ou melhor, suas diferenças, são relevantes para o argumento em favor da distinção real entre a alma e o corpo e como a exclusão atua sob a superfície do cogito – termo pelo qual ele designa o argumento que culmina com a conclusão “Eu sou, eu existo” –, do argumento ontológico e do *res cogitans* – expressão pela qual ele designa o argumento que culmina com a conclusão “Eu sou uma coisa pensante”. Com relação ao primeiro, Murdoch sustenta que certas ambigüidades nele contidas, ou ao menos na formulação que o argumento recebe na Sexta Meditação e na Exposição Geométrica, devem ser resolvidas em favor da exclusão, sob pena de torná-lo inválido. Com relação aos dois seguintes, Murdoch sustenta que eles estão baseados em tentativas mal-sucedidas de excluir a existência do “eu” de seu pensamento e a existência de Deus, respectivamente. Com relação ao último, Murdoch sustenta que ele consiste em um processo de exclusão ao qual somente o pensamento resiste, assim como que esse argumento assemelha-se ao procedimento pelo qual se obtém clareza e distinção com respeito ao pedaço de cera. Além disso, o artigo inclui uma curta discussão acerca de como a exclusão está relacionada à dúvida metafísica e da função que essa operação desempenha em tornar distintas as idéias.

Em *Reduccionismo e Nominalismo na Teoria dos Atributos de Descartes*, de 1997, Lawrence Nolan buscou mostrar como a abstração e a exclusão são relevantes para a questão da relação da substância com seus atributos. Nolan sustenta que os atributos definem-se por serem distintos da substância por uma distinção de razão e que isso significa que, diferentemente dos

---

<sup>1</sup> As citações e referências às Meditações e à Exposição Geométrica serão feitas segundo a edição de Guinsburg e Bento Prado Júnior, designada pela abreviação BP, seguida do número da página e, em se tratando das Meditações, também do número do parágrafo; as relativas à primeira parte dos Princípios, segundo a edição de Guido Antonio de Almeida (coordenador da tradução), designada pela abreviação PR, p. 1, seguida do número do artigo; as relativas à *Conversa com Burman*, segundo a edição de Cottingham, designada pela abreviação CB, seguida da numeração fornecida com base na edição latina; as relativas às cartas, segundo a edição de Cottingham, Stoothoff, Murdoch e Kenny, designada pela abreviação CSM-K, seguida do número da página; às relativas aos demais textos, segundo a edição de Cottingham, Stoothoff e Murdoch, designada abreviação CSM, seguida do número do volume e do número da página (com exceção das partes dos Princípios diferentes da primeira, que serão designadas pela abreviação PR, seguida do número da parte e do número do artigo). Para dados completos acerca dessas edições, consulte a bibliografia.



modos, que inerem na substância, os atributos são a substância, ou melhor, que cada um dos atributos e a substância são idênticos na realidade e distintos na razão por uma operação da razão. A principal evidência apresentada em favor dessa tese advém de como a razão engendra uma distinção de razão, a saber, através de uma abstração a partir da idéia da substância, por meio do que a concebemos segundo diferentes aspectos. Posteriormente, Nolan argumentou que a teoria dos universais de Descartes constitui um corolário de sua teoria dos atributos, conferindo assim um peso ainda maior à abstração e à exclusão.

O objetivo desta dissertação é simplesmente o de esclarecer as operações intelectuais sobre as quais Murdoch e Nolan fizeram repousar tantas das questões centrais da metafísica de Descartes, contribuindo indiretamente para esclarecer essas questões. Começaremos nosso estudo pela definição cartesiana de abstração fornecida na carta a Gibeuf de 19 de Janeiro de 1642: focar o pensamento em parte de uma idéia “mais rica”. A julgar por essa definição, a abstração supõe uma idéia complexa, trataremos então, na seção 2.1., da questão de se, além disso, ela supõe também uma conexão necessária entre as coisas representadas pelas idéias que compõem essa idéia complexa. Uma resposta afirmativa a essa questão tem como condição uma resposta afirmativa a uma outra, que, todavia, pode também ser colocada independentemente da primeira, a saber, a de se é possível abstrair idéias que representam coisas relacionadas segundo uma conexão necessária, ou seja, pensar separadamente idéias que representam coisas que não podem existir separadas; isso é o que consideraremos na seção 2.2.. Nessa seção, colocaremos o problema a partir de duas premissas imputadas a Berkeley (correta ou incorretamente, o que, para nossos propósitos é secundário), a de que idéias abstratas representam coisas impossíveis e a de que o que é impossível é inconcebível. Nas seções seguintes, buscaremos mostrar que, do ponto de vista de Descartes, a contradição assinalada por essas premissas entre, de um lado, a referida abstração e, de outro, o princípio de conceptibilidade, como chamaremos o princípio segundo o qual tudo o que é concebível é possível, constitui uma contradição meramente aparente. Nessas seções, serão formuladas e respondidas algumas objeções ao argumento de Berkeley, além de esclarecidas suas premissas. Dessa forma, prepararemos o caminho para a objeção final, apresentada na seção 2.2.5., ao mesmo tempo em que estabeleceremos alguns pontos concernentes à abstração. Na seção 2.2.1., veremos que a dificuldade com as idéias que são abstratas no sentido relevante explicitado acima, isto é, concebidas a partir da separação das idéias de coisas relacionadas segundo uma conexão necessária, não é interna ao seu conteúdo

representativo, mas refere-se a uma tensão entre esse conteúdo e o ato de representar separadamente o que está objetivamente nele. Na seção 2.2.2., veremos que a idéia que serve de ponto de partida para a abstração não se identifica com a idéia que resulta dessa operação. Na seção 2.2.3., veremos que Descartes está realmente comprometido com o princípio de conceptibilidade, cuja contrapositiva constitui uma das premissas de Berkeley, e que idéias abstratas não são necessariamente idéias obscuras e confusas. Na seção 2.2.4., veremos que idéias abstratas claras e distintas, como todas as idéias claras e distintas, representam seu objeto como possível, pelo que fica refutada uma certa tentativa de salvaguardar a possibilidade da abstração. Na seção 2.2.5., mostraremos que, de duas interpretações da versão de Descartes do princípio de conceptibilidade, aquela que verdadeiramente corresponde à pretendida por ele é justamente a que é insuficiente para que o argumento de Berkeley seja bem-sucedido e, portanto, que admitir a possibilidade de abstrair idéias de coisas que não podem existir separadas não significa negar o princípio de conceptibilidade.

Começaremos nosso estudo da operação intelectual de exclusão na seção 3.1., onde, seguindo a orientação subentendida na carta a Mesland de 2 de Maio de 1644, procuraremos caracterizá-la face à abstração via teoria das distinções, enfatizando as diferentes implicações ontológicas das duas diferentes operações. Mostraremos então que os critérios epistêmicos mediante os quais reconhecemos que duas coisas são distintas (e a distinção pela qual elas são distintas) devem ser compreendidos à luz da exclusão, na medida em que nela, diferentemente do que ocorre na abstração, na qual pensamos uma coisa sem pensar a outra, pensamos uma como podendo existir sem a outra.

Por um lado, na seção 3.1., mostraremos, como foi dito, que os critérios epistêmicos de distinção só podem funcionar como critérios se o ato de “conceber sem” em termos do qual eles são formulados for compreendido como “conceber com exclusão”; na seção 3.2., por outro lado, procuraremos mostrar como, assumindo que esses critérios são formulados com base na exclusão, podemos refinar a noção que temos dessa operação. Em outras palavras, partindo de que a exclusão, como a abstração, é uma operação intelectual de separação, mas na qual, diferentemente do que ocorre na abstração, pensamos que aquilo do qual uma coisa é separada pode existir sem aquilo do qual ela é separada, procuraremos determinar o sentido de separação que está implicado nessa operação. Através da análise das conseqüências que Descartes parece pretender extrair dos referidos critérios e, por conseguinte, da exclusão, argumentaremos que

excluir consiste em conceber uma coisa como podendo existir sem existir na outra, em oposição a conceber uma coisa como podendo existir sem que a outra exista. Ainda na seção 3.2., veremos como essa tese repercute na tese de que a distinção real caracteriza-se pela separabilidade, e não pela separação, entre as coisas distinguidas. Na seção 3.3., faremos algumas observações concernentes à tese de que a distinção real só ocorre propriamente entre duas substâncias, explicitada por Descartes no artigo 60 da primeira parte dos Princípios; e buscaremos defender a tese, proposta por Murdoch no artigo sobrecitado, de que a exclusão fornece o critério para que uma idéia seja uma idéia de substância. Para isso, analisaremos as definições de substância fornecidas por Descartes na definição V da Exposição Geométrica e nos artigos 51 e 52 da primeira parte dos Princípios.

Por fim, na seção 4., tendo como pano de fundo as operações de abstração e de exclusão, buscaremos determinar a qual das proposições seguintes equivale a conclusão “Eu sou uma coisa que pensa”, alcançada na Segunda Meditação: “Minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa”, “Percebo clara e distintamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa”, “Percebo clara e distintamente somente que minha essência consiste em que sou uma coisa que pensa”, ou simplesmente “Percebo clara e distintamente que sou uma coisa que pensa”.

## 2 A abstração

Em uma carta a Gibeuf, Descartes define a abstração como uma operação intelectual que consiste em desviar o pensamento de uma ou mais idéias que compõem uma idéia mais complexa para focar a atenção nas demais idéias que a compõem. Em suas palavras: “essa abstração intelectual consiste em meu desviar de meu pensamento de uma parte dos conteúdos dessa idéia mais rica para melhor aplicá-lo a outra parte com maior atenção” (CSM-K: 202). Nós abstraímos, para usar o exemplo de Descartes, quando consideramos uma figura sem pensar na substância ou na extensão da qual ela é figura.

Nesta seção, tentarei determinar o escopo dessa operação à luz dos objetos sobre os quais ela opera. Para esclarecer no que consistirá essa tentativa, convém pôr como introdução algumas breves considerações de cunho histórico. Na *Lógica* ou a *Arte de Pensar*, mais conhecida como *Lógica de Port-Royal*, Arnauld e Nicole afirmam que a necessidade de abstrair advém da finitude da mente, pelo que ela não pode entender adequadamente as coisas compostas senão uma parte por vez. Eles ponderam em seguida que, em se tratando de uma composição de partes realmente distintas, é fácil conceber como a mente pode considerar uma parte sem considerar a outra, mas que “isso não é o que nós significamos por ‘abstração’”<sup>2</sup>. Na mesma direção, John Norris, um dos primeiros adversários de Locke e defensor de algumas teses de cartesianas, como a da distinção real entre a alma e o corpo, escreve que “quando duas coisas são realmente separadas ou distintas, então considerá-las à parte não é abstração, mas apenas uma mera consideração dividida”<sup>3</sup>. Em contraposição, Berkeley, na *Introdução do Tratado sobre Princípios do Conhecimento Humano*, parece alargar o significado do termo, denominando ‘abstração’ tanto a consideração separada de qualidades que podem existir separadas como a consideração separada de qualidades que é impossível encontrar separadas, embora negue ter a faculdade de abstrair nesse segundo sentido<sup>4</sup>. De maneira semelhante, Isaac Watts, cuja *Lógica* data de 1725, aponta para a distinção entre abstração negativa, que ocorre quando “nós consideramos uma coisa separada da outra, que pode também existir sem ela”, e abstração precisiva, quando “consideramos à parte aquelas coisas que não podem existir à parte”<sup>5</sup>. Observe-se, portanto, que

---

<sup>2</sup> Arnauld e Nicole, 1996, p.37.

<sup>3</sup> Norris, 1701-4 apud Winkler, 1989, p.37.

<sup>4</sup> Berkeley, 1973, p.13, §10.

<sup>5</sup> Watts, 1725 apud Winkler, 1989, p.37.

há divergências quanto ao escopo da operação em questão: se, por um lado, goza de algum consenso a visão de que considerar uma coisa sem a outra é abstrair, se elas não podem existir separadas; por outro lado, o mesmo consenso não se dá no que diz respeito à visão de que considerar uma coisa sem a outra é abstrair, se elas podem existir separadas. Observe-se também que, apesar do consenso em torno da primeira visão, que o espírito tenha a faculdade abstrair nesse sentido é um ponto de disputa. Nesta seção, situarei Descartes no que tange às posições contidas nesse quadro geral.

Em resumo, nossa primeira questão desdobra-se nas duas seguintes. Primeira: a abstração envolve essencialmente a separação no pensamento (ou a consideração à parte) de coisas que são inseparáveis na realidade, ou pode chamar-se ‘abstração’ o que abrange também o ato de conceber separadamente coisas que podem existir separadamente? Segunda: como é possível abstrair coisas que são inseparáveis na realidade?

## 2.1 Abstrair separáveis é abstrair?

Na carta a Launay de 22 de Julho de 1641, Descartes dá-nos uma oportunidade de formular, em seus próprios termos, a primeira divisão de nossa questão geral. Nessa ocasião, ele escreve: “quando concebemos uma coisa à parte da outra, isso acontece apenas por uma abstração do intelecto ou porque as coisas são verdadeiramente distintas” (CSM-K: 188) [grifo meu]. Essa passagem (doravante, ‘passagem (1)’) servirá como fio condutor de nossa análise, cujos passos serão: a determinação do significado da expressão ‘verdadeiramente distintas’, a exposição das possibilidades de interpretação abertas pelo termo ‘apenas’ e a determinação da natureza da disjunção. Nesse último passo, veremos que, embora uma leitura superficial de outras duas passagens pareça determinar a natureza exclusiva da referida disjunção, não é necessário, nem condizente com o texto de Descartes, interpretá-la dessa maneira.

Como foi dito, uma dificuldade preliminar com a qual temos que lidar é a de determinar o significado da expressão ‘verdadeiramente distintas’. Na medida em que a única informação disponível sobre a referida expressão, fornecida pelo próprio contexto de sua ocorrência, é que ela visa a explicar a concepção de uma coisa à parte da outra, é natural supor que ser verdadeiramente distinto de algo signifique ser separável desse algo, pois, presume-se, coisas que são separáveis podem facilmente ser concebidas separadas.

Adjacente a essa dificuldade preliminar está a pergunta acerca do porquê de Descartes ter afirmado que concebemos duas coisas à parte por abstração ou porque elas são verdadeiramente distintas ao invés de ter afirmado que isso acontece por abstração ou porque elas são realmente distintas, por exemplo. Em outras palavras, está a pergunta acerca da razão que teria movido Descartes a cunhar a expressão ‘verdadeiramente distintas’, ao invés de lançar mão de um dos três tipos de distinção (real, modal e de razão) catalogados no artigo 60 da primeira parte dos Princípios. Tentarei mostrar que a resposta a essa pergunta pode ser buscada no fato de que, tomado isoladamente, nenhum dos tipos de distinção mencionados abrange todos os casos aos quais Descartes pretendia referir-se.

Nos Princípios, primeira parte, artigos 60, 61 e 62, Descartes fornece os critérios epistêmicos pelos quais as três distinções vêm a ser conhecidas: percebemos que A e B são realmente distintos a partir da consideração de que podemos conceber distintamente A sem B e, inversamente, B sem A; que eles são modalmente distintos a partir da consideração de que podemos perceber distintamente A sem B, mas não inversamente; e, enfim, que eles são racionalmente distintos a partir da consideração de que não podemos perceber distintamente A sem B e nem, inversamente, B sem A. Correspondem a esses critérios epistêmicos as seguintes teses ontológicas<sup>6</sup>: se a distinção entre A e B é real, A pode existir sem B e vice-versa; se ela é modal, A pode existir sem B e B não pode existir sem A; e, se ela é de razão, A não pode existir sem B e vice-versa. Importa, assim, para essas distinções, tanto a relação de dependência epistêmica/ontológica de A relativamente a B quanto a de B relativamente a A. Para uma distinção verdadeira, ao contrário, é necessário e suficiente que A possa ser distintamente concebido sem B (e, conseqüentemente, que possa existir sem B), sendo irrelevante que B possa ser distintamente concebido sem A, como em uma distinção real, ou não, como em uma distinção modal. Nem uma, nem outra, portanto, embora se excluam mutuamente, são excluídas pela distinção verdadeira. A expressão ‘verdadeiramente distintas’ (se minha suposição acerca do seu significado é correta) exerce então a função de exprimir uma relação em que só uma ou cada uma das coisas relacionadas é epistêmica e ontologicamente independente da outra. Essa função não poderia ser exercida nem por ‘realmente distintas’, porque eliminaria os casos nos quais só uma coisa é independente da outra, nem por ‘modalmente distintas’, porque eliminaria os casos nos quais cada uma das coisas é independente da outra. No mais, vale notar que, ao contrário das três

---

<sup>6</sup> A correspondência aqui assumida será problematizada na seção 3.1..

distinções dos Princípios, uma distinção verdadeira é assimétrica (i.e., que A seja verdadeiramente distinto de B não implica que B é verdadeiramente distinto de A). Por exemplo, dados uma substância e um de seus modos, a substância é tão modalmente distinta do modo quanto o modo da substância, mas, se aplicamos o critério de distinção verdadeira (a saber, que A possa ser distintamente concebido sem B, independentemente da verdade (ou da falsidade) da inversa), vemos que, embora a substância seja verdadeiramente distinta do modo, pois pode ser distintamente concebida sem ele, o modo não é verdadeiramente distinto da substância, pois não pode ser distintamente concebido sem ela.

Recapitulando, a determinação do significado da expressão ‘verdadeiramente distintas’ desenvolveu-se em dois momentos complementares: a suposição, baseada no contexto em que a expressão ocorre, de que ser verdadeiramente distinto de algo é ser separável desse algo; e a argumentação de que o uso da expressão se justifica por nenhuma das distinções elencadas nos Princípios ser capaz de exercer a função que ela exerce no contexto em questão. A complementaridade entre esses momentos consiste, de um lado, em o primeiro fornecer a suposição a partir da qual se desenvolve o segundo; e, de outro lado, em o segundo, na medida em que mostra o poder explicativo daquela suposição, corroborar o primeiro.

Dado o primeiro passo de nossa análise, temos que a passagem (1) pode ser lida da seguinte maneira: ‘quando concebemos A sem B, isso acontece apenas por uma abstração do intelecto ou porque A é separável (i.e., verdadeiramente distinto) de B’. Vale notar a dupla ambigüidade do termo ‘apenas’. Em primeiro lugar, não é claro se ele atua sobre a disjunção como um todo ou só sobre o primeiro membro da disjunção. E, em segundo lugar, não é claro se ele deve ser entendido como significando ‘unicamente’ ou como significando ‘simplesmente’ (ou ‘meramente’). Abrem-se então quatro possibilidades de interpretação: o termo ‘apenas’ atua sobre a disjunção como um todo e significa ‘unicamente’; atua sobre a disjunção como um todo e significa ‘simplesmente’; atua só sobre o primeiro disjuncto e significa ‘unicamente’; ou atua só sobre o primeiro disjuncto e significa ‘simplesmente’. A principal diferença entre essas interpretações é que, no primeiro caso, estar-se-ia afirmando que as alternativas apresentadas são exaustivas, ao passo que nos demais casos não haveria um comprometimento com a exaustividade. A despeito de suas diferenças, nenhuma das quatro interpretações fornece uma resposta conclusiva à questão principal de se, sendo A separável de B, considerar A sem B é abstrair.

Nesse contexto, a questão acima se identifica a questão da natureza da disjunção (uma coisa é concebida à parte da outra “por uma abstração do intelecto ou porque as coisas são verdadeiramente distintas”). Assim sendo, nossa análise desenvolver-se-á no sentido de responder à seguinte pergunta: as mesmas duas coisas podem ser concebidas à parte por abstração e por serem verdadeiramente distintas? A princípio, nada impede que uma coisa que pode existir separada de outra (i.e., que é verdadeiramente distinta dessa outra) seja concebida sem ela mediante uma operação pela qual desviamos o pensamento da última para considerar a primeira com maior atenção. Pelo contrário, se há alguma dificuldade, ela parece estar antes em abstrair coisas que é impossível encontrar separadas do que em abstrair coisas que, embora talvez estejam unidas, podem existir separadamente. Mas, a abstração, pela sua própria definição, opera sobre um todo (a saber, uma idéia complexa), considerando uma de suas partes e ignorando a outra. Ela requer, portanto, que a idéia abstrata – i.e., a parte que é considerada – e a idéia abstraída – i.e., a parte que é ignorada – estejam inicialmente unidas no conteúdo de uma mesma idéia complexa. Em mais de uma passagem, Descartes sugere que a relação entre essas partes deve ser mais estreita do que uma relação entre representações de coisas verdadeiramente distintas. Imediatamente após o trecho da carta a Launay citado na passagem (1), ele escreve: “quando as coisas são separadas apenas por uma abstração mental, não se pode deixar de notar sua conjunção ou união quando as consideramos conjuntamente” (CSM-K: 188). De novo, em uma carta a Gibeuf, ele afirma reconhecer que a idéia de figura resulta de uma abstração quando investiga se ela foi derivada de uma outra “com a qual ela está unida de tal modo que, embora alguém possa pensar em uma sem prestar atenção à outra, é impossível negar uma da outra quando elas são pensadas conjuntamente” (CSM-K: 202). A abstração, portanto, parece requerer mais do que simplesmente a união entre a idéia abstrata e a idéia abstraída enquanto partes do conteúdo de uma mesma idéia complexa. Elas devem constituir uma unidade tal que é impossível negar uma da outra. Em outras palavras, a abstração, mais do que um todo forjado ou acidentalmente uno, parece requerer um todo cujas partes estão necessariamente ligadas. Esse requisito evidentemente não é atendido por idéias de coisas verdadeiramente distintas: se A é verdadeiramente distinto de B, A pode existir separado de B e, portanto, não é necessariamente unido a B. Donde se depreende que A e B não podem constituir um todo que satisfaça as exigências da abstração. Isto é, se uma coisa é verdadeiramente distinta de outra, ela não pode ser concebida sem essa outra por abstração. Ou, dito diferentemente, a disjunção contida na



passagem (1) é exclusiva e, portanto, as mesmas duas coisas não podem ser concebidas à parte por abstração e por serem verdadeiramente distintas.

Surpreendentemente, porém, Descartes exemplifica: “se eu dissesse simplesmente que a idéia que tenho da minha alma não a representa para mim como sendo dependente do corpo e identificada a ele, isso seria meramente uma abstração” (CSM-K: 236). Isto é, não obstante a alma seja verdadeiramente distinta das propriedades ‘ser dependente do corpo’ ou ‘ser idêntica ao corpo’, Descartes mantém que a concepção da alma que não é acompanhada da concepção dessas propriedades é uma abstração. Nossa questão passa então a configurar-se como um conflito entre, de um lado, a tese geral de que a abstração supõe que a idéia abstraída não possa ser negada da idéia abstrata, que é endossada pelas cartas a Launay e a Gibeuf e da qual decorre que se uma coisa é verdadeiramente distinta de outra, ela não pode ser concebida à parte dessa outra por abstração; e, de outro lado, uma instância de abstração: a abstração da alma das propriedades ‘ser dependente do corpo’ ou ‘ser idêntica ao corpo’, que constitui um contra-exemplo dessa tese. Uma leitura mais atenta dos trechos relevantes das cartas a Launay e a Gibeuf é capaz de dar conta desse conflito. Minha argumentação desenvolver-se-á no sentido de mostrar que tal leitura, embora não resolva o conflito, na medida em que não visa a compatibilizar os elementos conflitantes, o dissolve, na medida em que nos leva a abandonar um desses elementos.

Na carta a Launay, Descartes refere-se às coisas que são separadas apenas por uma abstração mental; vimos que o termo ‘apenas’ é ambíguo, ele pode significar tanto ‘simplesmente’ (ou ‘meramente’) quanto ‘unicamente’. Vejamos como essa ambigüidade, inofensiva no contexto da passagem (1), interfere na interpretação da afirmação de que “quando as coisas são separadas apenas por uma abstração mental, não se pode deixar de notar sua conjunção ou união quando as consideramos conjuntamente” (CSM-K: 202). Tomado no primeiro sentido (i.e., como significando ‘simplesmente’), ‘apenas’ desempenha a função de marcar o caráter mais fraco da separação por abstração relativamente à separação por exclusão, não sendo essencial ao sentido da frase. Temos então que se duas idéias são separadas por abstração não se pode deixar de notar sua conjunção quando elas são consideradas simultaneamente. Foi porque tomamos o termo nessa acepção que julgamos anteriormente que a abstração requeria a união necessária entre a idéia abstrata e a idéia abstraída, e daí, que a natureza da disjunção contida na passagem (1) era exclusiva. Mas, essa não é a única interpretação possível da afirmação em questão. Privilegiado o segundo sentido do termo

‘apenas’, ele desempenha a função de especificar sob que circunstância não se pode deixar de notar a conjunção de duas idéias separadas por abstração, a saber, quando elas podem ser separadas unicamente por abstração. Isto é, somente no que tange às idéias que podem ser separadas por abstração e não podem ser separadas por alguma outra operação intelectual ser-nos-ia impossível deixar de notar sua conjunção. Mas, se a preocupação em afirmar que apenas em certos casos é forçoso que notemos essa conjunção faz sentido, é porque há outros casos nos quais não é necessário que isso se dê. Esses seriam precisamente os casos de abstração entre coisas verdadeiramente distintas. Nessa segunda leitura, portanto, o trecho em questão, além de não entrar em conflito com exemplos de abstração entre idéias de coisas verdadeiramente distintas, só faz sentido se supomos que possa haver tais abstrações.

Com relação à carta a Gibeuf, observe-se que a afirmação de que reconhecemos uma idéia abstrata pela investigação de se ela foi derivada de uma outra idéia tal que não se pode negar uma da outra, além de referir-se a uma idéia abstrata específica (a saber, a idéia abstrata de figura), está inserida em um contexto específico: um contexto no qual Descartes responde a Gibeuf como saber que uma idéia é inadequada (ou incompleta) devido a uma abstração (“vós perguntais sobre o princípio pelo qual eu afirmo saber que a idéia que eu tenho de alguma coisa não é uma idéia feita inadequada por uma abstração do meu intelecto” (CSM-K: 201)). A referida afirmação não trata, portanto, da abstração em geral, ao invés disso, ela exemplifica como reconhecer uma abstração pela qual uma idéia é feita inadequada (ou incompleta).

Recapitulando, após traduzir a questão de se, sendo A independente de B, considerar A sem B é abstrair para a questão sobre a natureza da disjunção contida na passagem (1), considerei que Descartes parecia acrescentar à abstração uma condição não explicitada em sua definição, a saber, a condição de que aquilo que, na abstração, é considerado fosse necessariamente unido ao que é ignorado. Tal condição, na medida em que não pode ser satisfeita por coisas verdadeiramente distintas, conduziu-nos a interpretar a referida disjunção de maneira exclusiva. Em seguida, notamos que essa interpretação conflitava com um exemplo de abstração fornecido por Descartes, pelo que fomos levados a revê-la. Por último, a releitura das passagens relevantes, mostrou-nos que não é preciso compreendê-las como acrescentando à abstração a condição sobrecitada. Sem essa condição, nada justifica que a disjunção seja interpretada de maneira exclusiva, estando dissolvido o conflito.

Todas as considerações acima justificam a tese de que a abstração, para Descartes, comporta dois tipos que se distinguem pela separabilidade das coisas cujas idéias estão envolvidas nessa operação: a abstração entre idéias de coisas relacionadas segundo uma conjunção necessária; e a abstração entre idéias de coisas relacionadas segundo uma conjunção contingente. Ademais, que a abstração admita esses dois tipos explica o porquê de sua definição formal não fazer referência à natureza da união entre o que as partes do conteúdo da idéia complexa representam: ela é simplesmente irrelevante na determinação de se uma certa operação é ou não uma abstração.

## **2.2 É possível separar mentalmente, por abstração, o que não se pode separar realmente?**

A tarefa de determinar o escopo da abstração a partir de seus objetos tem um duplo aspecto. O primeiro, de se o ato de pensar separadas coisas que podem existir separadas está nesse escopo, foi tematizado na seção 2.1.. O segundo não é tanto o de se o ato de pensar separadas coisas que não podem existir separadas também está nesse escopo quanto o de se é legítimo atribuir ao espírito tal faculdade. Essa legitimidade foi duramente atacada por Berkeley na Introdução ao Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano. Tradicionalmente, esse ataque tem sido associado à teoria da abstração de Locke; explorarei, no entanto, uma linha alternativa de investigação, que se caracteriza por colocar Descartes como um de seus possíveis alvos.

Dentre as diferentes versões do argumento antiabstracionista de Berkeley, trabalharei com a de Walter R. Ott, apresentada no artigo O contexto cartesiano do ataque de Berkeley à abstração. Tal escolha justifica-se (em parte) por duas razões: primeira, essa versão vai além de uma dimensão meramente psicológica, prescindindo de qualquer apelo à introspecção; segunda, ela independe de assunções sobre a natureza da conceitabilidade, o que, dado que Berkeley entende a concepção em termos de imagem e Descartes distingue a faculdade de conceber da faculdade de imaginar, eliminaria de partida qualquer possibilidade de diálogo entre ambos<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> É verdade que Descartes, na Terceira Meditação, caracteriza as idéias como aqueles pensamentos que são “como imagens das coisas”. Essa caracterização, contudo, visa apenas a destacar o aspecto representativo das idéias, em contraposição aos pensamentos que acrescentam a elas uma certa ação, não se trata de maneira alguma de identificá-las às imagens sensíveis.

Eis o argumento antiabstracionista de Berkeley (na versão de Ott, desnecessário dizer) que será nosso ponto de partida:

(1) o que uma idéia abstrata (supostamente) representa é impossível;

(2) se  $x$  é impossível,  $x$  é inconcebível;

logo, o que uma idéia abstrata representa é inconcebível.

A inferência é válida e sem premissas supérfluas, e sua conclusão, se verdadeira, de fato prova a impossibilidade de idéias abstratas. Então, se o argumento de Berkeley malogra quando confrontado com as teses de Descartes, isso deve ocorrer em virtude da falsidade ou imprecisão, para Descartes, de uma ou mais de suas premissas. Nesse sentido, de explorar o significado das premissas e averiguar se, e em que medida, elas são corretas na avaliação de Descartes, serão desenvolvidas e analisadas cinco objeções ao argumento em discussão. Dentre elas, apenas a última é bem-sucedida em refutá-lo. A consideração de cada uma das quatro anteriores justifica-se na medida em que elas servem a um ou mais dos seguintes propósitos: obter de um pouco mais de clareza do argumento de Berkeley, obter de um pouco mais de clareza da noção de abstração em Descartes e introduzir parte do aparato conceitual usado na quinta objeção, de maneira a preparar-lhe o terreno.

### **2.2.1 Qual é a natureza da impossibilidade atribuída a uma idéia abstrata?**

Freqüentemente, impossibilidade é identificada a contraditoriedade (ou inconsistência). Essa identificação faz a legitimidade do argumento de Berkeley (mais precisamente, a de sua primeira premissa) girar em torno de uma outra questão: a de saber se o que uma idéia abstrata representa é contraditório. Questionar a consistência do que é representado por uma idéia é questionar a consistência do conteúdo representativo dessa idéia e, nesse sentido, da própria idéia. Assim sendo, a primeira premissa do argumento de Berkeley parece depender de que uma análise do conteúdo representativo de uma idéia abstrata revele uma oposição entre as idéias constituintes desse conteúdo. Mas, se, por um lado, uma contradição é produzida via composição (nas palavras de Descartes, “quando nós cometemos o erro de por juntas idéias mutuamente inconsistentes” (CSM II: 108)), por outro, a abstração é uma operação de separação, de análise (voltarei a essa questão na seção 2.2.2.). Ela não pode, portanto, gerar uma idéia contraditória; se

uma idéia abstrata é contraditória, ela o é em decorrência de uma razão outra que a de ser abstrata.

Vale notar que é justamente essa a crítica que Ott faz ao argumento que Winkler atribui a Berkeley, saber:

(1) o que uma idéia abstrata (supostamente) representa é impossível;

(a) se  $x$  é impossível,  $x$  é contraditório;

(b) se  $x$  é contraditório,  $x$  é inconcebível;

logo, o que uma idéia abstrata representa é inconcebível.<sup>8</sup>

Algumas semelhanças entre os argumentos de Ott e de Winkler são imediatamente reconhecíveis: além de partirem de uma mesma premissa, ambos se apóiam em uma mesma idéia central, a de que impossibilidade implica inconceptibilidade. Mas, há também entre eles uma diferença relevante concernente à maneira como essa idéia está presente em cada um: no primeiro, a relação entre impossibilidade e inconceptibilidade, manifesta na segunda premissa, é direta; no segundo, ela se estabelece mediatamente via contradição, sendo derivada do par de premissas (a) e (b). A conseqüência diagnosticada por Ott é que o argumento de Winkler fornece, no máximo, uma nota promissória: tem que haver algo de intrinsecamente contraditório no que uma idéia abstrata representa, mesmo que a formação de idéias abstratas envolva a separação do conteúdo representativo de uma idéia mais complexa, ao invés de um acréscimo de novas idéias.

Retomando o problema: frente à ausência de qualquer pista do caráter da impossibilidade atribuída ao que uma idéia abstrata representa, uma hipótese é a de que afirmar que aquilo que uma idéia abstrata representa é impossível significa afirmar que o conteúdo representativo dessa idéia encerra uma contradição. Vimos, no entanto, que essa hipótese é problemática, e que Ott estava consciente do problema. Apresenta-se então um desafio explicativo: qual é, nesse contexto, o caráter da impossibilidade?

Para dar conta desse desafio, vejamos uma restrição feita por Berkeley ao objeto de sua crítica, de maneira que possamos determinar com precisão o tipo de idéias abstratas ao qual se atribui impossibilidade. No §10 da Introdução ao Tratado, Berkeley admite poder abstrair no sentido de separar em pensamento coisas que podem existir separadas umas das outras, negando

---

<sup>8</sup> Winkler, 1989, p.33.

que possa abstrair coisas que não podem existir assim separadas<sup>9</sup>; em outras palavras, a capacidade de abstrair (ou separar em pensamento) uma coisa da outra se dá na medida mesma da possibilidade de elas existirem assim separadas. Daí vê-se que seu argumento não incide sobre o ato de abstrair em geral, mas sobre o ato de abstrair coisas relacionadas segundo uma conjunção necessária. No contexto desse argumento, ‘idéia abstrata’ denota uma idéia que representa separadamente algo que não pode existir separado. O que ela representa é impossível, portanto, no sentido de que é incapaz de existir exatamente da maneira como ela o representa (a saber, separadamente). Concluindo, a crítica de Berkeley impõe-se independentemente de que a coisa representada por uma idéia abstrata, na medida em que está objetivamente no pensamento, seja intrinsecamente contraditória, pois a impossibilidade que lhe é atribuída remete não a incompatibilidade entre os constituintes do conteúdo da idéia, mas a uma tensão entre esse conteúdo, no qual está objetivamente algo que não pode existir separado, e o ato de representá-lo separadamente.

### **2.2.2 Consideração parcial (ou atenção seletiva) ou separação mental?**

Poder-se-ia, talvez, escapar ao argumento de Berkeley fazendo uma simples distinção. ‘É verdade que nós não podemos conceber uma idéia abstrata’, alguém poderia conceder, ‘mas por que supor que é isso o que acontece quando abstraímos?’. De fato, tanto no §6 da Introdução ao Tratado, quando identifica pela primeira vez o que lhe parece ter sido a origem principal de inúmeros erros (a saber, “a opinião de que o espírito pode construir idéias abstratas”), quanto no §21 do mesmo texto, quando julga ter sobrepujado essa origem (“julgo ter mostrado a impossibilidade das idéias abstratas”), o que Berkeley condena não é a abstração, mas as idéias abstratas. Assim, se for possível dissociar a faculdade de abstrair da faculdade de formar idéias abstratas, poder-se-á concluir que, pelas razões fornecidas por Berkeley, apenas a segunda deve ser negada. A seguir, será introduzido um modelo de abstração que parece instituir tal dissociação; subseqüentemente, investigarei se esse modelo é aceitável do ponto de vista cartesiano.

---

<sup>9</sup> “Em suma, sou capaz de abstrair em um sentido, como ao considerar partes ou qualidades separadas de outras com que estão unidas no mesmo objeto mas possam existir sem elas. Mas nego que possa abstrair e conceber separadamente qualidades que é impossível encontrar separadas”.

Nos §§7-9 da Introdução ao Tratado, Berkeley descreve a abstração segundo a maneira como seus defensores compreendem-na: a separação de qualidades determinadas de outras qualidades determinadas com as quais elas existem no mesmo objeto; e a separação do que é comum daquilo que é peculiar a diferentes qualidades ou indivíduos. Depois, ele procede à crítica a essa capacidade de abstrair. De início, vimos que tal crítica concede que nós possamos abstrair na medida mesma da possibilidade da existência separada. Uma segunda concessão revela-se quando Berkeley apresenta sua própria maneira de abstrair. Porque ele não abre mão da convicção de que todo conhecimento baseia-se em noções gerais (ou universais) (“Bem sei que se insiste em que todo conhecimento e demonstração assentam em noções universais, e estou de acordo”<sup>10</sup>), a plausibilidade de sua posição depende de que uma explicação da generalidade alternativa à formação de idéias gerais por abstração do referido modo (i.e., entendida como separação) possa ser dada. Essa explicação recoloca a abstração dentre as condições de possibilidade do conhecimento; não, porém, a abstração que se identifica à separação, mas a abstração segundo um modelo ao Winkler refere-se como ‘atenção seletiva’ ou ‘consideração parcial’<sup>11</sup>.

Já nos Comentários Filosóficos Berkeley fizera uma alusão a esse modelo: “a mente, isso é verdade, pode considerar uma coisa sem a outra, mas então consideradas dessa maneira elas não formam duas idéias”<sup>12</sup>. No §16 da Introdução ao Tratado, quando ele tenta dar conta do problema de como reconhecer a verdade de uma proposição universal sem recorrer a idéias abstratas, o mesmo modelo é novamente evocado. Nessa ocasião, considera-se a seguinte instância do problema mencionado: posto que demonstrar uma propriedade de um certo triângulo não legitima a atribuição dessa propriedade a um triângulo em alguma medida diferente, parece necessário ao reconhecimento da verdade de uma proposição universal que trate de todos os triângulos demonstrá-la, ou bem de cada um, o que é impossível, ou bem mediante uma idéia abstrata de triângulo, pela qual seriam representados todos os triângulos. Para solucionar esse problema, Berkeley admite a possibilidade de considerar a forma triangular sem considerar as particularidades do triângulo, reiterando subsequente que isso não implica que haja uma idéia abstrata de triângulo (“deve reconhecer-se a possibilidade de considerar-se apenas a forma triangular sem olhar as qualidades particulares dos ângulos ou relações entre os lados [...] nunca

---

<sup>10</sup> Berkeley, 1973, p.15, §15.

<sup>11</sup> Winkler, 1989, p.39.

<sup>12</sup> Berkeley, 1950 apud Ott, 2004, p.409.

isso prova poder formar uma idéia abstrata [...] de triângulo”). Essas considerações instituem a seguinte distinção entre dois modelos de abstração.

Fundamentalmente, a abstração é uma operação pela qual selecionamos uma idéia em meio a um complexo. Há, porém, pelo menos dois jeitos de conceber essa operação. Primeiro, uma idéia complexa é conservada diante da mente, mas apenas alguns dos elementos de seu conteúdo representativo são considerados; segundo, a mente toma isoladamente coisas que foram primeiramente concebidas em conjunto e as torna, cada uma separada das outras, conteúdo de uma idéia. No primeiro caso uma única idéia perpassa toda a abstração, o que muda é o seu modo de consideração: na idéia complexa que é ponto de partida dessa operação considera-se apenas parte de seu conteúdo e ignora-se a outra parte (que, no entanto, está, presente). Tomada nesse sentido, portanto, a abstração nada acrescenta ao nosso acervo de idéias; ao invés disso, ela remete a um novo modo de consideração de uma idéia previamente dada. Não há propriamente uma idéia abstrata, na medida em que não há uma diferença intrínseca entre esta e uma idéia não-abstrata; elas não constituem mais do que uma e mesma idéia, a qual se diz ser abstrata em função do que nela é considerado. Em poucas palavras, ao invés de modificar a idéia, o termo ‘abstrata’ modifica o ato pela qual a consideramos. No segundo caso, visto que uma parte do conteúdo da idéia complexa é separada da sua outra parte, passando a constituir todo o conteúdo representativo de uma idéia distinta da primeira, há uma idéia complexa que é o ponto de partida da abstração e outra menos complexa que é o seu termo. Elas são idéias diferentes na medida em que seus conteúdos representativos diferem; e a última é menos complexa na medida em que é formada pela separação do conteúdo representativo da primeira.

Agora a crítica de Berkeley encontra um endereço preciso: idéias abstratas produzidas por uma operação de abstração que consiste em separar em pensamento coisas que não podem existir separadas. Isto é, ela não incide nem sobre as idéias abstratas produzidas pela separação mental de coisas que podem existir separadas, nem sobre as idéias que são ditas abstratas no sentido de que nem tudo que está nelas é considerado (note-se que por esse segundo processo pode-se abstrair mesmo coisas que não podem existir separadas). De fato, Berkeley ele mesmo põe-se a salvo das implicações de seu argumento na medida em que interpreta a abstração como atenção seletiva (ou como consideração parcial), interpretação atestada por sua explicação de como é



possível reconhecer a verdade de uma proposição universal<sup>13</sup>. Em outras palavras, o argumento de Berkeley depende de uma premissa oculta, a de que abstrair é separar, premissa que, talvez, possa ser recusada. Assim sendo, nossa questão resume-se à seguinte: para Descartes, qual, dentre os dois modelos precedentes, melhor descreve a abstração?

São teses de Descartes: se uma idéia é distinta, tudo nela é claro (“distinta é aquela [percepção] que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro” (PR, p.1, art.45)); e, idéias abstratas podem ser distintas (argumentarei em favor da atribuição dessa tese a Descartes na seção 2.2.3.). Pela primeira tese, se abstrair é somente considerar parcialmente uma idéia, então esse ato só pode engendrar concepções confusas (em oposição a concepções distintas). Isso porque, de modo geral, a abstração, concebida simplesmente como consideração parcial de uma idéia previamente dada, envolve uma negligência relativamente a uma parte dessa idéia. Mas, uma idéia na qual alguns elementos são negligenciados é apenas parcialmente clara, e o que é apenas parcialmente claro é confuso. Pela primeira tese conclui-se, portanto, um condicional: se abstrair é somente considerar parcialmente uma idéia, então esse ato só pode engendrar concepções confusas. A segunda tese consiste justamente na negação do conseqüente desse condicional: pode haver idéias abstratas distintas. Como conseqüência, abstrair não é simplesmente considerar parcialmente uma idéia.

Mas, “há evidência de que Descartes concebe a abstração como nada mais do que atenção seletiva. Ele fala em “desviar [seu] pensamento” de uma parte de uma idéia e focar na outra”<sup>14</sup>, alguém poderia contestar. Com efeito, a idéia de que o ato de abstrair envolve o ato de separar deve enfrentar o fato de que a definição formal de abstração não faz menção a esse ato, mas ao de desviar o pensamento. Isto é, se Descartes entende a abstração em termos de separação, deve-se explicar por que, ao defini-la, ele recorre a expressões como ‘desviar de pensamento’ e ‘atenção’, mais próximas de uma concepção em termos de consideração parcial. A esse respeito seria cômodo alegar que faltava a ele clareza da distinção entre as duas concepções, e essa posição parece de fato encontrar apoio em alguns textos. Por exemplo, no artigo 59 da parte 1 dos Princípios: “quando vemos duas pedras e não levamos em conta a natureza delas, mas tão somente o fato de que sejam duas formamos a idéia desse número que chamamos de ‘dois’”; aí,

<sup>13</sup> Com base nessa mesma explicação Ott (2004, p.411) e Winkler (1989, p.39-40) também atribuíram a Berkeley uma interpretação da abstração como atenção seletiva ou consideração parcial.

<sup>14</sup> Ott, 2004, p.415.

ao mesmo tempo em que emprega uma terminologia próxima à concepção de abstração como consideração parcial, Descartes diz que por esse ato de levar em conta somente a quantidade de duas pedras (i.e., de considerar somente uma parte da idéia que temos de duas pedras) formamos a idéia do número dois, idéia essa a qual voltamos a cada vez que vemos quaisquer duas coisas e não consideramos a natureza delas, mas somente que sejam duas, o que parece pender para uma concepção de abstração como separação.

Seja como for, o que é importante mostrar é que tanto a definição da abstração em termos de desvio de pensamento quanto a suposta hesitação entre duas concepções dessa operação podem ser explicadas pelas teses do sistema cartesiano, mais especificamente, por uma tese extraída de sua teoria das idéias. Em uma resposta a Hobbes, Descartes escreve: “eu deixo muito claro em diversas passagens ao longo do livro [i.e., das *Meditações*] [...] que eu estou tomando a palavra ‘idéia’ para referir-me ao que quer que seja imediatamente percebido pela mente” (CSM II: 127); ainda sobre o significado de ‘idéia’, escreve ele a Mersenne: “pelo termo ‘idéia’ significo em geral tudo o que está em nossa mente quando concebemos alguma coisa” (CSM-K: 185). Uma idéia é, portanto, tudo o que está presente à consciência do sujeito que a concebe, e, na medida em que sua percepção é imediata, ele a concebe de tal modo que nenhuma das partes da idéia escapa à sua consciência. Ou seja, uma idéia é inteiramente constituída pela percepção que o sujeito tem dela. De fato, é nesse sentido que Gewirth vê dificuldades na analogia que Descartes faz entre uma idéia clara e uma coisa claramente vista (PR, p.1, art.45), pois um objeto da visão pode presumivelmente existir e ser exatamente esse objeto mesmo quando não está sendo visto; mas, uma idéia, ao contrário, é constituída, quanto à sua existência, pelo ato de percepção do sujeito, e, quanto ao seu caráter representativo, pelo que é visado por esse ato de percepção. Ela, portanto, não pode ser a menos que seja percebida.<sup>15</sup>

Na verdade, essa tese está inserida no âmbito de uma tese mais fundamental acerca da natureza do atributo principal da substância pensante, o pensamento. Se é correto caracterizá-lo como consciência<sup>16</sup>, então, posto que é o atributo principal que, sendo a razão comum dos diferentes atos do sujeito pensante, unifica-os e permite atribuí-los a um mesmo sujeito, todos os atos do sujeito pensante são atos de consciência, o que significa que eles são atos conscientes. Nas palavras de Descartes, “não pode haver nada na mente, na medida em que ela é uma coisa

---

<sup>15</sup>Gewirth, 1968, p.255.

<sup>16</sup> Para uma defesa dessa tese ver Landim, 1992, p.47-53.

pensante, da qual ela não esteja consciente” (CSM II: 171). Também na Exposição Geométrica, definição I, Descartes parece endossar essa visão; o pensamento é aí definido como sendo todas as coisas que estão de tal modo em nós que somos imediatamente conscientes delas. Nesse sentido, todos os atos da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos (BP: 179). Esses pensamentos são atos conscientes justamente na medida em que envolvem uma idéia, que, pela definição II da Exposição Geométrica, é “a forma de cada um dos nossos pensamentos por cuja percepção imediata somos conscientes desses mesmos pensamentos” (BP: 179).<sup>17</sup> A idéia é, portanto, o ato consciente por excelência: ela é consciente por ser um ato do pensamento (ou da consciência) e, mais do que isso, ela é o ato do pensamento pelo qual o sujeito se torna consciente de todos os seus atos de pensamento.

Um corolário da tese de que uma idéia é simplesmente aquilo de que o sujeito tem consciência, ou, em geral, de que todos os atos de pensamento são atos conscientes, é o colapso da distinção entre consideração parcial e separação. Esse colapso ocorre na medida em que, diante das referidas teses, é difícil ver como dar sentido à concepção de consideração parcial. Obviamente, não nego que seja possível considerar uma parte de uma idéia complexa. O ponto é que quando tão somente essa parte é considerada não ocorre uma consideração parcial da idéia complexa, que simplesmente não é considerada (nem parcialmente nem de maneira alguma). Isto é, não nego que seja possível considerar parcialmente uma idéia se por isso entende-se considerar uma idéia que é parte de uma outra; mas nego que alguém possa considerar parcialmente se ‘parcialmente’ se aplica não ao objeto considerado, mas ao modo de consideração. Pois, para que haja uma consideração parcial nesse segundo sentido deve estar presente um todo relativamente ao qual a consideração seja dita parcial, e é precisamente esse todo que desaparece no momento da abstração, na medida em que aquilo de que o pensamento é desviado deixa de ser uma idéia. Ou seja, visto que não faz sentido falar de algo que só é enquanto percebido que ele é e não é percebido, simplesmente não há lugar, na filosofia de Descartes, para uma idéia inteira ou parcialmente considerada (ou ignorada): ou ela está presente à consciência do sujeito ou ela não é uma idéia nem uma parte de uma idéia.

E, assim, a partir de um argumento em favor da tese de que Descartes está comprometido com uma concepção do ato de abstrair como um ato de separar que se distinguiria do ato de considerar parcialmente conclui-se a tese mais forte de que, para ele, esses atos constituem um

---

<sup>17</sup> Sobre a definição de idéia como forma do pensamento ver *ibidem*, p.56-58.

único. Entre o argumento em favor da primeira e a conclusão da segunda, mediando a passagem de uma para outra, foi posta a questão de como compreender a definição de abstração frente à tese de que abstrair é separar, que pode agora ser respondida. Nessa definição, o ato de ‘desviar o pensamento’ não se opõe ao ato de separar, ao invés disso ele especifica o tipo de separação que está envolvido na abstração: diversamente da exclusão, que separa por negação, a abstração separa por um direcionamento do pensamento. Igualmente, entende-se agora o porquê de as alusões à abstração darem-se ora pela referência ao ato de separar, ora pela referência ao ato de desviar o pensamento (atentar, considerar ou levar em conta): novamente, não há uma oposição entre esses atos, mas abstraímos justamente na medida em que, dirigindo o pensamento para alguns aspectos de uma idéia, separamo-los por isso dos demais aspectos dessa idéia. Como consequência, Descartes é posto novamente sob a mira do argumento de Berkeley.

### **2.2.3 Descartes está comprometido com a premissa (2)? Em que medida?**

No Tratado, §5, Berkeley afirma: “minha capacidade conceptiva ou imaginativa não vai além da possibilidade da real existência ou percepção”. Essa afirmação estabelece o princípio de conceptibilidade, segundo o qual se uma coisa é concebível, ela é possível. Tal princípio desempenha um papel crucial no argumento de Berkeley, na medida em que sua contrapositiva, ocupando a posição de segunda premissa, opera a passagem da impossibilidade enquanto entidade extramental do que supostamente é representado por uma idéia abstrata para sua impossibilidade enquanto entidade mental (i.e., para sua inconceptibilidade). Vimos que uma idéia abstrata supostamente apresenta separadamente no pensamento algo que é incapaz de existir separado fora dele; e que, nesse sentido, o que ela representa é impossível. Evocando a distinção entre existência mental e extramental, poderia ser dito em defesa das idéias abstratas, que, embora elas representem algo incapaz de existir fora da mente, elas representam algo que pode existir na mente. Diante desse quadro, o que o princípio de conceptibilidade faz é eliminar a possibilidade de coisas que sejam, por sua própria natureza, meramente mentais. Ou melhor, como obviamente há coisas que só existem na mente (e.g., nossas idéias), exprimimo-nos com maior exatidão do que quando dizemos que tudo o que é na mente deve poder ser fora dela, dizendo que tudo o que é objetivamente em uma idéia deve poder ser formalmente fora dela. Em outras palavras, que aquilo que uma idéia abstrata representa seja impossível não legitima a

conclusão de que a própria idéia abstrata é impossível a menos que algo nos leve a ir da impossibilidade da coisa representada para a impossibilidade de sua representação; esse algo é justamente o princípio de conceptibilidade. Mas, Descartes de fato aceita esse princípio?

A Meditação Sexta começa com a afirmação da possibilidade da existência das coisas materiais, possibilidade essa que se baseia na clareza e distinção com que tais coisas são concebidas quando consideradas como objeto das demonstrações de geometria. Descartes efetua a passagem da clareza e da distinção com que as coisas materiais são concebidas para a afirmação de que as pode haver pela seguinte tese: “Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção” (BP: 137, §1). Essa tese é claramente uma formulação do princípio de conceptibilidade. Também na Meditação Sexta, mais precisamente no argumento pela distinção real entre a alma e o corpo, o princípio é aplicado pela segunda vez. De fato, mesmo uma leitura ingênua desse argumento é capaz de revelar que ele se apóia sobre uma certa formulação do princípio de conceptibilidade: é “porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo” (BP: 142, §17) que posso concluir do fato de a alma poder ser clara e distintamente concebida sem o corpo, e vice-versa, que ela pode existir sem o corpo, e o corpo sem a alma. E isso é nítido não apenas na Meditação Sexta, mas especialmente na Exposição Geométrica, quando, para demonstrar que ‘o espírito e o corpo são realmente distintos’ (proposição quarta), Descartes evoca o seguinte corolário extraído da proposição precedente: “Deus criou o céu e a terra, e tudo que neles está contido. E, além disso, ele pode fazer todas as coisas que concebemos claramente, da maneira como nós as concebemos” (BP: 185). Note-se ainda que a proposição da qual o princípio de conceptibilidade expresso nesse corolário é extraída é a proposição segundo a qual a existência de Deus é demonstrada pelo fato de nós próprios existirmos, e, portanto, que “provando a existência de Deus, provamos também a seu respeito todas essas coisas [a saber, que Deus criou o céu e a terra e tudo que neles está e que Ele pode criar tudo o que concebemos distintamente]” (BP: 185). De resto, que Descartes tenha endossado esse princípio é mesmo óbvio uma vez que tenhamos em mente a tese, formulada a partir do cogito e sustentada pela existência de um Deus veraz, de que tudo o que é claro e distinto é verdadeiro (BP: 107, §2), pois o que é verdadeiro, é também possível (i.e., pelo menos possível).

Resumidamente, o sistema cartesiano está atrelado ao princípio de conceptibilidade de três maneiras: como premissa do argumento pela possibilidade da existência das coisas materiais

e do argumento pela distinção real entre a alma e o corpo, e como corolário da prova da existência de Deus. A prova da existência de Deus, por sua vez, conduz ao princípio de conceitabilidade por duas vias: na medida em que é prova da existência de um Deus onipotente, e na medida em que é prova da existência de um Deus veraz. Sendo onipotente, Ele pode criar tudo o que uma mente finita é capaz de conceber clara e distintamente, e, sendo veraz, Ele não nos engana no que concebemos de maneira indubitável (i.e., clara e distinta).

À primeira vista, o que é concebido clara e distintamente é possível porque Deus tem o poder de produzir tudo o que concebemos clara e distintamente. Esse recurso à onipotência de Deus, no entanto, é desconcertante: ao mesmo tempo em que ele justifica a passagem de uma concepção clara e distinta para a possibilidade do que é concebido, ele parece torná-la trivial. Isso porque Descartes mantém que “as verdades eternas foram estabelecidas por Deus e dependem dele inteiramente não menos do que o resto de suas criaturas” (CSM-K: 23). Da doutrina da livre criação das verdades eternas – denominação pela qual é conhecida a tese citada –, decorre, segundo uma das diferentes maneiras de compreendê-la, que tudo é possível. Ou seja, uma vez que as verdades eternas, em que se inclui o princípio de não-contradição, foram estabelecidas por Deus através de um ato de criação livre e indiferente, Deus poderia, a qualquer momento, tornar verdadeira sua negação ou simplesmente violá-las. Mas, se tudo é possível, como pretende a interpretação possibilista – denominação pela qual é conhecida a interpretação aludida –, torna-se inteiramente supérflua a referência a nossas concepções claras e distintas. Uma maneira de lidar com essa dificuldade é distinguindo o ser anteriormente determinado pelas verdades eternas e o ser subseqüentemente determinado por elas<sup>18</sup>. Deus, antes de instituir livre e indiferentemente as verdades eternas, poderia ter criado outras verdades em seu lugar ou não ter criado verdade alguma, uma vez que, sendo tudo que há dependente da Sua criação, nada poderia determiná-lo a criar uma coisa ao invés de outra ou a criar ao invés de não criar. Todavia, após tê-las criado, Deus conforma sua criação a essas verdades: Ele não pode substituí-las por sua negação, uma vez que Ele é imutável e as criou como eternas, nem tampouco violá-las, como sugere, por exemplo, a seguinte passagem das Quintas Respostas: “assim como os poetas supõem que os Destinos foram originalmente estabelecidos por Júpiter, mas que depois que eles foram estabelecidos ele obrigou-se a conservá-los, assim também eu não penso que as essências das coisas, e as verdades matemáticas que nós conhecemos acerca delas, são independentes de Deus. No entanto, eu penso

---

<sup>18</sup> La Croix, 1991, p.41-42.

que elas são imutáveis e eternas, na medida em que a vontade de Deus quis e decretou que elas fossem assim” (CSM II: 261)<sup>19</sup>. À evidência textual apresentada, acrescenta-se que não é claro que a violação de uma verdade necessária não implique a perda de sua necessidade, o que iria de encontro à imutabilidade divina. Sendo assim, embora talvez tudo fosse possível antes que Deus houvesse criado as verdades eternas (e veremos adiante que isso também tem seus problemas), uma vez que Ele as tenha estabelecido faz sentido distinguir entre o possível e o impossível, de maneira que a referência a nossas concepções claras e distintas deixa de ser banal. Em outras palavras, a assunção de que a onipotência divina estende-se mesmo à modalidade não intervém no princípio de conceptibilidade, pois, ainda que o possível e o impossível assim o sejam pela ação livre e indiferente de Deus, permanece verdadeiro e significativo que aquilo que pode ser concebido clara e distintamente faz parte do que Deus quis fazer possível, assim como que aquilo Deus quis fazer impossível não pode ser concebido clara e distintamente, mesmo que Ele pudesse tê-lo feito diferente.

De resto, com relação ao denominado possibilismo universal e ao princípio de conceptibilidade, note-se que o primeiro ameaça antes um outro ponto do argumento de Berkeley do que aquele que depende do princípio. Por um lado, o possibilismo universal não intervém na verdade do princípio de conceptibilidade, porque, mesmo que nada seja impossível, permanece verdadeiro, embora vacuamente verdadeiro, que, se algo é impossível, então não pode ser concebido clara e distintamente. Mas, por outro lado, se tudo é possível, então é preciso explicar novamente, agora sob um novo aspecto, em que medida aquilo que uma idéia abstrata representa é impossível (premissa (1)).

Além disso, vale também observar também que, apesar da duvidosa aceitação, por parte de Descartes, da proposição inversa ao princípio de conceptibilidade, o princípio ele mesmo é suficiente para os propósitos de Berkeley.

Uma vez tendo usado o princípio de conceptibilidade para “transpor o hiato entre a existência mental e real [...] Descartes não pode proibir Berkeley de mover-se novamente através dele na outra direção”<sup>20</sup>. Apesar desse veredicto, pode-se alegar que, ao introduzir na formulação

---

<sup>19</sup> O mesmo parece ser sugerido pela seguinte passagem das Sextas Respostas: “ele [Deus] não quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois ângulos retos porque reconheceu que isso não poderia ser de outra maneira. Ao contrário, [...] é porque ele quis que os três de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois ângulos retos que isso é verdade e não pode ser de outra maneira” (CSM II: 291).

<sup>20</sup> Ott, 2004, p.420.

desse princípio a cláusula de clareza e de distinção, Descartes enfraqueceria a conclusão do argumento de Berkeley. Ao invés de provar que não pode haver idéias abstratas, esse argumento provaria apenas que idéias abstratas não são clara e distintamente concebíveis, deixando em aberto se elas podem ou não ser concebidas. Embora correta, essa alegação não é muito eficaz, pois Descartes não estaria disposto a abrir mão da tese de que as idéias abstratas, ou ao menos algumas delas, são clara e distintamente concebíveis. Isso fica especialmente nítido quando atentamos para a doutrina das naturezas simples.

Descartes sustenta que cada natureza simples pode ser clara e distintamente concebida por si mesma (“todas essas naturezas simples são conhecidas por si”<sup>21</sup>); no entanto, ao mesmo tempo, nem todas as naturezas simples podem existir por si mesmas, na medida em que algumas delas estão necessariamente unidas a outras (“a conjunção entre essas coisas [i.e., naturezas] simples é ou necessária ou contingente” (CSM I: 45)). Elas estão necessariamente unidas quando uma está no conceito da outra de tal maneira que não podemos conceber distintamente uma ou a outra se lhe atribuirmos separabilidade. Em outras palavras, uma coisa está em conjunção necessária com uma outra quando ela não pode ser concebida distintamente com exclusão do outro membro da conjunção, na medida em que isso significaria atribuí-la separabilidade. Daí resulta que quando naturezas simples necessariamente unidas são concebidas clara e distintamente cada uma por si mesma (e, portanto separada daquela com a qual ela está necessariamente unida), elas são assim concebidas por abstração. Portanto, responder ao argumento de Berkeley apenas afirmando que a formulação cartesiana do princípio de conceptibilidade assegura a possibilidade de idéias abstratas obscuras e confusas é, no mínimo, bastante modesto. A teoria de Descartes, como testemunha a doutrina das naturezas simples, parece esperar mais da operação de abstração do que obscuridade e confusão.

#### **2.2.4 O que é concebido clara e distintamente ou o que é concebido clara e distintamente como possível – qual o escopo de aplicação do princípio de conceptibilidade?**

---

<sup>21</sup> Esse trecho foi traduzido com base na tradução das *Regras para a Direção do Espírito* de Elizabeth S. Haldane e G. R. T. Ross. Em CSM I: 45: “these simple natures are all self-evident”; no original em latim: “naturas illas simplices esse omnes per se notas”.



Quando, na Exposição Geométrica, Descartes demonstra o princípio de conceitabilidade, ele escreve: “temos em nós a idéia de um poder tão grande que só por aquele em quem esse poder se encontra o céu, a terra e todas as outras coisas que concebemos claramente como possíveis podem ser criadas” (BP: 185). O uso da expressão ‘conceber como possível’ dá margem à seguinte reformulação desse princípio: se uma coisa pode ser clara e distintamente concebida como possível, então Deus pode criá-la. Essa leitura é corroborada pela formulação que ele recebe em uma carta a Mersenne: “tudo o que nós concebemos distintamente ser possível é possível” (CSM-K: 154). Se é assim, para que a concepção de uma coisa implique sua possibilidade, essa concepção deve satisfazer a duas condições: ser clara e distinta, e incluir a propriedade ‘ser possível’. Que aquilo que supostamente é representado por uma idéia abstrata seja impossível, portanto, não significa que ele não possa ser representado por essa idéia abstrata, mas que ela não pode representá-lo como sendo possível. Em outras palavras, o que Berkeley condena nas idéias abstratas é sua pretensão de representar o que, na medida em que é impossível, não pode ser representado. Quando a cláusula ‘ser concebido como possível’ entra em jogo, as dificuldades para a representação do que é impossível deixam de ser decisivas, o impossível passa então a ser concebível (e mesmo distintamente concebível) desde que não acrescentemos a ele a propriedade ‘ser possível’.

Essa solução, no entanto, fracassa quando confrontada com a tese de que “a existência possível está contida no conceito ou na idéia de tudo o que nós entendemos clara e distintamente” (CSM II: 83), que pode também ser formulada da seguinte maneira: “nós podemos conceber – deve-se acrescentar ‘distintamente’ – apenas coisas que são possíveis” (CSM-K: 155). Ante a essa tese torna-se inócua a qualificação introduzida, visto que o ato de conceber clara e distintamente, e o ato de conceber clara e distintamente como possível são atrelados. Na verdade, pode-se antever essa conexão na relação entre o princípio de conceitabilidade e dois dos atributos de Deus: a onipotência e a veracidade. O princípio de conceitabilidade segue-se da onipotência de Deus na medida em que seria uma marca de impotência se Ele não pudesse criar tudo o que uma mente finita é capaz de conceber distintamente. Mas, não é marca de impotência que alguém não possa criar algo que não percebemos como possível (CSM-K: 363). Onde, apenas sob a suposição de uma identidade (ou, de uma relação de implicação) entre conceber distintamente e conceber distintamente como possível, o princípio de conceitabilidade pode ser legitimamente derivado da onipotência divina. Com relação à veracidade, é bem sabido que ela fundamenta a

regra geral segundo a qual todas as coisas concebidas muito clara e muito distintamente são verdadeiras (ver, e.g., PR, p.1, art.30 e BP: 136, §15). Vimos que da regra geral de verdade extrai-se o princípio de conceptibilidade; na medida em que essa regra estabelece a verdade do que é distinto, dela extrai-se também sua possibilidade, que prescinde, portanto, de que algo distinto deva ser ainda concebido como possível.

Logo, não é viável responder ao argumento de Berkeley pela alegação de que, embora representem separadamente algo que não pode ser separado, idéias abstratas não representam seu objeto como possível, porque, em se tratando de idéias abstratas claras e distintas, representar é representar como possível.

### **2.2.5 O que significa ‘tais como as concebemos’ e/ou ‘da maneira como nós as concebemos’ no contexto do princípio de conceptibilidade?**

Ao longo das últimas seções, estivemos lidando com o princípio de conceptibilidade: primeiro (na seção 2.2.3), questionamos se e em que medida Descartes aceita esse princípio; e, depois (na seção 2.2.4.), se a maneira como ele aparece em algumas passagens poderia servir de base para uma formulação compatível com a existência de idéias abstratas distintas. Vimos então ambas as tentativas fracassarem: a primeira, porque Descartes, além de estar fortemente comprometido com certa versão do princípio, está comprometido com uma versão que, embora mais fraca do que a de Berkeley, é forte o suficiente para eliminar a possibilidade de idéias abstratas distintas; e, a segunda, porque a qualificação introduzida a fim de ajustar o princípio de conceptibilidade à existência de idéias abstratas distintas apenas poderia cumprir sua finalidade através da dissociação entre ato de conceber clara e distintamente algo e o ato de concebê-lo clara e distintamente como possível, que é inviabilizada pela tese de que a existência possível está contida na idéia de tudo o que concebemos clara e distintamente. Nosso percurso pode ser sintetizado pelas seguintes formulações do princípio de conceptibilidade: ‘se x pode ser concebido, x é possível’, formulação cuja contrapositiva figura no argumento de Berkeley; ‘se x pode ser concebido clara e distintamente, x é possível’, formulação correspondente a de Descartes, que acrescenta a de Berkeley as noções de clareza e distinção; e ‘se x pode ser concebido clara e distintamente e, portanto, concebido clara e distintamente como possível, x é possível’, formulação em que se explicita a relação entre clareza, distinção e possibilidade.

Como podemos perceber, até aqui, os contra-argumentos apresentados centraram-se no antecedente do princípio de conceitibilidade, nesta seção, considerarei seu conseqüente. Em primeiro lugar, apresentarei duas interpretações da versão cartesiana desse princípio, que diferem relativamente à maneira de compreender o que significa, no contexto relevante, a proposição ‘x é possível’. Em segundo lugar, veremos como o argumento de Berkeley funciona quando a contrapositiva de cada uma toma o lugar de sua segunda premissa e, assim, que apenas uma delas serve aos propósitos desse argumento. E, por último, argumentando contra uma das interpretações apresentadas, tentarei mostrar que a que melhor condiz com a pretendida por Descartes é justamente a que não serve aos propósitos do argumento de Berkeley.

Eis as interpretações aludidas:

- 1<sup>a</sup>) se x pode ser concebido<sup>22</sup> com certas propriedades, x pode existir com essas propriedades;
- 2<sup>a</sup>) se x pode ser concebido com certas propriedades, x pode existir só com essas propriedades.

Como foi dito, a adoção de uma ou outra dessas interpretações acarreta avaliações absolutamente diferentes do argumento de Berkeley. A primeira premissa desse argumento diz que aquilo que uma idéia abstrata representa é impossível, vimos que essa premissa restringe-se a idéias formadas por um tipo específico de abstração e que essas idéias são impossíveis justamente na medida em que, tendo sido formadas por esse tipo específico de abstração, representam separadamente algo que não pode existir separado. A segunda premissa diz que se x é impossível, x é inconcebível; agora, para que a conjunção dessas duas premissas implique legitimamente a conclusão de que não pode haver idéias abstratas, a impossibilidade atribuída às idéias abstratas na premissa (1) deve ser equivalente (ou ter como conseqüência) a impossibilidade que aparece no antecedente da premissa (2); do contrário, o argumento incorreria em uma falácia de ambigüidade. Apenas uma das interpretações em discussão atende a essa exigência. De acordo com a primeira, uma coisa não pode ser concebida como tendo certas propriedades se ela não pode existir com essas propriedades; em outras palavras, o que é inconcebível é o que contém propriedades mutuamente contraditórias. De acordo com a segunda, além disso, uma coisa não pode ser concebida como tendo certas propriedades se ela não pode existir exclusivamente com essas propriedades; em outras palavras, o que é inconcebível é, além do que contém propriedades mutuamente contraditórias, o que não contém uma propriedade que deveria necessariamente conter. Visto que a impossibilidade daquilo que uma idéia abstrata representa remete antes à

---

<sup>22</sup> Doravante, por ‘concebido’ entenda-se ‘concebido clara e distintamente’.

ausência de algo que separamos dele ao abstrair do que à presença, nele, de propriedades incompatíveis, na segunda, mas não na primeira das interpretações acima a impossibilidade da qual advém a inconcebibilidade decorre da impossibilidade do que uma idéia abstrata representa. Isto é, apenas a segunda atende a exigência de que a noção de impossibilidade presente na premissa (2) decorra da noção impossibilidade presente na premissa (1).

Uma vez identificada a interpretação favorável ao argumento de Berkeley, a questão da validade desse argumento resume-se a questão de saber se essa interpretação que lhe favorece é a melhor interpretação do princípio de concebtibilidade de Descartes. A princípio, as evidências textuais conduzem a uma resposta afirmativa. Relembremos as formulações do princípio fornecidas na Meditação Sexta e na Exposição Geométrica, respectivamente: “sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo” (BP: 142, §17), e “ele [Deus] pode fazer todas as coisas que concebemos claramente, da maneira como nós as concebemos” (BP: 185). Para Descartes, a correspondência entre o que nós concebemos e o que é possível é exata, todas as coisas que concebemos podem ser produzidas por Deus “tais como as concebemos” ou “da maneira como nós as concebemos”. Onde, se concebemos uma coisa com certas propriedades e só com elas, ela deve pode existir com essas propriedades e só com elas; do contrário, ela não poderia existir “tais como as concebemos” ou “da maneira como nós a concebemos”.

A despeito das evidências iniciais, tentarei argumentar que a interpretação favorável ao argumento de Berkeley não é compatível com a filosofia de Descartes e, isso, em primeiro lugar, porque ela está sujeita a contra-exemplos. Visto que essa interpretação estabelece que se uma coisa pode ser concebida distintamente com certas propriedades, ela pode existir só com essas propriedades, apresentar um contra-exemplo para ela significa apresentar um exemplo em que uma coisa pode ser concebida distintamente com certas propriedades, mas não pode existir só com essas propriedades. Alguns desses exemplos serão apresentados a seguir.

O primeiro remonta à tese da incompreensibilidade de Deus<sup>23</sup>. Em uma carta a Mersenne (27 de maio de 1630), Descartes opõe o ato de compreender ou de conceber ao ato de inteligir (não fica claro, na carta, se os dois primeiros constituem um mesmo ou dois atos, mas isso tampouco será relevante para nossos fins), o esclarecimento dessa oposição se faz pelo recurso a uma analogia: ao compreender compara-se o abraçar, ao inteligir, o tocar. Assim como, em

---

<sup>23</sup> Beyssade, 1993.

virtude da largura da montanha relativamente aos nossos braços, não podemos abraçá-la, como fazemos com uma árvore, mas apenas tocá-la, também não podemos, em virtude da incomensurabilidade entre o Ser infinito e uma alma finita, abarcar com o pensamento tudo o que está em Deus, mas apenas apreendê-lo sem conhecer sua totalidade. Ou seja, o ato de compreender requer uma certa proporção entre o sujeito e o objeto de conhecimento da qual prescinde o ato de inteligir, de maneira que, a respeito de Deus, podemos dizer que o inteligimos, mas não que o compreendemos. Essa incompreensibilidade aparece primeiramente sob uma forma negativa, em que se diferenciam três aspectos: primeiro, ela refere-se ao fato de que, além dos atributos de Deus dos quais temos algum conhecimento, há uma infinidade de outros que não são nem compreendidos nem inteligidos, e dos quais somos, assim, inteiramente ignorantes; segundo, ela refere-se ao fato de que mesmo esses atributos dos quais temos algum conhecimento estão em Deus segundo uma grandeza que ultrapassa a do nosso entendimento, não sendo também compreendidos por nós, mas apenas inteligidos; e, terceiro, esses atributos de Deus que são inteligidos na medida em que encontramos seus vestígios em nós mesmos não estão Nele como estão em nós, mas segundo uma simplicidade da qual não encontramos exemplo em parte alguma. Além dos aspectos negativos que revelam as limitações do nosso conhecimento de Deus e parecem obscurecê-lo, a incompreensibilidade possui uma função positiva. A Clerselier, Descartes afirma ser o reconhecimento de nossa incapacidade de compreender a natureza de Deus o que viabiliza nosso conhecimento Dele enquanto infinito; em suas palavras: “é suficiente conhecer o fato de que Deus não é compreendido por mim para conhecer Deus verdadeiramente e tal como ele é” (a essa condição Descartes imediatamente acrescenta a da atribuição a Deus de todas as perfeições que conhecemos e ainda de muitas outras que ignoramos). Se, por um lado, a incompreensibilidade diz respeito a uma ausência em nossa concepção de Deus, na medida em que ela é incapaz de abarcar todos os seus atributos ou de abarcar inteira e univocamente qualquer um deles; por outro lado, é em virtude do reconhecimento de que Ele escapa à nossa concepção que podemos conhecê-lo muito clara e muito distintamente. Enfim, parte do que está envolvido nessa discussão é que, a fim de formar uma idéia clara e distinta de Deus, não é necessário formar uma idéia em que estejam contidos todos os elementos constitutivos de Sua natureza, mas, ao contrário, é reconhecendo que não podemos formar tal idéia que o reconhecemos como Ele verdadeiramente é, a saber, infinito.

O tema da incompreensibilidade de Deus fornece, portanto, um contra-exemplo em que não apenas o que é concebido clara e distintamente não pode existir só com as propriedades com que o concebemos, mas, além disso, em que ele é concebido clara e distintamente justamente na medida em que reconhecemos que há algo em sua natureza que não está contido nessa idéia. Porém, o fato de que muito daquilo que se aplica às criaturas não se aplica a Deus (ou ao menos não se aplica univocamente a ambos), torna esse contra-exemplo tão óbvio quanto questionável. Com efeito, é apenas em se tratando de um ser infinito que a percepção da incompreensibilidade constitui uma condição para a clareza e distinção, de maneira que, talvez, em se tratando de um ser finito, ela seja não apenas prescindível, mas constitua um entrave para uma concepção clara e distinta. Ou seja, talvez, nesses casos, uma concepção, para ser clara e distinta, deva abarcar todas as propriedades só com as quais o que está sendo concebido pode existir.

Em sua resposta às objeções de Arnauld, Descartes fornece um outro contra-exemplo: “é verdade que o triângulo [retângulo] é inteligível mesmo que nós não pensemos na razão que há entre o quadrado da hipotenusa e o quadrado dos outros lados” (CSM II: 159). Isto é, o triângulo retângulo pode ser concebido clara e distintamente mesmo que em sua idéia não estejam todas as suas propriedades necessárias e, portanto, sem que ele possa existir unicamente com as propriedades com as quais o concebemos. Aqui, poder-se-ia objetar que as figuras geométricas envolvem certas especificidades, dentre as quais a não submissão ao princípio de conceitabilidade, tornando esse contra-exemplo também questionável. Note-se, porém, que o que foi dito acerca do triângulo parece estender-se a todas as idéias que representam naturezas verdadeiras e imutáveis, e estas não se resumem às idéias de figuras geométricas.

Na Quinta Meditação, Descartes introduz a noção de naturezas verdadeiras e imutáveis, diferenciando as idéias que representam essas naturezas daquelas que representam conteúdos forjados ou inventados por nós. Apesar da questão de se essa diferenciação pode ser mantida com êxito e da questão de do que depende essa manutenção, uma característica das naturezas verdadeiras e imutáveis consiste em elas terem propriedades imprevistas e independentes da nossa vontade. Isso significa que podem ser demonstradas acerca dessas naturezas diversas propriedades que não foram pensadas quando as concebemos anteriormente, não estando, no entanto, em nosso poder negar que tais propriedades estejam nelas. Assim, ao concebermos uma natureza verdadeira e imutável, não devemos julgar que ela possa existir só com as propriedades que prevemos estarem nela, pois ela pode ainda incluir outras não previstas por nós e as quais, no

entanto, não podem ser separadas dela, e isso não em razão de uma necessidade imposta por nosso pensamento, mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa impõe-se ao nosso pensamento, determinando-o a concebê-la dessa maneira. Ademais, embora Descartes inicialmente exemplifique a noção de naturezas verdadeiras e mutáveis por meio de conceitos geométricos, ele, logo depois, aplica a mesma noção à idéia de Deus, além de deixar claro, em outras passagens, que ela é ainda mais ampla, estendendo-se também às idéias da alma e do corpo.

Consideremos ainda um último contra-exemplo. A substância pensante, para Descartes, deve estar sempre pensando (CSM-K: 189), e ela deve estar sempre pensando mediante o exercício de uma ou outra de suas faculdades, ou seja, concebendo ou querendo ou imaginando; além disso, ela deve estar sempre exercendo uma ou outra dessas faculdades de uma maneira ou de outra, exercendo um certo ato entendimento ou um certo ato da vontade ou um certo ato da imaginação. Mas, se, por um lado, a substância pensante, se existe, existe com certos modos determinados; por outro lado, o pensamento, considerado como constituindo a natureza da substância pensante, e, assim, como a própria substância pensante, não se identifica a nenhum desses modos determinados. Não obstante, dessa maneira, o pensamento é entendido claríssima e distintissimamente, afirma Descartes (PR. p.1, art.63). Isto é, a idéia de substância pensante pode ser concebida clara e distintamente mesmo que em sua idéia não esteja contida a idéia de nenhum daqueles modos, sem os quais, no entanto, ela não pode existir, no sentido de que não pode existir sem um ou outro desses modos. Em outras palavras, podemos concebê-la clara e distintamente sem que ela possa existir unicamente com as propriedades com as quais a concebemos. (Note-se que o mesmo vale para a substância extensa.)

Além dos contra-exemplos apresentados, um outro elemento da filosofia de Descartes, estreitamente relacionado à incompreensibilidade e à imprevisibilidade, depõe contra a segunda interpretação do princípio de conceptibilidade proposta acima, vejamo-lo. Em uma resposta a Arnauld (Quartas Respostas), Descartes sustenta a tese de que nós não podemos jamais saber que temos um conhecimento adequado de uma coisa. Um conhecimento adequado contém absolutamente todas as propriedades que estão na coisa conhecida, donde, que nós nunca possamos saber que temos um conhecimento adequado, significa que nunca podemos estar certos de haver apreendido todas as propriedades de uma coisa. Por essa via, a incompreensibilidade é, de certa forma, estendida para todas as coisas; ‘de certa forma’ porque agora não mais se trata de

uma incompreensibilidade positiva segundo a qual nos é dado a conhecer que algo de fato escapa à nossa concepção, mas de uma incompreensibilidade negativa segundo a qual não podemos afirmar que não há nada que escape à nossa concepção nem tampouco que algo escapa a ela. Esse aspecto positivo desaparece na medida em que agora, diferentemente do que ocorre com relação a Deus, a incompreensibilidade não está relacionada a uma desproporção de princípio do objeto conhecido ao sujeito de conhecimento, de maneira que não há, de saída, nada que nos impeça de conhecê-lo adequadamente. Sem essa desproporção o problema é trasladado da incompreensibilidade propriamente dita para a consciência da compreensão. Também por essa via, fica nítido que a imprevisibilidade relacionada às naturezas verdadeiras e imutáveis não consiste simplesmente em que elas podem ser concebidas clara e distintamente sem que sejam previstas nessa concepção todas as suas propriedades, mas em que elas não podem ser concebidas de maneira tal que estejamos certos de haver previsto todas essas propriedades. Ou seja, essa imprevisibilidade não marca uma etapa de nosso conhecimento dessas naturezas que deverá ser superada por uma outra na qual enfim saberemos ter alcançado tudo o que há para saber com relação a elas, mas, ao contrário, ela constitui um traço permanente ou irremediável de nossa maneira de conhecê-las, na medida em que se mantém sempre como uma possibilidade.

Descartes estrutura seu breve argumento em favor da tese de que nós não podemos jamais saber que temos um conhecimento adequado de uma coisa sob a forma de uma redução ao absurdo: “para o intelecto saber que tem tal conhecimento [...] seu poder de conhecer deveria iguala-ser ao poder infinito de Deus, e isso claramente não pode acontecer sob pena de contradição” (CSM II: 155). Segundo Cottingham, esse argumento pode ser reconstruído da seguinte maneira: porque um intelecto finito não é onisciente, para qualquer conjunto de propriedades que ele conheça de uma coisa, permanece sempre aberta a possibilidade de que essa coisa tenha alguma propriedade adicional que ele desconhece<sup>24</sup>. Em outras palavras, a visão de que nós sabemos que conhecemos todas as propriedades de algo (i.e., de que sabemos que temos um conhecimento adequado desse algo) conduziria ao absurdo de atribuir onisciência a um intelecto finito. Embora essa reconstrução constitua um argumento válido em favor da tese de que nós não podemos saber que conhecemos todas as propriedades de todas as coisas, pois isso implicaria onisciência, não vejo como poderia constituir um argumento válido em favor da tese de que não há nada do qual nós podemos saber que conhecemos todas as propriedades, pois

---

<sup>24</sup> Cottingham, 1976, p.64-65, comentário [14].



alguém pode saber que conhece todas as propriedades de uma coisa e nem por isso ser onisciente, afinal, talvez haja muitas outras coisas das quais ele não conhece todas as propriedades. De modo breve, concedo a inferência ‘sei que sei todas as propriedades de todas as coisas, logo sou onisciente’, mas não vejo o que justifica a inferência ‘sei que sei todas as propriedades de alguma coisa, logo sou onisciente’.

Talvez, o que Descartes tenha em mente ao afirmar que, para sabermos que temos um conhecimento adequado, nosso poder de conhecer deveria equiparar-se ao poder de conhecer de Deus, não diga respeito tanto à onisciência quanto à maneira, imediata ou mediata (direta ou indireta), de acordo com a qual se dá o conhecimento. Isto é, talvez o que ele esteja dizendo é que, para sabermos que não há na coisa nenhuma propriedade além daquelas que estamos conscientes de pertencerem a ela, deveríamos poder olhar a coisa diretamente e, pondo de um lado a própria coisa com suas propriedades e de outro a consciência que temos da coisa com as propriedades que sabemos pertencer a ela, compará-las de maneira a avaliar se há na primeira algo que não esteja na segunda. Em outras palavras, para saber que temos uma idéia adequada, na qual estão contidas objetivamente todas as propriedades que estão na coisa conhecida, deveríamos observar a coisa imediatamente, como que “de fora” de nossa idéia dela. Assim sendo, a visão de que sabemos que temos um conhecimento adequado levaria não ao absurdo de atribuir onisciência a um intelecto finito, mas ao de atribuir a ele um poder de conhecer que, tal como o de Deus, prescinde na mediação das idéias. Ou melhor, ela levaria apenas secundariamente ao absurdo de atribuir onisciência a um intelecto finito, na medida em que levaria primeiramente à atribuição a ele de um conhecimento imediato.

Vejamos como essa tese sobre intelectos criados e conhecimento adequado corrobora a primeira formulação do princípio de conceptibilidade proposta acima, em detrimento da segunda. O ponto crucial daquela formulação é a interpretação fraca da expressão ‘da maneira como nós as concebemos’, e de expressões congêneres, contidas nas formulações originais do princípio em questão. Vimos que, interpretada em um sentido forte, a referida expressão determina que todas as coisas que concebemos distintamente podem ser criadas por Deus com todas as propriedades com que as concebemos e nenhuma outra além dessas, de maneira que, se uma coisa está necessariamente unida a uma outra, não podemos pensar uma sem pensar a outra. Tal interpretação, porém, não é compatível com a tese de que um intelecto criado não pode nunca saber que tem um conhecimento adequado de uma coisa. Segundo essa tese, não podemos saber

que sabemos todas as propriedades de uma coisa, o que, de fato, não implica que não possamos saber que sabemos todas aquelas propriedades sem as quais ela não pode existir. Mas, se, por um lado, essa implicação não está autorizada, por outro, a mesma razão que justifica a proposição antecedente pode ser empregada para justificar a conseqüente. Isto é, assim como, para saber que não há na coisa mesma alguma propriedade além das que temos a consciência de estarem nela, deveríamos ser capazes colocarmo-nos como que “de fora” da nossa própria consciência, para saber que não há nela nenhuma propriedade necessária além das que temos a consciência de estarem nela, também deveríamos ser capazes colocarmo-nos como que “de fora” da nossa própria consciência, o que é absurdo. Posto que jamais sabemos que sabemos todas as propriedades imprescindíveis para a existência de uma coisa, não se deve afirmar que as coisas que concebemos distintamente podem existir com todas e somente as propriedades com que as concebemos. Afinal, talvez haja, para além das propriedades que conhecemos, alguma sem a qual a coisa não pode existir.

Daí depreende-se que quando Descartes diz que todas as coisas que concebemos distintamente podem ser criadas por Deus exatamente da maneira como as concebemos, o que está sendo dito não é que Ele pode criá-las de tal modo que elas contenham todas as propriedades com que as concebemos e nenhuma outra além dessas; ao invés disso, o que princípio de conceptibilidade estabelece é tão somente que Ele pode criá-las com exatamente todas as propriedades com que nós as concebemos, embora essas coisas talvez encerrem outras propriedades. Talvez por isso, Descartes, embora afirme repetidas vezes que tudo o que está na idéia distinta de uma coisa está também na própria coisa, não afirma que aquilo que não está na idéia distinta de uma coisa não está também na própria coisa.

‘Mas, visto que nada há em mim do qual eu não tenha consciência, parece-me que, em se tratando de mim mesmo, tenho um conhecimento adequado e sei que tenho tal conhecimento’, alguém poderia contestar. Isto é, a transparência da mente relativamente a si mesma parece ter como conseqüência a tese de que, se tenho uma propriedade, sei que a tenho. Agora, se afirmo que, para todas as minhas propriedades, sei que elas são minhas propriedades, então sei que conheço todas as minhas propriedades (i.e., que tenho um conhecimento adequado de mim mesmo). Mas, observe-se que Descartes não endossa a tese da transparência da mente sem qualificá-la: a transparência restringe-se aos atos atualmente em exercício, não se aplicando às faculdades; em suas palavras: “Mas, deve ser observado que, embora nós estejamos sempre

conscientes dos atos e operações de nossas mentes, não estamos sempre conscientes dos poderes ou faculdades da mente, exceto potencialmente” (CSM II: 172). Assim sendo, mesmo que eu conheça (e saiba que conheço) todas as propriedades que tenho na medida em que exerço atualmente certos atos, não sei que conheço todas as propriedades que tenho na medida em que possuo certas faculdades. Aqui, emerge uma nova dificuldade: se a transparência restringe-se aos atos atualmente em exercício, por que Descartes pode rejeitar a hipótese de que haja, em nós, uma faculdade oculta? Para responder a essa dificuldade, convém recorrer à passagem subsequente e complementar à citada acima: “quando concentramo-nos em empregar uma de nossas faculdades, então imediatamente, se a faculdade em questão reside em nossa mente, tornamo-nos atualmente conscientes dela, e portanto nós podemos negar que ela esteja na mente se não somos capazes de tornarmo-nos conscientes dela”. Ou seja, o simples fato de tentarmos fazer uso de uma certa faculdade parece bastar para fazê-la passar da consciência potencial para a atual, a não ocorrência dessa passagem significa que nós não possuímos essa faculdade. Assim, se por um lado, podemos negar que haja em nós uma faculdade oculta para produzir certas idéias porque, não obstante concentremo-nos em empregá-la, não possuímos dela uma consciência atual; por outro lado, não podemos negar que haja em nós faculdades das quais não somos atualmente conscientes, nem tampouco que talvez haja em nós faculdades das quais jamais seremos conscientes, uma vez que não parece haver um expediente para assegurar que concentramo-nos em empregar cada uma de nossas faculdades, fazendo de todas objeto de uma consciência atual.

Por fim, considerarei brevemente uma última objeção. Em certo momento, Descartes conclui: “minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda essência ou natureza consiste apenas em pensar” (BP: p.142, §17). Essa conclusão parece envolver como pressuposto justamente o que acabo de negar: que ele saiba que possui um conhecimento exaustivo de suas propriedades necessárias. No entanto, pode-se interpretar a conclusão sobrecitada como afirmando que o pensamento constitui o fundamento a partir do qual todas as propriedades necessárias da substância pensante podem ser inferidas, donde não se segue que possamos saber que todas as propriedades necessárias dessa substância de fato foram inferidas. Essa interpretação baseia-se em uma passagem na qual Burman, reportando Descartes, escreve: “ele está certo de que, em muitos, senão todos, os casos, ele tem o tipo de conhecimento

e o tipo de fundamentos a partir dos quais um conhecimento adequado poderia ser – e talvez já tenha sido – deduzido. Mas quem pode dizer?” (CB: 14).

### 3 A exclusão

Na seção 2.1., quando a teoria das distinções foi primeiramente considerada, fiz poucos comentários acerca dos critérios de distinção e da afirmada correspondência desses critérios a teses ontológicas. Tais comentários foram protelados até aqui por uma razão importante: para compreendê-los devemos ter em mente a diferença que Descartes faz entre a abstração e uma outra operação intelectual: a exclusão.

A exclusão (também denominada ‘negação’), embora nunca tenha sido formalmente definida por Descartes, é exemplificada em diversas passagens. Dentre elas, as Respostas às Quartas Objeções: “o triângulo é inteligível ainda que nós não pensemos na proporção entre o quadrado da hipotenusa e os quadrados dos outros lados; mas não é inteligível que essa proporção deva ser negada do triângulo” (CSM II: 159). Assumindo como ponto de partida a caracterização proposta por Murdoch, excluir uma idéia da outra consiste, para Descartes, em conceber o que é representado por uma como podendo existir de modo independente do que é representado pela outra, isto é, em conceber uma proposição da forma ‘ $x$  é  $A$  e  $x$  não é  $B$ ’ (aonde, e.g., ‘ $A$ ’ é uma coisa pensante e ‘ $B$ ’ é uma coisa extensa) e reconhecê-la como não contraditória<sup>25</sup>. Como observa Murdoch, a referida caracterização explica o porquê de Descartes ocasionalmente usar os termos ‘excluir’ e ‘negar’ de modo intercambiável (na Regra 14 (CSM I: 61) e na carta a Clerselier de 12 de Janeiro de 1646 (CSM II: 276), e.g., ele usa a expressão ‘excluir ou negar’), a saber, a exclusão sempre envolve a concepção de uma negação<sup>26</sup>. É, então, porque não podemos pensar um triângulo existindo separado da propriedade ‘ter o quadrado da hipotenusa igual à soma dos quadrados dos outros lados’ ou, de outro modo, é porque não podemos pensar sem contradição a proposição ‘algo é um triângulo e esse algo não tem essa propriedade’, que ela não pode ser negada ou excluída do triângulo.

Em uma carta a Mesland, Descartes afirma: “há uma grande diferença entre a abstração e a exclusão” (CSM-K: 236). Ele exemplifica essa diferença considerando que, a partir do fato de que a idéia da alma não a representa como sendo dependente do corpo, apenas pode ser construído um argumento negativo e inválido em favor da tese de que a alma pode existir sem o corpo; mas, se a idéia da alma a representa como uma substância que pode existir sem que nada

---

<sup>25</sup> Murdoch, 1993, p.39.

<sup>26</sup> Ibidem, p.39.

pertencente ao corpo esteja incluído nela, então construímos um argumento positivo e válido. No primeiro caso, quando não representamos a alma como dependendo do corpo, estamos meramente abstraindo da alma a dependência ao corpo; no segundo caso, quando a representamos como podendo existir sem que nada pertencente ao corpo seja atribuído a ela, estamos excluindo da alma tudo o que pertence ao corpo. Assim, esse exemplo nos mostra que abstrair uma coisa da outra não é suficiente para concluir que uma pode existir sem a outra, sendo preciso, para isso, excluí-las. O fato de que a exemplificação da diferença entre abstração e exclusão se dá mediante as conclusões que podem ou não ser obtidas a partir de cada uma dessas operações intelectuais e, sobretudo, que essas conclusões sejam relativas à natureza daquilo que pode ou não existir, mostra-nos a o que concerne a principal diferença entre as referidas operações: às implicações ontológicas envolvidas em uma e em outra.

A breve introdução acima aponta para a articulação entre três elementos: a abstração, a exclusão e a teoria das distinções, em cujo domínio tornam-se especialmente evidentes e relevantes as diferenças entre a abstração e a exclusão. Nas próximas seções, explorarei essa tríplice articulação a fim de, por um lado, caracterizar a operação intelectual de exclusão em relação à de abstração, mostrando que os critérios epistêmicos mediante os quais reconhecemos que duas coisas são distintas (e a maneira pela qual elas se distinguem) devem ser compreendidos à luz da primeira; e, por outro lado, refinar a definição de exclusão fornecida por Murdoch levando em conta a aplicação que essa operação encontra na teoria das distinções. Além disso, explorarei as relações entre exclusão e substancialidade, a fim de mostrar que a exclusão fornece o critério para que uma idéia seja uma idéia de substância.

### **3.1 Exclusão, abstração e a teoria das distinções**

As diferentes distinções podem ser classificadas a partir das categorias ontológicas às quais elas se aplicam ou a partir dos critérios pelos quais elas chegam a ser conhecidas. Ambos os parâmetros de classificação são usados por Descartes. Por exemplo, no artigo 60 da parte 1 dos Princípios, que trata da distinção real, Descartes especifica as categorias ontológicas às quais essa distinção se aplica: “a [distinção] real só existe propriamente entre duas ou mais substâncias”, e fornece o critério através do qual ela vem a ser conhecida: “e percebemos que essas [substâncias] são realmente distintas umas das outras pelo simples fato de que podemos entender clara e

distintamente uma sem a outra” (aqui, pela expressão ‘uma sem a outra’ deve-se entender ‘cada uma sem a outra’; do contrário, o critério para uma distinção real identificar-se-ia com um dos critérios para uma distinção modal)<sup>27</sup>. Procedimento semelhante é adotado nos dois artigos subsequentes, nos quais são tratadas a distinção modal e a distinção de razão, nessa ordem. Com relação às categorias ontológicas às quais a distinção modal se aplica, ela se divide em duas: a distinção entre um modo e a substância da qual ele é um modo; e a distinção entre dois modos da mesma substância. Essa divisão se repete com relação ao seu critério de reconhecimento: o critério para uma distinção modal do primeiro tipo é que se pode perceber claramente uma coisa sem a outra, mas não, inversamente, esta outra sem a primeira; e o critério para uma distinção modal do segundo tipo é que se pode conhecer uma coisa sem a outra e vice-versa, mas não se pode conhecer nenhuma delas sem uma mesma terceira coisa. Também a distinção de razão é dupla relativamente às categorias ontológicas às quais ela se aplica: a distinção entre uma substância e algum atributo dela, sem o qual ela não pode ser entendida; e a distinção entre dois desses atributos de uma mesma substância. Mas, diferentemente da distinção modal, a de razão é uma relativamente ao seu critério: reconhecemos uma distinção de razão a partir da consideração de que não podemos conceber clara e distintamente uma coisa se dela excluimos a outra nem conceber clara e distintamente esta outra se dela excluimos a primeira.

Com relação aos critérios de distinção, deve-se destacar duas características. A primeira é que eles são critérios epistêmicos, e não poderiam deixar de sê-lo, consistindo o seu caráter epistêmico não só em eles serem critérios que visam ao conhecimento de se há e de qual distinção há entre as coisas, mas, sobretudo, em eles exprimirem-se em termos da nossa operação intelectual de conceber sem. Nas Respostas às Segundas Objeções, Descartes chega a propor, embora apenas para recusá-lo em seguida, um critério supostamente mais confiável de distinção real, formulado em termos ontológicos, em oposição àquele fornecido nos Princípios<sup>28</sup>. Segundo o novo critério, duas coisas seriam realmente distintas quando uma fosse capaz de existir sem a outra (e vice-versa). Descartes então questiona como poderíamos saber que uma coisa pode

<sup>27</sup> Essa imprecisão talvez reflita o fato, assinalado por Nolan (1997, p.134), de que o critério é menos simples do que se faz parecer: se nós sabemos que ambos os extremos são substâncias, mas não se eles são idênticos ou se são distintos, então que nós possamos conceber um sem o outro ou vice-versa basta para estabelecer uma distinção real entre eles, mas se ignoramos o status ontológico de ambos os extremos ou sabemos apenas que um deles é uma substância, então, para provar que há uma distinção real entre eles, nós devemos ser capazes de conceber um sem o outro e vice-versa.

<sup>28</sup> O principal parâmetro para a discussão será a distinção real, mais precisamente, a distinção real entre a alma e o corpo. Todavia, parece-me que a interpretação que se desenvolverá é capaz de abarcar, com as devidas adaptações, tanto os demais casos de distinção real quanto os demais tipos de distinção.

existir sem a outra, já que, para que isso constituísse uma verdadeira marca de distinção real, seria necessário que pudesse ser conhecido. Em conformidade com a tese do acesso imediato às idéias e do acesso à realidade formal das coisas mesmas através de sua representação, ele responde que a única fonte de tal conhecimento é a concepção de uma coisa sem a outra, acrescentando que, para que esse conhecimento seja certo, é preciso que a idéia de cada coisa seja clara e distinta. Sendo assim, o veredicto de Descartes é que o critério proposto só é capaz de desempenhar a função de um verdadeiro critério na medida em que se reduz àquele fornecido nos Princípios. Ou seja, porque nosso acesso à realidade exterior é essencialmente mediado por nossas representações, os critérios de distinção são essencialmente epistêmicos – i.e., formulados em termos do que nós podemos ou não conceber clara e distintamente –, ao invés de ontológicos – i.e., formulados em termos de como as coisas podem ou não ser.<sup>29</sup>

Mas, se, por um lado, os critérios de distinção são essencialmente epistêmicos; por outro, eles são meios de reconhecimento de distinções que não dizem respeito apenas à nossa maneira de conceber, mas às coisas elas mesmas, e nisso consiste a segunda característica que se deve destacar acerca desses critérios. Na Exposição Geométrica, definição X, por exemplo, Descartes escreve: “duas substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra” (BP: 180); a definição de distinção real, portanto, não se caracteriza pela maneira como as coisas são concebidas, mas pela maneira como elas são. De um lado, a definição fornecida na Exposição Geométrica concerne à pergunta ‘o que é ser realmente distinto?’, respondendo-a em termos ontológicos, de outro, o critério fornecido nos Princípios concerne à pergunta ‘como saber que algo é realmente distinto?’, buscando respondê-la em termos epistêmicos. Mas, essa resposta só poderá valer uma vez que a inferência de uma separabilidade real a partir de uma separabilidade no pensamento através de uma operação clara e distinta esteja justificada. Em outras palavras, a legitimidade do critério de distinção real depende de que a partir da concepção

---

<sup>29</sup> Rozemond (1998, p.6) mantém que a maneira como Descartes considera a separabilidade como candidata a sinal de distinção real mostra que ela não é constitutiva dessa distinção. De acordo com Rozemond, se fosse esse o caso, Descartes deveria tê-lo afirmado nesse contexto. Dois pontos podem ser colocados contra essa interpretação: primeiro, ao aventar e levar adiante a candidatura da separabilidade a sinal de distinção real, Descartes talvez pretendesse salientar que tal sinal deve possuir uma certa característica, a saber, possuir um caráter epistêmico, e, por isso, não descartou rapidamente essa candidatura pela alegação de que a separabilidade não é o (ou um) sinal, mas aquilo que constitui a distinção real; segundo, a possibilidade que Descartes talvez esteja considerando ao propor a separabilidade como sinal de distinção real é a de que a distinção fosse um sinal de si mesma, i.e., a de que ela prescindisse de algo diferente dela por meio da qual pudéssemos reconhecê-la.



clara e distinta de uma coisa sem a outra possamos vir a conhecer que ela de fato pode existir sem a outra.

O problema que as considerações anteriores visam a colocar é uma instância do problema da passagem do plano epistêmico ao plano ontológico da qual depende, por exemplo, o argumento da distinção real entre a alma e o corpo, no contexto do qual se encontra a mais célebre aplicação do critério para uma distinção real: “basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente” (BP: 142, §17). Esse problema esteve subentendido na seção 2.1., quando afirmei dogmaticamente que aos critérios epistêmicos apresentados acima correspondem teses ontológicas, supondo, mas não justificando, a inferência da possibilidade de uma coisa existir sem a outra a partir da possibilidade de conceber clara e distintamente uma sem a outra (e, analogamente, a inferência da impossibilidade de elas existirem separadas a partir da impossibilidade de concebê-las separadas de maneira clara e distinta). Ele também esteve presente na seção 2.2., quando, a fim de salvaguardar a possibilidade de se pensar separadamente o que não pode existir assim separado, tentei justamente mostrar que não se pode realizar legitimamente aquela inferência. Nesta seção, tentarei mostrar as razões que justificam a passagem do epistêmico ao ontológico assumida na seção 2.1. e, ao mesmo tempo, que aceitá-la não implica negar o que foi afirmado na seção 2.2..

No artigo 60 da parte 1 dos Princípios, que, como sabemos, versa acerca da distinção real, e no §17 da Sexta Meditação, no qual se desenvolve o argumento pela distinção real entre a alma e o corpo, Descartes opera a transposição do plano epistêmico ao plano ontológico através das afirmações de que “vindo a conhecer Deus, estamos certos de que ele pode fazer tudo o que entendemos distintamente”, e de que “todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo”. Williams aponta para o fato de que, embora a explicação da distinção real em termos da idéia de duas coisas que podem ser separadas por Deus pareça sugerir que essa distinção baseia-se na onipotência de Deus, ela está baseada primariamente em Sua veracidade. Ele apóia sua interpretação em dois argumentos. O primeiro, textual, consiste na afirmação de Descartes de que “não importa por que potência se faça essa separação [entre coisas que concebo distintamente uma sem a outra], para que seja obrigado a julgá-las diferentes” (BP: 142, §17). O segundo, e principal, está relacionado à doutrina da livre criação das verdades eternas: se a potência divina estende-se mesmo àquilo que aparece para nós

como sendo absolutamente necessário de maneira que Deus pode mesmo negar tais verdades necessárias, quaisquer coisas são realmente distintas entre si. O segundo argumento conduz Williams a afirmar que a distinção real entre duas coisas caracteriza-se pela nossa capacidade de concebê-las separadas<sup>30</sup>. Embora essa posição acerca do papel de Deus em uma da distinção real seja endossada adiante, não se deve subscrever o segundo argumento aduzido em seu favor. Com efeito, ele conduz ao colapso entre o critério e a definição da distinção real, cuja separação, que busquei salientar, está prejudgada na própria noção de critério. Além disso, como foi visto, a interpretação possibilista da doutrina da livre criação das verdades eternas pressuposta por ele é, no mínimo, um ponto acerca do qual se pode disputar.

Voltemos às passagens primeiramente citadas no parágrafo anterior. Na verdade, consideramos já ambas, de maneira que já podemos perceber que ambas exprimem um mesmo princípio, o princípio de conceptibilidade. Parece óbvio que, se tudo o que concebemos clara e distintamente é possível, justifica-se que do fato de que duas coisas são concebidas separadamente com clareza e distinção deduzamos que elas podem existir separadamente. Mas, antes mesmo de o princípio de conceptibilidade ter sido pela primeira vez formulado (no início da Sexta Meditação), a regra geral de verdade (formulada na Terceira e validada na Quarta Meditação) assegurava a passagem do epistêmico ao ontológico. Mais uma vez, parece óbvio que, se tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro, justifica-se que uma separação no pensamento por meio de uma operação clara e distinta aponte uma separação real. Dessa maneira, a tarefa de compreender as razões que justificam a inferência em discussão desdobra-se em três questões estreitamente relacionadas: a de por que Descartes chega a formular o princípio de conceptibilidade, se a regra geral de verdade era suficiente para seus propósitos; a da conclusão que obtemos através da aplicação de cada uma dessas duas teses (o princípio de conceptibilidade e a regra geral de verdade) à concepção clara e distinta de uma coisa à parte da outra; e a de como elas estão relacionadas.

A regra geral de verdade e o princípio de conceptibilidade protagonizam uma confusão acerca da relação de nossas concepções claras e distintas com as coisas fora de nós, e, em particular, da nossa concepção clara e distinta de uma coisa à parte da outra com a capacidade que uma tem de existir independentemente da outra. Na Terceira Meditação, Descartes afirma que tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro; mas, na Sexta Meditação, a partir

---

<sup>30</sup> Williams, 1978, p.106-107.

da premissa de que nós podemos conceber clara e distintamente a alma separada do corpo (e vice-versa), ele conclui apenas que a alma e o corpo podem existir separados, contrariando a expectativa de que ele concluísse que a alma e o corpo de fato existem separados. Como assinala Margaret Wilson, abre-se então espaço para a conclusão de que a alma e o corpo (assim como as coisas realmente distintas em geral) são atualmente separados<sup>31</sup>. Colocando o mesmo problema em outras palavras, se concebemos clara e distintamente uma coisa sem a outra, a assunção da regra geral de verdade parece implicar que elas de fato existem separadas, mas a assunção do princípio de conceptibilidade parece implicar apenas que elas podem existir separadas, ficando indeterminado se tais coisas são de fato separadas ou apenas separáveis.

Com o cenário assim desenhado, parece que, diante de uma concepção clara e distinta, cabe a nós optar por uma de duas teses, a regra geral de verdade ou o princípio de conceptibilidade, que, embora não se contradigam mutuamente, envolvem compromissos diferentes. Ambas as alternativas são igualmente problemáticas: por um lado, optar pela referida regra, concluindo que coisas realmente distintas são de fato separadas, implica opor-se à tese da união entre a alma e o corpo; por outro lado, quando optamos pelo referido princípio, abrimos mão da regra que nos permitia conhecer a verdade, devendo contentar-nos com o conhecimento de possibilidades. A idéia subjacente à dificuldade em discussão é a de que uma representação verdadeira corresponde a algo que existe, de maneira que a regra geral de verdade afirmaria que o que concebemos clara e distintamente existe, diferentemente do princípio de conceptibilidade, que afirmaria que o que concebemos clara e distintamente pode existir. Estando ciente da confusão entre existência e verdade, Descartes escreve a Mersenne: “Assim, vós tomais como um axioma meu: tudo o que nós concebemos claramente é ou existe. Isso não é de maneira alguma o que eu penso, mas apenas que tudo o que nós concebemos claramente é verdadeiro, e então existe, se nós percebemos que ele não pode não existir; ou que ele pode existir, se nós percebemos que sua existência é possível” (CSM-K: 211)<sup>32</sup>. Ou seja, ao invés de afirmar que tudo o que concebemos distintamente existe, a regra geral de verdade afirma que o que concebemos clara e distintamente pode existir, se o concebemos como possível; existe, se o concebemos como

---

<sup>31</sup> Wilson, 1978, p.167.

<sup>32</sup> Talvez alguém julgue muito forte a condição de que percebamos que algo não pode não existir para concluir que ele existe, pois, e.g., concluimos que “eu” existo e, no entanto, não é o caso que “eu” não posso não existir. Porém, essa condição não exige que algo não possa absolutamente não existir, mas apenas que ele não possa não existir sob certas circunstâncias; e.g., embora “eu”, não sendo necessariamente existente, possa não existir, “eu” não posso não existir enquanto penso. Ou seja, não é exigida a necessidade daquilo cuja existência está sendo debatida, mas apenas que ele possua uma necessidade condicionada.

existente; ou (deve-se acrescentar) existe necessariamente, se o concebemos como necessariamente existente<sup>33</sup>. A conclusão é que podemos sustentar, ao mesmo tempo, que duas coisas são concebidas separadamente com clareza e distinção, que tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro, e que, no entanto, essas duas coisas estão efetivamente unidas. Em outras palavras, sem abdicar da regra geral de verdade, podemos sustentar (como faz Descartes: “as coisas que podem ser separadas ou conservadas separadamente por Deus são realmente distintas” [grifo meu] (PR, p.1, art.60)) que, para uma distinção real, basta que os termos da distinção possam existir separados e, portanto, que uma distinção real atual não implica a separação atual das coisas distinguidas, mas sua separabilidade.

Com base nas considerações anteriores, tentarei responder brevemente as três questões colocadas acima. Com relação à primeira questão, talvez, a formulação do princípio de conceptibilidade, constitua uma tentativa de Descartes de enfatizar que, em certos momentos, o que se pretende demonstrar é apenas uma possibilidade. Corroboram essa conjectura as duas únicas ocasiões, nas Meditações, em que o referido princípio é explicitamente aplicado: no argumento em favor da possibilidade das coisas materiais e no argumento em favor da possibilidade de a alma existir sem o corpo (e vice-versa). Com relação à segunda questão, vê-se que as conclusões que obtemos através da aplicação do princípio de conceptibilidade ou da regra geral de verdade a uma concepção clara e distinta nem sempre diferem: quando apenas a existência possível está contida nessa concepção, ambas as teses conduzem à conclusão de que aquilo que está sendo concebido é possível. Por fim, no que diz respeito à relação entre essas teses, note-se que o princípio de conceptibilidade é derivado da regra geral de verdade, mas isso não porque o que é verdadeiro existe e, portanto, é possível; mas porque “a existência possível está contida no conceito ou idéia de tudo o que nós concebemos clara e distintamente” (CSM II: 81), de maneira que tudo o que concebemos distintamente, concebemos como possível, e, portanto, pela regra geral de verdade, tudo o que concebemos distintamente é possível.

À primeira vista, as considerações anteriores são satisfatórias no sentido de justificar a inferência ‘se uma coisa pode ser concebida clara e distintamente sem uma outra, ela pode existir sem essa outra’; elas, no entanto, não são satisfatórias (nem à primeira vista) quando se trata de

---

<sup>33</sup> Também com base na passagem sobrecitada, Landim (1997, p.150-151) afirma que “não se segue da clareza e da distinção de uma idéia a existência daquilo que é nela representado”. Ele exemplifica essa afirmação recorrendo às idéias claras e distintas da matemática: “elas são verdadeiras, representam naturezas eternas e imutáveis, embora talvez as ‘coisas’ que elas representam não existam fora do pensamento”.

justificar a inferência ‘se uma coisa não pode ser concebida clara e distintamente sem uma outra, ela não pode existir sem essa outra’. De fato, sendo próprio do entendimento finito não se estender a uma infinidade de coisas, não devemos concluir simplesmente a partir do fato de que não podemos conceber clara e distintamente algo, que ele não pode ocorrer. Assim, embora possamos concluir que duas coisas podem existir separadas a partir do fato de que podemos concebê-las clara e distintamente separadas, parece que não podemos concluir que elas não podem existir separadas simplesmente a partir do fato de que não podemos concebê-las clara e distintamente separadas. Ou seja, ao contrário de quando concebemos clara e distintamente algo, quando apenas nos damos conta de nossa incapacidade de concebê-lo clara e distintamente, não aprendemos algo acerca da realidade ela mesma, que não é balizada pelo entendimento humano, mas apenas acerca dos limites desse entendimento. A dificuldade acentua-se quando atentamos para o fato de que Descartes recomenda que não julguemos senão acerca do que concebemos clara e distintamente; na Quarta Meditação, por exemplo, ele mantém que se eu afirmo ou nego algo que não concebo com suficiente clareza e distinção, “então não me sirvo como devo de meu livre arbítrio” (BP: 128, §13), pois essa ação infringe o princípio segundo o qual “o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade” (BP: 128, §13). Mas, se nossos juízos devem sempre estar baseados em concepções claras e distintas, manifesto está que não devemos julgar que uma coisa não pode existir sem uma outra baseados no fato de que não podemos concebê-la clara e distintamente sem essa outra, pois, nesse caso, tratar-se-ia não de um juízo baseado em uma concepção clara e distinta, mas, ao contrário, na ausência de tal concepção.

O suposto agravante apresentado acima sugere algo que, talvez, constitua a saída para nossa dificuldade. Se nossos juízos devem sempre estar baseados em concepções claras e distintas, a afirmação de que não podemos conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra não pode basear-se apenas na constatação factual de que até agora nossas tentativas de concebê-las dessa maneira foram vãs, cabendo então buscar a concepção clara e distinta que estaria por trás dessa afirmação. A melhor candidata aqui é a concepção de que essas coisas estão (ou são) necessariamente unidas. Com efeito, se elas são necessariamente unidas e se a existência (ao menos possível) está contida em tudo que concebemos clara e distintamente, não podemos concebê-las separadas com clareza e distinção; do contrário, seria possível separá-las e, por conseguinte, elas não seriam necessariamente unidas. Ou seja, esconde-se por trás da formulação negativa ‘não as podemos conceber separadas, donde elas não podem ser separadas’ a percepção

positiva de que é contraditório que elas sejam separadas. Portanto, que não possamos conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra implica que elas não podem ser separadas porque nossa incapacidade de concebê-las separadas deriva da concepção clara e distinta de que elas são necessariamente unidas. Em outras palavras, a conclusão de que uma coisa não pode existir sem uma outra decorre da afirmação de que não podemos concebê-la clara e distintamente sem essa outra na medida em que essa afirmação pressupõe uma concepção clara e distinta da união e da necessidade da união entre elas.

Recapitulando, iniciei esta seção com uma exposição dos critérios de distinção tal como eles aparecem nos Princípios, enfatizando, por um lado, o caráter essencialmente epistêmico desses critérios e, por outro, o fato de eles constituírem regras de reconhecimento de relações ontológicas. Como consequência, afirmei que esses critérios só serão válidos se for também válida a tese de que uma separabilidade mental implica uma separabilidade real (e, analogamente, a de que uma inseparabilidade mental implica uma inseparabilidade real). Em seguida, aludi a seções anteriores nas quais essa inferência desempenhava algum papel, de maneira que pudemos recordar que, até este ponto, ela foi ora assumida ora aparentemente contestada, mas nunca justificada; manifestei então a intenção de mostrar as razões que a justificam sem abrir mão do compromisso com o que foi afirmado na seção em que ela é aparentemente contestada. Na sequência, passei à consideração dessas razões, enfatizando que, em última instância, a implicação em debate está fundada na regra geral de verdade e que seu consequente consiste na mera possibilidade de uma existência separada. Por último, argumentei que a tese correlata de que uma inseparabilidade mental implica uma inseparabilidade real não pode estar baseada simplesmente no fato de que não concebemos clara e distintamente algo, mas em uma concepção clara e distinta da impossibilidade desse algo.

Mas, mesmo que se conceda tudo o que foi dito até agora, nós conseguimos justificar a proposição ‘se concebemos (ou podemos conceber) clara e distintamente uma coisa sem a outra, então é certo que uma pode existir sem a outra’? Ou, em outras palavras, temos já todos os subsídios para mostrar que, se duas coisas atendem a um certo critério de distinção, elas atendem também à definição da distinção correspondente? Acredito que não. Na verdade, todo o esforço empreendido até aqui no sentido de esclarecer e justificar a passagem do epistêmico ao ontológico realizada através da proposição acima tem sido movido pelo intuito de mostrar que, grandes que sejam esforços, eles serão insuficientes se não considerarmos as especificidades

envolvidas nas operações pelas quais concebemos uma coisa sem a outra, a de abstração e a de exclusão. Tal insuficiência é o que nos revelam as Primeiras, Quartas e Sextas Objeções.

Nas Primeiras Objeções, Caterus, referindo-se a Scotus, sustenta que, para que possamos conceber clara e distintamente cada coisa separada da outra, não é necessária uma distinção real entre elas, mas apenas uma distinção “formal e objetiva”, intermediária à real e à conceitual. Para Caterus (referindo-se novamente a Scotus), a distinção entre a justiça de Deus e Sua misericórdia, por exemplo, é uma distinção formal: esses atributos possuem conceitos distintos anteriormente a qualquer operação intelectual e, portanto, a distinção entre eles não é uma distinção produzida pelo intelecto (i.e., não é uma distinção meramente conceitual, sem fundamento na realidade), mas corresponde a uma não-identidade real; porém, não se segue de eles poderem ser concebidos à parte um do outro que eles possam também existir à parte e, portanto, a distinção entre eles não é uma distinção real. Ou seja, para Caterus, a concepção de cada coisa sem a outra não é condição suficiente para que uma possa existir sem a outra ou para que haja uma distinção real entre elas, o que é o mesmo. Objeção semelhante é dirigida a Descartes nas Sextas Objeções, quando é reivindicada uma regra confiável capaz de responder a pergunta: “como nós podemos saber com certeza, clara e distintamente, que quando nosso intelecto faz essa distinção, a distinção não se origina apenas do intelecto, mas da natureza das coisas elas mesmas?” (CSM II: 282); também nessa ocasião, a objeção é exemplificada pelos atributos de Deus.

Em síntese, o ponto básico que perpassa essas objeções é o de que do fato de podermos conceber uma coisa separada da outra não se segue que uma possa existir separada da outra (e isso mesmo que essa concepção seja clara e distinta e que tudo o que é claro e distinto seja verdadeiro).

O argumento desenvolvido na seção 2.2. coaduna-se com essas objeções, na medida em que visa a mostrar que é possível abstrair uma coisa da outra mesmo quando elas não podem existir separadas, donde decorre que pensar uma coisa separada (i.e., com abstração) da outra não implica que uma possa existir separada da outra. Poder-se-ia então perguntar se a tese de que, para quaisquer duas coisas, se elas são concebíveis separadamente, elas são separáveis na realidade, não se opõe frontalmente à tese de que podemos abstrair a idéia de uma da idéia da outra mesmo quando elas são inseparáveis na realidade. Em outras palavras, quando atentamos para o que foi dito na seção 2.2., parece emergir a seguinte dificuldade: se, por um lado, o argumento da distinção real entre a alma e o corpo e, em geral, a justificação dos critérios de

distinção, dependem de que, dada uma concepção clara e distinta de uma coisa sem a outra, concluamos uma independência ontológica de uma em relação à outra; por outro lado, para responder à objeção de Berkeley, Descartes deve negar que, concebendo clara e distintamente uma sem a outra, comprometemo-nos com tal independência. Assim, as objeções expostas não constituem apenas objeções construídas a partir de uma perspectiva externa ao sistema de Descartes, ao contrário, elas surgem a partir das próprias teses que o constituem.

Vejam as respostas de Descartes às objeções de Caterus e de Mersenne (i.e., compiladas por Mersenne), pela qual seremos naturalmente conduzidos à questão das diferenças entre as operações de abstração e de exclusão.

Em sua resposta a Caterus, Descartes, após identificar a distinção formal à modal<sup>34</sup>, afirma: “ela [a distinção formal ou modal] aplica-se apenas a entidades incompletas [...]. É suficiente para esse tipo de distinção que uma coisa seja concebida distinta e separadamente da outra por uma abstração do intelecto que concebe a coisa inadequadamente. Não é necessário ter uma tal concepção distinta e separada de cada coisa que nós possamos entendê-la como uma entidade por seu direito próprio, diferente de tudo mais; para que isso seja o caso a distinção envolvida deve ser uma distinção real” (CSM II: 85-86). No texto citado, são contrastados dois tipos de distinção, a modal e a real; dois tipos de entidades, as incompletas e as entidades ‘por seu direito próprio’ (i.e., as completas); e dois tipos de operações intelectuais de separação, a abstração e a operação pela qual formamos ‘uma tal concepção distinta e separada de cada coisa que nós possamos entendê-la como uma entidade por seu direito próprio’ (i.e., a exclusão). Eis a articulação entre essas distinções, entidades e operações que se pode inferir a partir dele: em

---

<sup>34</sup> Após a caracterização, por Scotus, da distinção formal como uma distinção intermediária à real e à conceitual e de sua assimilação, por Descartes, à modal, fica a expectativa de uma correspondência entre a distinção conceitual de Scotus e a distinção de razão de Descartes; no entanto, nos Princípios, Descartes revê a referida assimilação, afirmando ter então posto conjuntamente a distinção modal e a distinção de razão. Uma explicação para a não-correspondência entre a distinção conceitual de Scotus e a distinção de razão de Descartes é que a primeira é entendida por Scotus como uma distinção de razão raciocinante (i.e., sem fundamento *in re*), sendo este tipo de distinção não admitido por Descartes, que entende sua distinção de razão como distinção de razão racionada (i.e., com fundamento *in re*). Não há, portanto, um paralelo perfeito entre a teoria das distinções tripartida de Scotus e a teoria das distinções tripartida de Descartes.

Note-se que a imprecisão relativa à discriminação entre as distinções modal e de razão (e suas respectivas variantes) nas Primeiras Respostas fica patente em ao menos três momentos. Primeiro, na afirmação de que a distinção formal aplica-se apenas a entidades incompletas. Segundo, na de que é suficiente para uma distinção formal que uma coisa seja concebida distinta e separadamente da outra por abstração. Terceiro, quando, ao ilustrar suas afirmações, Descartes não diferencia explicitamente a distinção modal entre os modos do corpo da distinção modal e entre esses modos e o corpo, nem estas da distinção de razão entre atributos de Deus e entre esses atributos e Deus, opondo todas à distinção real.



contraposição à distinção modal, que envolve ao menos uma entidade incompleta e não requer a concepção de cada coisa com exclusão da outra, bastando que uma delas seja concebida clara, distinta e separadamente da outra por abstração, a distinção real ocorre entre entidades completas e requer que cada coisa seja concebida clara, distinta e separadamente com exclusão da outra. Portanto, para que possamos conceber distintamente cada uma separada da outra, onde por ‘separada’ entende-se ‘com exclusão’, não é suficiente uma distinção modal (ou formal), como afirmara Caterus, mas é requerida uma distinção real.

A articulação estabelecida revela-se novamente, tornando-se mais clara, quando, ainda nas Respostas às Primeiras Objeções, Descartes contrasta a distinção modal entre o movimento e a figura de um certo corpo com a distinção real entre a alma e o corpo. Podemos conceber o movimento separado da figura (e vice-versa) e ambos com abstração do corpo, mas não podemos conceber completamente o movimento – ou, o que é o mesmo, concebê-lo como completo – separado da coisa que se move, ou a figura separada da coisa que tem a figura; nem que o movimento ocorra em algo que seja incapaz de possuir figura (ou vice-versa). Em contraste, concebemos o corpo como completo quando percebemos que ele é extenso e negamos dele tudo o que pertence à natureza alma (e vice-versa). Daí vê-se, por um lado, que abstração não implica completude, ou, mais precisamente, que não é o caso que, se uma coisa é concebível com abstração da outra, então ela é completa no sentido de poder ao mesmo tempo existir e não existir na outra; e, por outro lado, que uma concepção completa envolve exclusão (ou negação), ou, mais precisamente, que a concepção de uma coisa com exclusão da outra é condição para a concepção da primeira como completa.

Mais tarde, nas Quartas Objeções, a resposta de Descartes à objeção de Caterus converte-se em objeto de uma objeção de Arnauld. A Caterus, Descartes afirmara que uma distinção real não é implicada pela concepção clara e distinta de duas coisas separadamente uma da outra “por uma abstração do intelecto que concebe a coisa inadequadamente”, mas que apenas uma distinção formal o é. Segundo a compreensão de Arnauld, essa afirmação significa que uma distinção real requer uma concepção não apenas clara e distinta, mas também adequada, das coisas distinguidas. Ainda segundo a compreensão de Arnauld, afirmando a Caterus que possuímos um conhecimento completo do corpo sem a alma e da alma sem o corpo, Descartes pretendia afirmar um conhecimento adequado de ambos (da alma e do corpo), afirmativa esta, diz ele, cuja justificação nenhum dos argumentos apresentados poderia fornecer. O objetor atribui

a Descartes, portanto, duas afirmações, a de que uma distinção real requer um conhecimento adequado e de que um conhecimento adequado relativamente à alma e ao corpo foi demonstrado. A segunda afirmação, como foi dito a pouco, constitui propriamente o objeto da objeção. Com a primeira, porém, Arnauld está de acordo, tendo ele mesmo argumentado em favor dessa afirmação: sem um conhecimento de todas as propriedades de um triângulo retângulo, por exemplo, não se pode concluir, a partir do fato de que o conhecemos sem conhecer uma certa proporção entre seus lados, que ele pode ser separado dessa proporção; mas, se, ao contrário, temos consciência de conhecer todas as propriedades desse triângulo e dentre elas não se encontra alguma que o conecte indissociavelmente àquela certa proporção, então podemos concluir que ele pode ser separado dela.

Por suas semelhanças, essa última apreciação faz com que recordemos uma vez mais do que foi dito na seção 2.2.: para mostrar a possibilidade de certas idéias abstratas frente ao argumento de Berkeley, argumentei naquela ocasião que do fato de concebermos uma coisa separadamente, não devemos inferir que ela pode existir separada, afinal, não sendo o nosso conhecimento adequado, pode acontecer que algo que desconhecemos esteja necessariamente implicado nela; a isso Arnauld acrescenta que a única maneira de eliminar tal possibilidade seria demonstrar que conhecemos a coisa adequadamente.

Em resposta a Arnauld, Descartes esclarece o sentido da afirmação de que uma distinção real não pode ser inferida a partir da concepção clara e distinta de uma coisa sem a outra “por uma abstração do intelecto que concebe a coisa inadequadamente”, mas exige um conhecimento completo de uma sem a outra. O primeiro ponto desse esclarecimento consiste na explicação da noção de adequação, pelo que fica claro que o sentido da afirmação não é o atribuído a ela por Arnauld. Como vimos, um conhecimento adequado, é um conhecimento exaustivo das propriedades de uma coisa, conhecimento este que, sendo talvez atingível, não pode nunca ser reconhecidamente atingido. Portanto, que a distinção real exija mais do que a concepção clara e distinta de uma coisa sem a outra “por uma abstração do intelecto que concebe a coisa inadequadamente” não significa que ela exija um conhecimento adequado, uma vez que não podemos reconhecer isso. Pela mesma razão, que a distinção real exija um conhecimento completo também não significa que ela exija um conhecimento adequado, o que torna indevida a requisição feita por Arnauld de uma prova do conhecimento adequado da alma e do corpo.

Em um segundo momento do esclarecimento das afirmações feitas a Caterus, Descartes revela que o que faz de uma concepção inadequada e derivada de uma abstração do intelecto uma concepção insuficiente para uma distinção real não é propriamente o fato de ela ser inadequada (pois, talvez, todas as nossas concepções o sejam – e, mesmo se não o forem, não poderemos sabê-lo), mas o fato de que ela foi tornada inadequada por uma abstração do intelecto. Diferencia-se, assim, um conhecimento absolutamente adequado de um conhecimento adequado no sentido de que não foi tornando inadequado por uma operação de abstração capaz de separar no pensamento o que é inseparável na realidade. Com relação ao segundo, embora não ao primeiro, podemos saber se o possuímos. Nas palavras de Descartes: “Há uma grande diferença entre, por um lado, um item de conhecimento ser inteiramente adequado, o que nós nunca podemos saber com certeza ser o caso [...] e, por outro lado, ele ser adequado o bastante para habilitar-nos a perceber que nós não o tornamos inadequados por uma abstração do intelecto” (CSM II: 156). Dessa vez, a resposta à objeção converte-se em objeto de uma indagação de Gassendi: como saber se uma idéia foi tornada inadequada por uma abstração do intelecto? Para Descartes, isso pode ser facilmente reconhecido observando, retrospectivamente, se essa idéia foi obtida por abstração de uma outra idéia tal que, embora possamos pensar na primeira sem pensar na última, não podemos excluir esta daquela se as pensamos conjuntamente. Assim, o que parece ter escapado a Arnauld é que, se, por um lado, pensar clara e distintamente uma coisa sem pensar na outra de fato não garante que elas podem existir separadas, justamente porque talvez, embora nós não saibamos, uma esteja necessariamente implicada na outra; por outro lado, o que Descartes põe como premissa da distinção real não é simplesmente que podemos pensar clara e distintamente uma coisa sem pensar na outra, mas que podemos pensar clara e distintamente uma enquanto negamos dela a outra. Isto é, não se trata de ter consciência de uma coisa enquanto não se tem consciência da outra, como quando abstraímos, mas de ser consciente de ambas e de negar uma da outra, como quando excluimos.

Ou seja, nenhuma das duas afirmações atribuídas a Descartes por Arnauld (i.e., nem a de que uma distinção real requer um conhecimento adequado e nem a de que um conhecimento adequado foi alguma vez demonstrado) é, de fato, de Descartes. Além disso, a defesa que Arnauld faz da primeira afirmação supõe que a distinção real esteja baseada no fato de que uma coisa é conhecida sem a outra, o que não é o caso. Descartes pode então conceder que, sem um conhecimento adequado, o fato de que uma coisa é conhecida sem a outra não autoriza a

conclusão de que ela pode existir sem a outra; pois, ao abstrair a segunda da primeira, talvez tenhamos separado as idéias de duas coisas que são, na realidade, necessariamente unidas. E, ao mesmo tempo, sustentar que uma distinção real não requer um conhecimento adequado, uma vez que não está baseada simplesmente no fato de que uma coisa é conhecida sem a outra, mas no conhecimento de ambas e na percepção de que uma não está necessariamente implicada na outra. Em outras palavras, concebendo separadamente duas coisas talvez tenhamos formado idéias, que além de absolutamente inadequadas, são pensadas separadamente por uma abstração do intelecto, que, abstraindo-as, as concebe inadequadamente (no sentido não absoluto de ‘inadequado’). Há, porém, como verificar se as coisas cujas idéias separamos por abstração são de fato necessariamente unidas ou, o que é o mesmo, se as idéias pelas quais as concebemos separadamente são inadequadas no sentido explicitado. A fim de empreender tal verificação, devemos pensar conjuntamente as idéias abstratas e a idéia abstraída e pensar a primeira com exclusão da segunda, uma tentativa de exclusão bem-sucedida significará que o que a idéia abstrata representa não é necessariamente unido ao que é representado pela idéia abstraída, uma tentativa mal-sucedida significará, ao contrário, uma união necessária. Assim, embora nós nunca possamos estar cientes de possuir um conhecimento adequado de uma coisa e, portanto, nós nunca possamos saber se a coisa possui alguma propriedade além daquelas que percebemos em sua idéia, podemos saber se essa idéia foi separada por abstração de outra que representa algo da qual ela é inseparável e, portanto, se ela foi tornada inadequada por uma abstração do intelecto.

Enfim, para uma distinção real não é necessário um conhecimento adequado das coisas distinguidas, mas um conhecimento tal que nos permita saber que podemos conceber cada uma separada da outra não apenas por uma abstração pela qual o intelecto as concebe inadequadamente; tal conhecimento é condicionado pela operação de exclusão.

Nas Respostas às Sextas Objeções, Descartes reafirma que a premissa de uma distinção real envolve mais do que a possibilidade de pensar cada coisa com abstração da outra: “a distinção entre coisas como a alma e o corpo, que parecem distintas mesmo que eu pense atentamente em ambas, é muito maior que a distinção entre coisas que são tais que quando nós pensamos em ambas não vemos como uma pode existir separada da outra (mesmo que nós possamos ser capazes de entender uma sem pensar na outra)” (CSM II: 198). No texto citado, Descartes contrasta uma distinção, dita maior, em que distinguimos uma coisa da outra mesmo quando pensamos em ambas, e uma distinção, por assim dizer, menor, em que, embora possamos

pensar em uma coisa sem pensar na outra, não podemos separá-las quando pensamos em ambas. Essas duas diferentes distinções são realizadas por duas diferentes operações: a primeira é realizada através da operação de exclusão, que, como foi dito, consiste em negar uma coisa da outra, para o que é preciso pensar em ambas; a segunda é realizada através da operação de abstração, que consiste em separar uma coisa da outra desviando o pensamento de uma delas, e, portanto, sem pensar em ambas.

Temos já elementos capazes de fornecer uma boa compreensão das diferenças entre as operações de abstração e de exclusão, assim como de sua relação com a teoria das distinções. Como foi dito, abstrair é desviar o pensamento de uma ou mais idéias que compõem uma idéia mais complexa para focar a atenção nas demais idéias que a compõem, e excluir é conceber o que é representado por uma idéia como podendo existir de modo independente do que é representado pela outra (ou conceber uma proposição da forma ‘ $x$  é  $A$  e  $x$  não é  $B$ ’). Do ponto de vista dessas operações elas mesmas, sem considerar ainda seus resultados e partindo apenas de suas definições, a diferença entre a abstração e a exclusão equivale, portanto, à diferença entre pensar uma coisa sem pensar na outra e pensar em uma como podendo existir sem a outra. Assim, podemos antever que, como assinala Nolan, é correto afirmar de todo caso em que há a possibilidade de realizar uma exclusão que ele é também um caso em que se pode realizar uma abstração, mas que, ao contrário, a possibilidade da abstração não implica a possibilidade da exclusão<sup>35</sup>.

Descartes, em suas respostas às objeções ao argumento da distinção real entre a alma e o corpo, volta-se para os resultados da abstração e da exclusão – ou seja, para a conclusão que podemos obter a partir de cada uma –, deixando claro que a validade do argumento a favor da distinção real depende de que ele seja compreendido à luz da operação de exclusão. De fato, vimos, nas Primeiras Respostas, que para uma distinção real não basta que cada coisa seja concebida com abstração da outra, mas que cada uma deve ser concebida completamente, e, portanto, com exclusão da outra. Também vimos, nas Quartas Respostas, que quando duas idéias são separadas simplesmente por abstração, pode acontecer que seus objetos sejam de fato necessariamente unidos, e que, para eliminar tal possibilidade, é preciso excluir uma da outra. Enfim, vimos, nas Sextas Respostas, que a distinção real caracteriza-se como uma distinção em que as coisas aparecem como distintas mesmo quando pensamos em ambas, e, portanto, que a

---

<sup>35</sup> Nolan, 1997, p.133.

distinção real envolve exclusão, na medida em que nessa operação, mas não na abstração, ambas as coisas são pensadas. Em resumo, a idéia que perpassa as três respostas consideradas é a de que a inferência ‘se concebemos (ou podemos conceber) distintamente uma coisa sem a outra, então é certo que uma pode existir sem a outra’ é válida se o termo ‘sem’ designa com exclusão de, mas inválida se ‘sem’ designa com abstração de. Observe-se que, em virtude da equivocidade desse termo (e de seus congêneres, ‘separado de’, ‘à parte de’, etc.), podemos afirmar ao mesmo tempo e sem contradição que a concepção distinta de uma coisa sem a outra implica a separabilidade entre elas e que ela não implica tal separabilidade, dissolvendo assim a aparente contradição entre a tese defendida ao longo da seção 2.2. e a tese defendida ao longo desta seção.

A relação entre as duas principais diferenças entre a abstração e a exclusão explicitadas acima (a saber, a diferença relativa às operações elas mesmas e a relativa às conclusões acerca da realidade que resultam de cada uma) é estabelecida pelo fato de essas operações produzirem resultados diferentes quando consideradas em conjunto com a regra geral de verdade. A tese de que tudo o que é claro e distinto é verdadeiro só é capaz de assegurar a verdade daquilo que é de fato percebido clara e distintamente, e, portanto, sua aplicação só pode resultar na conclusão de que duas coisas são separáveis se percebemos clara e distintamente a possibilidade da separação entre elas, o que ocorre na exclusão, mas não na abstração. Nela, diz-se que pensamos uma coisa separada da outra de maneira meramente negativa, medida em que pensamos em uma e não pensamos na outra; em outras palavras, na abstração, embora pensemos as coisas separadamente, não pensamos que elas são separáveis, de maneira que, mesmo que a percepção de cada uma separadamente da outra seja clara e distinta, não se pode concluir que elas são separáveis, pois não é esse o objeto de nossa percepção clara e distinta. Diferentemente, na exclusão, pensamos que elas podem existir separadas, de maneira que, sendo a exclusão clara e distinta, a regra geral de verdade autoriza-nos a concluir que é verdadeiro que elas podem existir separadas. É essa a idéia subjacente à afirmação de Descartes a Mesland de que se a idéia da alma não a representa como sendo dependente do corpo, isso é meramente uma abstração, a partir da qual apenas poderia ser construído um argumento negativo e inválido em favor da tese de que a alma pode existir sem o corpo; mas que se a idéia da alma a representa como uma substância que pode existir sem que nada pertencente ao corpo esteja incluído nela, como ocorre na exclusão, então construímos um argumento positivo e válido (CSM-K: 236). Em resumo, a abstração não nos dá a conhecer as relações ontológicas entre as coisas (ou o seu status ontológico) porque, ao abstrair

não pensamos nem na união entre os objetos das idéias abstrata e abstraída nem tampouco na separação entre tais objetos; a exclusão, ao contrário, constitui um instrumento que, revelando as relações entre nossas representações, revela também, em conjunto com regra geral de verdade, as relações ontológicas entre as coisas representadas (e o status ontológico dessas coisas).

Ao legitimar a referida inferência legitimamos também os critérios de distinção fornecidos nos Princípios, na medida em que, sendo tais critérios de distinção epistêmicos e sendo as distinções das quais eles são critérios definidas ontologicamente, é condição da relação entre eles a validação de uma passagem do epistêmico ao ontológico. Assim como a legitimidade daquela inferência depende de que ela seja compreendida à luz da operação de exclusão, os critérios epistêmicos de distinção devem também ser compreendidos à luz dessa operação. Com relação ao critério de distinção real, já foram apresentadas evidências suficientes de que Descartes o concebe em termos de exclusão; a elas podemos ainda acrescentar sua afirmação ao exemplificar, no artigo 60 da parte 1 dos Princípios, o critério fornecido no mesmo artigo: “pelo simples fato de que cada um entenda ser uma coisa pensante e possa no pensamento excluir de si mesmo toda outra substância [...] é certo que cada um, assim considerado, se distingue realmente de toda outra substância”. Também nos critérios de distinção modal e de razão é a possibilidade ou impossibilidade de realizar uma exclusão que está em jogo. No que diz respeito ao último caso, isso está explícito na própria formulação do critério: “[a distinção de razão] vem a ser conhecida a partir da consideração de que não podemos formar uma idéia clara e distinta dessa substância se excluimos dela aquele atributo, ou de que não podemos perceber uma idéia clara de um desses atributos se o separamos do outro” (PR, p.1, art.62). No que diz respeito à distinção modal, embora o ponto não tenha sido explicitamente colocado no artigo 61 (Princípios, parte 1), onde o critério para essa distinção é fornecido, a resposta de Descartes a Gassendi, que tomara distinguir e abstrair como sendo o mesmo, deixa claro que, se duas coisas são modalmente distintas, ao menos uma pode ser excluída da outra: “Mas há uma grande diferença entre os dois [a saber, distinguir e abstrair]. Ao distinguir uma substância de seus acidentes nós devemos considerar ambos um e o outro, e isso é muito útil para auxiliar-nos a obter conhecimento de uma substância. Mas se nós simplesmente separamos a substância de seus acidentes por abstração, i.e. a consideramos em si mesma sem pensar nos acidentes, isso nos impede de obter um conhecimento significativo dela, porque é por meio dos acidentes que a natureza da substância é revelada” (CSM II: 277). No texto citado, Descartes afirma categoricamente que distinguir uma

substância de seus modos (ou acidentes) não é simplesmente pensá-la com abstração desses modos, ou, o que dá no mesmo, pensá-la sem pensar nesses modos. Levando em conta que, em contraposição ao que ocorre na abstração, em que desviamos o pensamento da idéia que é abstraída (i.e., da idéia que é deixado de lado), a exclusão requer que atentemos simultaneamente para ambas as idéias, a idéia da qual algo está sendo excluído e a idéia que está sendo excluída de algo; e que o texto citado opõe o ato de abstrair a um ato no qual ambos (a substância e seus modos) são considerados, fica manifesto que a operação requerida para a distinção entre eles é a operação de exclusão.

A noção de exclusão, portanto, é indispensável para uma compreensão e justificação apropriadas da implicação que conclui algo acerca da relação que as coisas mantêm na realidade a partir da relação que elas mantêm no pensamento; e, conseqüentemente, para a justificação dos critérios de distinção, na medida em eles só constituem bons critérios se aquilo que eles estabelecem no âmbito epistêmico é capaz de mostrar que as coisas distinguidas satisfazem às definições das respectivas distinções, elaboradas no âmbito ontológico. Isto é, ela, ao contrário da abstração, é condição necessária e (dada regra geral de verdade) suficiente de nossas descobertas ontológicas.

### **3.2 Exclusão e separação**

Tendo caracterizado a operação de exclusão face à operação de abstração, buscarei tornar mais exata nossa compreensão da primeira a partir da aplicação que ela encontra na teoria das distinções. Antes, recordemos um pouco do que foi dito anteriormente. Vimos que Descartes exprime os critérios para as três distinções por ele reconhecidas em termos da possibilidade de uma coisa ser concebida clara e distintamente sem a outra. A noção de conceber uma coisa sem a outra é ambígua, podendo remeter tanto à operação de exclusão quanto à de abstração, e concluímos já que, no contexto daqueles critérios, ela remete à de exclusão, que, ao contrário da de abstração, possui implicações ontológicas, no sentido de que nos dá a conhecer algo acerca de como as coisas são. Sabemos, então, que distinção envolve separação<sup>36</sup>, que essa separação traduz-se na operação de exclusão e que essa operação é capaz de revelar as relações entre as

---

<sup>36</sup> Note-se que mesmo a distinção de razão envolve separação, na medida em que envolve uma tentativa mal-sucedida de separação.



coisas elas mesmas, de maneira que, se concebemos uma coisa com exclusão da outra, concluimos por isso que ela pode existir sem a outra; no entanto, não sabemos ainda exatamente o que significa uma separação por exclusão e, por conseqüência, em que consiste a independência ontológica – manifesta na expressão ‘existir sem’ – que é revelada através dela.

Como antecipa o parágrafo anterior, nesta seção, considerarei a questão de no que consiste a noção de separação que está implicada na exclusão. Minha estratégia será investigar as principais conseqüências ontológicas que Descartes pretende extrair dessa operação intelectual. Primeiramente, tentarei refutar, pela discrepância de suas conseqüências com as conseqüências pretendidas por Descartes, uma certa interpretação de no que consiste a referida noção, propondo, em seguida, uma nova interpretação. Como antes, o principal parâmetro para a discussão será a distinção real, mais precisamente, a distinção real entre a alma e o corpo, pois é com relação a esse caso (em oposição aos casos de distinção real entre corpos e entre almas) e a esse tipo de distinção (em oposição à distinção modal e à de razão) que Descartes é mais pródigo em explicações. Por outro lado, também como antes, parece-me que a interpretação que se desenvolverá é capaz de abarcar, talvez com algumas adaptações, tanto os demais casos de distinção real quanto os demais tipos de distinção.

A interpretação que tentarei refutar é a de que excluir uma coisa da outra (i.e., conceber uma como podendo existir sem a outra) é conceber uma como podendo existir sem que a outra exista. Na medida em que uma separabilidade (ou separação)<sup>37</sup> no pensamento por exclusão implica uma separabilidade também na realidade e que a distinção real tem como critério a possibilidade de exclusão mútua, da interpretação explicitada decorre que afirmar uma distinção real entre duas coisas, significa afirmar que cada uma pode existir a despeito da inexistência da outra. Ou seja, de acordo com a interpretação explicitada, no lugar onde Descartes escreve “duas substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra” (BP: 180), deve-se ler ‘duas substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem que a outra exista’.

A principal razão que parece levar-nos a aderir a essa interpretação encontra-se na Segunda Meditação: nela, ainda supondo que nenhum corpo existe, Descartes afirma a existência

---

<sup>37</sup> Aqui, a distinção entre separabilidade por exclusão e separação por exclusão (ou, em outras palavras, possibilidade de exclusão e exclusão efetiva) não é significativa, na medida em que são as mesmas as implicações ontológicas do fato de que podemos conceber uma coisa com exclusão da outra e do fato de que a concebemos com exclusão da outra.

da alma; donde, a prova de que a alma é realmente distinta do corpo, cujos elementos são em parte fornecidos nessa Meditação (embora a prova mesma seja apresentada mais tarde), ao menos pode ser interpretada como significando que a alma pode existir sem que nenhum corpo exista. Outra razão que parece levar-nos a aderir à interpretação em discussão consiste na possibilidade<sup>38</sup> da imortalidade da alma, na medida em que tal possibilidade está baseada na demonstração de que “da corrupção do corpo não decorre a corrupção da alma” (BP: 88), para a qual Descartes pretende ter fornecido todos os elementos ao longo das Meditações. Com efeito, o fato de que a alma pode existir mesmo em um mundo sem corpos, já que a corrupção destes não implica a corrupção daquela, tende a fazer-nos estender (ilegitimamente, como veremos) o mesmo para quaisquer duas outras coisas realmente distintas e a acreditar que essa característica deriva da distinção real que há entre elas.

Mas, se o poder de existir sem que uma outra coisa exista fizesse parte do que significa ser realmente distinto dessa coisa, então Deus jamais seria realmente distinto de suas criaturas, mas apenas modalmente distinto delas, de acordo com o primeiro tipo de distinção modal. Lembremos que o critério para uma distinção modal do primeiro tipo é que se pode perceber claramente uma coisa sem a (i.e. com exclusão da) outra, mas não o inverso. Como Deus é a única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa e como todas as outras coisas percebemos como sendo dependentes de Deus, todas elas poderiam ser excluídas Dele, pois Ele pode existir sem que elas existam, mas de nenhuma delas Ele poderia ser excluído, pois nenhuma pode existir sem que Ele exista; donde, haveria entre Deus e todas as outras coisas apenas uma distinção modal de primeiro tipo<sup>39</sup>. Como decorrência, as criaturas, inclusive a alma e o corpo, seriam apenas modalmente distintas entre si, de acordo com o segundo tipo de distinção modal. Lembremos que o critério para uma distinção modal do segundo tipo é que se pode conhecer uma coisa sem a (i.e., com exclusão da) outra e vice-versa, mas não se pode conhecer nem uma nem a outra com exclusão de uma mesma terceira coisa. Como, para Descartes, é possível conhecer a alma com exclusão do corpo (e vice-versa) e como, pelo argumento acima, não seria possível conhecer nem a alma nem o corpo com exclusão de Deus,

---

<sup>38</sup> Refiro-me à mera possibilidade da imortalidade da alma porque, segundo Descartes, as teses contidas nas Meditações são suficientes apenas para “dar ao homem a esperança de uma segunda vida após a morte”, sendo a demonstração da imortalidade da alma dependente da explicação de toda a Física (BP: 88).

<sup>39</sup> Note-se que uma conclusão semelhante é alcançada quando mudamos o foco da dependência das criaturas em relação a Deus para a necessidade de Sua existência: como Ele existe necessariamente, é obvio que nada pode existir sem que Ele exista, e, portanto, que nada pode ser concebido com exclusão Dele.

haveria entre a alma e o corpo apenas uma distinção modal de segundo tipo. A interpretação em discussão acarreta, portanto, duas conseqüências contrárias à filosofia de Descartes: a de que as criaturas são modalmente distintas de Deus, sendo, assim, modos Dele; e a de que o corpo e a alma são modalmente distintos entre si. Obviamente, com isso não se nega que a alma possa existir sem que nenhum corpo exista (ou vice-versa), mas apenas que a distinção real entre a alma e o corpo (ou entre quaisquer duas outras coisas) implique que cada uma das coisas distinguidas possa existir sem que a outra exista.

Contra a objeção apresentada, presumo que se questionará a aplicação da teoria das distinções a Deus. Todavia, se, por um lado, a não-univocidade<sup>40</sup> da noção de substância relativamente a Deus, de um lado, e às criaturas, de outro, confere plausibilidade a tal questionamento; por outro lado, além de não fornecer nenhuma indicação de que o escopo de qualquer dos três tipos de distinção devesse ser restringido, Descartes, ao considerar a distinção real, refere-se explicitamente a todas as substâncias e, em especial, a todas as substâncias pensantes; retomando suas palavras, “pelo simples fato de que cada um entenda ser uma coisa pensante e possa no pensamento excluir de si mesmo toda outra substância, tanto pensante quanto extensa, é certo que cada um [...] se distingue realmente de toda outra substância pensante e de toda outra substância extensa”. Também ao considerar a distinção de razão Descartes emprega a expressão “qualquer substância”, o que sugere mais uma vez que ele pretendia referir-se a todas as substâncias, sem exceção. E que o mesmo não se dê com relação à distinção modal tampouco sugere que devemos circunscrever a teoria das distinções às substâncias criadas, mas se justifica pelo fato de que, sendo Deus imutável, não há Nele qualquer modo (“digo que, em Deus, há apenas atributos, e não propriamente modos ou qualidades, porque não se deve entender nele nenhuma alteração” (PR, p.1, art.56)). Assim, a restrição em questão parece não apenas alheia como também contrária ao texto de Descartes.

Além disso, alguém que participasse da opinião de que excluir uma coisa da outra é pensar uma como podendo existir sem que a outra exista deveria, por isso, assumir que afirmar a distinção modal entre uma substância e seus modos equivale a afirmar que a substância pode existir sem que seus modos existam. Porém, embora a substância pensante e a substância extensa não dependam, para existir, de que nenhum modo em especial exista, elas certamente dependem,

---

<sup>40</sup> Digo ‘não-univocidade’, ao invés de ‘equivocidade’, a fim de evitar um comprometimento com a tese dubitável de que a teoria cartesiana da substância caracteriza-se pela equivocidade, e não pela analogia (ver Beyssade, 1997).

para existir, de que algum modo exista. Nas palavras de Descartes: “a alma não pode nunca ser sem pensamento; ela pode é claro ser sem esse ou aquele pensamento, mas ela não pode ser sem algum pensamento. Da mesma maneira, o corpo não pode, mesmo por um momento, ser sem extensão” (CSM-K: 336). Nosso interlocutor, portanto, deveria ou bem negar que as substâncias pensante e extensa distinguem-se modalmente de todos os seus respectivos modos, mesmo admitindo que elas distinguem-se modalmente de cada um deles; ou bem negar, contra o texto de Descartes, qualquer dependência da substância com relação a seus modos.

As dificuldades detectadas acima, assim como as que serão acrescentadas a elas adiante, resumem-se à seguinte: nem sempre a caracterização da exclusão como consistindo na concepção de algo como podendo existir sem que um outro algo exista produz os resultados pretendidos por Descartes. Por exemplo, ele certamente pretendia manter a tese da distinção real entre Deus e as criaturas, a tese da distinção real entre o corpo e a alma, a tese da distinção modal entre a alma e o corpo e seus respectivos modos e a tese de que a alma e o corpo não podem existir sem nenhum modo; porém, assumir a referida caracterização implica em rejeitar as duas primeiras teses e uma ou outra das duas últimas. Ela implica tal rejeição na medida em que exige daquilo de que se exclui uma independência absoluta em relação àquilo que é excluído, o que não ocorre no caso das criaturas em relação a Deus nem no caso das substâncias criadas em relação aos seus modos.

Se o que parece gerar dificuldades é a interpretação da exclusão em termos de uma independência absoluta, cumpre interpretá-la em termos de uma independência mais restrita. Seguindo, até atingir o extremo oposto ao da independência absoluta, a prescrição de interpretar a exclusão em termos de uma independência mais restrita, poder-se-ia aventar a hipótese de que ela envolvesse somente uma independência ínfima, que se traduziria como diferença numérica<sup>41</sup>. Ou seja, afirmar que se pode excluir uma coisa da outra significaria meramente afirmar que elas não são numericamente idênticas. Duas razões estreitamente relacionadas depõem contra a hipótese aventada. Primeira: sendo a identidade uma relação simétrica, a hipótese teria como consequência que sempre poderíamos excluir de uma idéia aquela de que ela foi excluída; entretanto, pelo critério para uma distinção modal, em suas duas variantes, fica clara a improcedência da consequência, na medida em que o referido critério depende de que uma idéia possa ser excluída da outra, mas não o inverso. Segunda: a hipótese tornaria vácuo parte do critério para uma distinção real; de fato, um critério que consistisse na possibilidade de exclusão mútua não se

---

<sup>41</sup> Williams (1978, p.117), e.g., iguala distinção real e distinção numérica.

distinguiria de um critério que consistisse na possibilidade de exclusão em uma das direções, sendo, portanto, supérflua a parte do critério para uma distinção real que requer a reciprocidade da exclusão.

Uma maneira de efetuar a restrição prescrita sem cair no extremo oposto seria interpretar a exclusão mediante recurso à noção de dependência causal. Ou seja, conceber uma coisa com exclusão da outra (i.e., como podendo existir sem a outra) seria concebê-la como podendo existir sem depender da outra no mesmo sentido em que o efeito depende da causa. Entretanto, observe-se que, pelas razões primeiramente apresentadas contra a interpretação em termos de uma independência absoluta, fica também refutada a possível interpretação em termos da relação de causa e efeito. De fato, é evidente, pela própria definição de substância tal como ela se aplica às substâncias criadas, que sua existência (e realidade) depende causalmente de Deus, já que elas não existem (nem são reais) a não ser graças ao concurso Dele. Portanto, de acordo com a interpretação via dependência causal, Deus não pode ser excluído das substâncias criadas, de maneira que tal interpretação envolve as mesmas dificuldades da anterior. Além disso, ela envolve ainda outra dificuldade: se só a relação de dependência causal estivesse em jogo na exclusão, e se por dependência causal entende-se a dependência em relação a uma causa eficiente (sendo este o sentido de fato priorizado por Descartes), poder-se-ia excluir de certos modos<sup>42</sup> a substância da qual eles são modos. Por exemplo, a demonstração da existência de Deus pelo fato de que sua idéia está em nós, efetuada na Terceira Meditação, depende de que nossa idéia de Deus exija como causa Deus ele mesmo; assim, a idéia de Deus, sendo um modo da substância pensante, não depende causalmente dela; dessa idéia, portanto, a substância pensante poderia ser excluída. Daí que a referida interpretação acarreta uma terceira conseqüência avessa ao sistema de Descartes: a de que a substância e alguns de seus modos são realmente distintos um do outro. Para preservar a visão de que é possível excluir Deus das criaturas e a de que não é possível excluir a substância de nenhum de seus modos, deve-se então admitir que há mais de uma maneira pela qual as coisas podem depender conceitual ou metafisicamente de outras e que é esse tipo de dependência diverso da dependência causal, que está em jogo na exclusão. É justamente nessa direção que se desenvolve a interpretação a seguir.

---

<sup>42</sup> Digo ‘certos modos’ (e, mais adiante ‘alguns modos’) porque é suficiente para meus propósitos que certos ou alguns ou mesmo apenas um dos modos de alguma substância não dependam causalmente da substância modificada, e assim, possam ser concebidos com exclusão dela. Contudo, assumindo que só Deus é causa eficiente e total de todas as coisas, poder-se-ia dizer, menos cautelosamente, que nenhum modo depende causalmente da substância modificada, e assim, que todos poderiam ser concebidos com exclusão dela.

A interpretação que defenderei como alternativa à da independência com respeito à existência (i.e., a de que se exclui uma coisa da outra concebendo uma como podendo existir sem que a outra exista) é a de que a exclusão envolve uma independência com referência à união (i.e., a de que excluímos uma coisa da outra concebendo uma como podendo existir sem estar em união com a outra). Nesse sentido, vale considerar um trecho dos Princípios extraído do artigo acerca da distinção real; assim, veremos que, a despeito das aparências em contrário, o trecho referido não apenas não constitui uma base para a interpretação que pretendemos refutar como é mais naturalmente compreendido no contexto da interpretação que pretendemos sustentar.

Após afirmar que, pelo fato de que cada um concebe a si mesmo como uma coisa pensante excluindo de si toda outra substância, é certo que cada um é realmente distinto de toda outra substância, Descartes mantém que tal distinção permanece mesmo sob a suposição de que Deus as tenha unido de maneira que elas não poderiam estar mais estreitamente ligadas, porque, explica ele, “[Deus] não pôde se despojar a si mesmo da potência, que tinha antes, de separá-las, ou de conservar uma sem a outra, e as coisas que podem ser ou separadas ou conservadas separadamente por Deus são realmente distintas”. À primeira vista, o trecho citado refere-se ao poder de Deus de conservar uma coisa sem conservar a outra, sugerindo que o que Descartes tem em mente é uma independência relativa à existência<sup>43</sup>. Duas observações, porém, conduzem-nos a repensar essa leitura inicial.

Primeira, Descartes não escreve ‘conservar uma sem conservar a outra’, o que de fato corroboraria a interpretação que se pretende refutar, ao invés disso, ele escreve ‘conservar uma sem a outra’, o que recoloca a questão acerca da noção de separação que está envolvida na exclusão. Em outras palavras, ‘conservar uma sem a outra’ pode significar conservar uma e não conservar a outra ou conservar simultaneamente ambas sem que haja uma união entre elas ou simplesmente conservá-las sem que haja uma união entre elas, não importando se só uma ou se ambas são conservadas, sendo a última alternativa consoante à interpretação que se pretende defender. A segunda razão é que contígua e anteriormente à expressão ‘conservar uma sem a outra’, Descartes escreve ‘separá-las’, relacionando-as através do termo ‘ou’. Embora não seja claro se o termo é usado com vistas a designar duas alternativas diferentes ou a introduzir uma explicação da noção de separação posta anteriormente, duas razões apontam para o primeiro sentido: a primeira, de menor importância, é que, sendo a expressão ‘conservar uma sem a outra’

---

<sup>43</sup> Essa é a interpretação que Schmaltz (2009) propõe a partir da consideração da passagem citada.

não menos ambígua do que a expressão ‘separá-las’, dificilmente poderia explicá-la; a outra é que, adiante, no mesmo trecho, Descartes diz que coisas que podem ser “ou separadas ou conservadas separadamente” são realmente distintas, o que sugere que ser separado e ser conservado separadamente são aptidões em alguma medida diferentes, ambas implicando uma distinção real. Assim, mesmo concedendo que ‘conservar separadamente’ significa conservar uma coisa e não conservar a outra, deve-se introduzir uma segunda alternativa, que, assim como a primeira, se for satisfeita, faz com que duas coisas sejam realmente distintas. Uma leitura possível do trecho em discussão é, então, que tanto coisas que podem existir separadas (i.e., sem estar em união uma com a outra) quanto coisas que podem ser conservadas separadamente (i.e., permanecer existindo sem que a outra coisa exista) são realmente distintas. Observe-se que a relação entre essas alternativas é tal que nem tudo que pode existir separado pode ser conservado separadamente, mas tudo que pode ser conservado separadamente pode existir separado, pois pode existir sem uma união com outro ao menos quando esse outro não é conservado.

Segundo tal leitura, a capacidade de uma coisa existir sem que a outra exista (e vice-versa), embora seja condição suficiente para uma distinção real, não é uma condição necessária; donde, um bom critério de distinção não deve ser formulado em termos de uma independência relativa à existência. A capacidade de uma coisa existir sem estar unida a outra (e vice-versa), por outro lado, é uma condição necessária e suficiente para uma distinção real, na medida em que mesmo o que pode existir independentemente da existência de outra coisa pode também existir sem estar unida a ela. Donde, formulando o critério de distinção real em termos de uma independência relativa à união, tem-se um critério que abrange apenas os casos de distinção real, na medida em que exprime uma condição suficiente para tal distinção, e todos os referidos casos, na medida em que exprime uma condição necessária para a referida distinção.

Como são diversas as formas de união, deve-se explicitar o que exatamente está sendo proposto quando é dito que excluímos uma coisa da outra concebendo uma como podendo existir sem estar unida à outra. Assim, colocando-a de maneira mais precisa, a interpretação que defenderei é a de que excluir uma coisa da outra é conceber uma como podendo existir sem existir na outra, ou seja, sem estar relacionada à outra como uma propriedade ao seu sujeito de inerência. Nesse contexto, a definição de distinção real segundo a qual duas coisas são realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra deve ser lida como significando que duas coisas são realmente distintas quando cada uma pode existir sem inerir na outra.

Uma primeira evidência em favor dessa interpretação surge a partir da consideração da distinção modal. De fato, quando Descartes diz que um modo distingue-se modalmente de uma substância, ele certamente não pretende estar dizendo simplesmente que o modo não pode existir sem que a substância exista, e menos ainda que o modo não pode existir senão como efeito da substância (o que é falso), mas que o modo não pode existir a não ser como algo que existe na substância. Mas, se o que é negado quando se nega que um modo possa ser concebido clara e distintamente com exclusão da substância é que ele possa existir sem existir na substância, então o que é afirmado quando se afirma que uma substância pode ser concebida clara e distintamente com exclusão da outra é que ela pode existir sem existir na outra.

Uma segunda evidência surge a partir da análise da noção de completude. Nas Respostas às Primeiras e às Quartas Objeções, Descartes salienta que, para provar que a alma e o corpo são realmente distintos, deve-se mostrar que se pode conceber cada um como uma coisa completa, o que ele identifica a ter, de cada um, um conhecimento completo. Mas, como chegamos a ter um conhecimento completo? Em uma carta a Gibeuf, Descartes escreve: “a idéia de uma substância com extensão e figura é uma idéia completa, porque eu posso concebê-la inteiramente em si mesma, e negar dela tudo o mais de que tenho idéia” (CSM-K: 202); antes, na mesma carta, ele afirmara que a idéia de figura é incompleta porque ela possui com outra idéia uma relação tal que “é impossível negar uma da outra quando se pensa em ambas conjuntamente”. A julgar pela explicação de Descartes a Gibeuf, obtém-se um conhecimento completo de uma coisa excluindo (visto que excluir e negar são equivalentes) dela tudo o mais de que se tem idéia. Que a exclusão constitua a operação intelectual através da qual se pode obter um conhecimento completo permite que a questão acerca da separação que está envolvida na noção de exclusão seja analisada a partir da questão de no que consiste ser uma entidade completa.

Mas, o que é uma entidade completa? Uma entidade completa é uma entidade capaz de existir sem existir em outro como em um sujeito; duas razões contribuem para tal afirmação. A primeira é que Descartes refere-se a modos como entidades incompletas, e modos são dependentes na medida em que, para existir, devem existir em um sujeito. Ele faz referência a modos como entidades incompletas, por exemplo, nas Primeiras Respostas, quando afirma que a distinção modal, ao contrário da real, envolve entidades incompletas, e sabemos que a distinção modal ocorre entre uma substância e um modo ou entre modos (CSM II: 85); na continuação do mesmo texto, ele afirma que não se pode ter um conhecimento completo da figura ou do



movimento separados do que tem a figura e do que se move, e figura e movimento são modos daquilo que tem a figura e daquilo que se move (CSM II: 86). O fato de que modos são dependentes na medida em que, para existir, devem existir em um sujeito fica claro, por exemplo, nas Sextas Respostas, quando Descartes argumenta que acidentes reais são contraditórios; eles são contraditórios, por um lado, porque “tudo o que é real pode existir separadamente de qualquer sujeito” e, por outro, porque “o que pode existir assim separado é uma substância, não um acidente” (CSM II: 293). De resto, a referida dependência está também pressuposta na afirmação de que, tendo encontrado um modo, encontramos também um sujeito ao qual ela pertence (PR, p.1, art.52).

A segunda razão depende da conjunção de duas proposições: a de que ser uma entidade completa é ser uma entidade capaz de existir por si; e a de que ser uma entidade capaz de existir por si é ser uma entidade capaz de existir independentemente de um sujeito no qual ela exista. A primeira confirma-se pelo fato de que a distinção entre entidades completas e incompletas é a mesma que a distinção entre entidades que podem existir por si e entidades que não podem existir por si – como atesta, e.g., a expressão ‘incompleta, isto é, incapaz de subsistir por si’ (CSM II: 157), usada por Descartes em resposta a Arnauld. A segunda, de acordo com a qual a capacidade de existir por si denota uma auto-suficiência que se traduz em não precisar de nenhuma outra coisa à qual se é inerente, também é confirmada, embora apenas indiretamente, pela resposta Descartes a Arnauld. Na ocasião, Descartes explica a noção de substância pela noção de existência por si e esta pela não dependência em relação a uma outra substância; em suas palavras, “a noção de substância é apenas essa – que ela pode existir por si, isto é, sem a ajuda de nenhuma outra substância”. Alguns comentadores criticaram a patente circularidade definição citada<sup>44</sup>, uma vez que ela definiria a noção de substância pela noção de substância, mas, a despeito das aparências em contrário, é possível compreendê-la de outra maneira. Anteriormente, na Exposição Geométrica, Descartes definira substância como uma coisa na qual residem como em seu sujeito as propriedades que concebemos (BP: 180); talvez, com o termo ‘substância’, quando empregado na definição fornecida a Arnauld, Descartes visasse a remeter à definição fornecida na Exposição Geométrica. Assim, como propõe Skirry<sup>45</sup>, podemos interpretar a definição citada como exprimindo a independência da substância em relação a um sujeito no qual

---

<sup>44</sup> E.g., Williams, 1978, p.124-125.

<sup>45</sup> Skirry, 2005, p.33.

residir. A partir daí, podemos reformular o texto de Descartes: ‘a noção de substância é apenas essa – que ela pode existir por si, isto é, sem nenhum outro sujeito no qual ela resida’. Vê-se então que, em concordância com nossa segunda proposição, a noção de por si pela qual Descartes explica a noção de substância e a noção de completude designa uma entidade capaz de existir independentemente de um sujeito no qual ela exista (ou sem um sujeito no qual ela resida ou sem um sujeito ao qual ela seja inerente, o que venho tomando como sinônimos).

Mas, qual a implicação que a noção de completude acarreta para a noção de separabilidade envolvida na operação de exclusão? Se conceber completamente uma coisa ou concebê-la como uma coisa completa é concebê-la como algo que pode existir por si, em oposição a algo que deve existir em outro, e se concebemo-la completamente excluindo dela tudo o mais de que temos idéia, então na operação de exclusão deve estar implicada uma separabilidade relativa à inerência; isto é, ela deve ser tal que, se uma é concebida com exclusão da outra, então ela pode existir sem existir na outra como em um sujeito.

Ao contrário da interpretação anterior, a interpretação que defendemos não implica nem uma distinção modal de primeiro tipo entre Deus e suas criaturas, nem uma distinção modal de segundo tipo entre as criaturas (em especial, entre a alma e o corpo). Porque, embora os seres criados não possam existir sem que Deus exista, eles podem existir sem existir em Deus. Também ao contrário daquela, a interpretação que defendemos não torna problemática a distinção modal entre as substâncias criadas e seus respectivos modos. Porque, embora as substâncias criadas e os modos relacionem-se simetricamente no sentido de que a presença de um modo implica a presença de uma substância e, inversamente, a presença de uma substância implica a presença de um modo, eles não se relacionam simetricamente no sentido de que os modos existem na substância, mas não o inverso. Ainda, ao contrário da hipótese de que excluir uma coisa da outra significa conceber uma como sendo numericamente diferente da outra, a interpretação que defendemos preserva o critério para uma distinção real e não traz problemas para os critérios para uma distinção modal. Isso, na medida em que diferentemente da relação de diferença numérica, a relação de inerência não é necessariamente simétrica. Enfim, ao contrário da hipótese de que excluir uma coisa da outra significa conceber a possibilidade de que ela exista independentemente da ação da outra de causá-la, a interpretação que defendemos não implica uma distinção real entre uma substância e alguns de seus modos (e.g., a idéia de Deus). Porque,

embora modos não dependam necessariamente da ação causal da substância de que são modos, eles são necessariamente inerentes a tais substâncias.

Além disso, como assinala Hoffman<sup>46</sup>, a interpretação em discussão acorda com as teses acerca da relação entre a alma e o corpo humanos colocadas por Descartes na carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645 (CSM-K: 242-243). Em se tratando de corpos em geral, entendidos como determinadas partes de matéria, se alguma das partes que os constituem for removida ou modificada, o corpo não será mais numericamente o mesmo corpo. Mas, em se tratando do corpo de um homem, na medida em que ele não consiste em uma determinada parte de matéria ou em uma determinada quantidade dela, mas em toda a matéria que está unida à alma daquele homem, mesmo que ocorra uma remoção ou modificação de alguma de suas partes, ele permanecerá numericamente o mesmo enquanto permanecer unido à mesma alma. Em poucas palavras, a identidade numérica do corpo humano é dada pela sua união com uma mesma alma. Como consequência, se o significado da tese de que a alma e o corpo são realmente distintos é que a alma e o corpo humano são realmente distintos, então a noção de independência que está presente na definição e no critério de distinção real, assim como na operação intelectual de exclusão, não é a noção de independência relativa à existência. Com efeito, pelas teses explicitadas na carta a Mesland, embora a alma possa talvez existir sem que o corpo exista, o corpo humano não pode existir sem que a alma exista, de maneira que eles não seriam realmente distintos se a exclusão mútua que constitui o critério de distinção real envolvesse a capacidade daquilo de que se exclui algo de existir independentemente da existência daquilo que é excluído (i.e. se a exclusão demandasse que o que é pensado com exclusão de um outro fosse capaz de existir independentemente da existência desse outro). Por outro lado, como Descartes presumivelmente não acredita que a união com a alma pela qual o corpo humano mantém sua identidade numérica constitua o mesmo tipo de união que há entre algo que existe em um sujeito e o sujeito no qual ele existe, assumindo que a noção de independência presente na exclusão refere-se à relação de inerência, pode-se preservar ao mesmo tempo a tese de que a identidade do corpo humano depende de uma união com a alma e a tese da distinção real entre a alma e o corpo humano.

Também no que concerne às teses acerca das faculdades de sentir e de imaginar, a interpretação em discussão parece mais conforme ao pensamento de Descartes; a fim de esclarecer o porquê, farei algumas considerações acerca daquelas faculdades. Com relação à

---

<sup>46</sup> Hoffman, 2002, p.75.

sensação, Descartes diferencia três graus: o primeiro limita-se às afecções imediatas dos órgãos corporais por objetos externos; o segundo abrange todos os efeitos que são imediatamente produzidos na alma em virtude de sua união com um corpo cujos órgãos foram afetados por objetos externos; e o terceiro abrange todos os juízos ocasionados pelas afecções dos órgãos corporais por aqueles objetos (CSM II: 294-295). Com relação à imaginação, Descartes diferencia dois sentidos: as impressões corporais que devem estar presentes no cérebro para que a faculdade de imaginar seja exercida; e o ato da alma de voltar-se para aquelas impressões corporais (CSM-K: 180). Todos os graus da sensação e sentidos da imaginação envolvem o corpo, eles envolvem-no, contudo, de maneiras diversas. Os modos (ou afecções) referentes ao primeiro grau da sensação, assim como ao primeiro sentido da imaginação, envolvem o corpo na medida em que consistem em um movimento de partes corporais e nas mudanças de figura ou de posição resultantes desse movimento, ou seja, na medida em que são modos do corpo. Os modos referentes ao segundo grau da sensação (e.g., a percepção da dor, do calor, das cores, etc.) envolvem o corpo na medida em que são causados por ele<sup>47</sup>. Os modos referentes ao terceiro grau da sensação (e.g., o juízo ‘o céu é azul’) envolvem o corpo na medida em que são as afecções imediatamente produzidas por ele na alma que lhes dão ocasião de ocorrer. E, por último, os modos referentes ao segundo sentido da imaginação envolvem o corpo na medida em que se constituem quando a alma volta-se para certas impressões corporais que, tendo sido produzidas por outros corpos ou pela própria alma, estão presentes no cérebro (e, talvez, também na medida em que certas idéias da imaginação são forjadas a partir de idéias causadas por corpos).

Ao contrário do primeiro grau da sensação e do primeiro sentido da imaginação, os outros graus da primeira e o outro sentido da última, não obstante envolvam o corpo (e não obstante envolvam-no de maneiras diversas), têm em comum o fato de serem pensamentos, ou seja, modos do pensamento, e assim, imediatamente acessíveis a ele e indubitáveis. Por isso, Descartes pôde, ainda na Segunda Meditação, caracterizar-se como “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (BP: 103, §9), ou seja, que além das faculdades do entendimento e da vontade, imagina muitas coisas “como que” pelo recurso ao corpo e que sente também muitas “como que” por intermédio dos órgãos do

---

<sup>47</sup> Note-se que a dependência causal dos modos referentes ao segundo grau de sensação em relação aos corpos é peculiar. Ela não se estabelece a partir do princípio de causalidade, mas a partir da conjunção da veracidade de Deus com uma inclinação forte e incorrigível para crer que as idéias sensíveis nos são enviadas por coisas corporais. Não obstante a peculiaridade desta relação causal pudesse conduzir ao seu questionamento, parece correto afirmar que, considerados todos os dados, nossas idéias sensíveis dependem causalmente dos corpos.

corpo. Isto é, mesmo se, nessa meditação, a relação do sentir e do imaginar com o corpo ainda é desconhecida, é inegável que eu possuo idéias que me parecem estar vinculadas ao corpo e, nesse sentido, que eu sinto (i.e., penso que sinto) e que eu imagino (i.e., penso que imagino). De resto, é justamente porque o imaginar e o sentir, considerados de uma certa maneira, são modos do pensamento e, nessa medida, beneficiam-se do argumento do cogito, que Descartes poderá, na Sexta Meditação, tomar o imaginar como ponto de partida para o reconhecimento da probabilidade da existência do corpo e o sentir como ponto de partida para a prova da existência do corpo e da união entre este e a alma. Em outras palavras, é porque a consciência das idéias da imaginação e da sensação precede o conhecimento da relação entre elas e o corpo que se poderá partir das primeiras para mostrar a existência do último. Assim, se, por um lado, a imaginação e a sensação são modos da alma (ou do pensamento), por outro lado, elas dependem de algo que difere da alma, a saber: o corpo; em outras palavras, elas não são modos da alma enquanto esta é considerada fora de sua relação com o corpo. Nos termos de Descartes: “Eu não vejo nenhuma dificuldade em compreender, por um lado, que as faculdades da imaginação e da sensação pertencem à alma, porque elas são espécies de pensamentos, e por outro lado que elas pertencem à alma apenas na medida em que ela está unida ao corpo” (CSM-K: 203).

Mas, sendo as faculdades de imaginar e de sentir dependentes tanto da alma quanto do corpo, se excluir fosse conceber uma coisa como podendo existir sem que a outra exista, como foi proposto anteriormente, não se poderia excluí-las nem da alma nem do corpo. Em contrapartida, não sendo as referidas faculdades essenciais à alma – o que é claro, e.g., na Sexta Meditação, aonde Descartes afirma poder conceber-se clara e distintamente por inteiro sem estar ligado a elas (BP: 142, §18) – nem (presume-se) ao corpo, de ambos poder-se-ia excluí-las. Daí que se deveria concluir que a imaginação e a sensação são modos de ambas as substâncias, o que, para Descartes, não é o caso. De fato, no Resumo das Meditações, ele sustenta que “suas natureza [a da alma e a do corpo] não são somente reconhecidas como diversas, porém mesmo [...] como contrárias” (BP: 88), o que é confirmado, nessa ocasião, pelo fato da divisibilidade do corpo e da indivisibilidade da alma; sendo assim, algo que fosse um modo do corpo e da alma deveria ser ao mesmo tempo divisível e indivisível. Em poucas palavras, a interpretação da exclusão primeiramente proposta tem como consequência uma comunidade de modos entre as substâncias pensante e extensa, comunidade a que se opõe a tese da contrariedade entre tais substâncias. Diversamente, a interpretação proposta em segundo lugar concilia a dupla dependência das

faculdades de sentir e de imaginar com a atribuição dessas faculdades à alma e só a ela, na medida em que, mesmo sendo, cada uma a sua maneira, dependentes do corpo, elas não precisam existir no corpo, que pode assim ser excluído de ambas.

De início, propus que tomássemos como ponto de partida para o tratamento da operação intelectual de exclusão a caracterização que ela recebe de Murdoch, a saber: excluir uma idéia da outra consiste em conceber o que é representado por uma como podendo existir de modo independente do que é representado pela outra. Se, por um lado, não se faz necessário abandonar nosso ponto de partida; por outro lado, as considerações desenvolvidas nesta seção apontaram para a necessidade refiná-lo. Elas o fizeram, sobretudo, mostrando que a exclusão, se caracterizada sem mais pela noção de independência, produz uma série de problemas que não tem ocasião de surgir quando a interpretamos por meio de uma noção mais restrita de independência. Nessa medida, elas justificam o abandono da idéia difundida na literatura secundária<sup>48</sup> de que, se uma coisa é realmente distinta da outra, ela pode existir sem que a outra exista. E, mais do que isso, elas justificam que a abandonemos em favor da idéia de que se uma coisa é realmente distinta da outra, ela pode existir sem existir na outra. Por último, tratarei de como tais considerações repercutem na interpretação modal da distinção real.

Na seção 3.1., insisti em que afirmar uma distinção real entre duas coisas não implica afirmar que elas são de fato separadas, mas apenas que elas são separáveis. Mas, se as teses que venho defendendo – a saber, a de que a distinção real tem como critério a exclusão mútua e a de que excluir uma coisa da outra é conceber uma como podendo existir sem existir na outra – são corretas, coisas realmente distintas não são apenas separáveis, mas de fato separadas. Mais detalhadamente, e tomando a alma e o corpo como exemplo: porque excluímos o corpo da alma (e vice-versa) concluímos que cada um pode existir por si, sendo nessa mútua capacidade de existir por si que consiste a distinção real; mas, se alma pode existir por si, é porque ela não pressupõe o atributo essencial do corpo, e, se ela não pressupõe o atributo essencial do corpo, ela não pode existir como um modo do corpo, já que tudo que pode ser atribuído ao corpo pressupõe necessariamente a extensão (PR, p.1, art.53). De maneira geral, visto que é a referência necessária a um certo atributo essencial que caracteriza os modos como modos de uma certa substância, se é possível para uma coisa existir por si e, assim, não se referir ao atributo essencial

---

<sup>48</sup> Hoffman (2002, p.67) fica mesmo tentado a afirmar que ela é compartilhada pela maior parte dos comentadores de Descartes. Ele menciona nominalmente os seguintes: Williams, 1978, p.114-115; Hooker 1978, p.176; Wilson, 1978, p.190; Yablo, 1990, p.152-154.

de outra, então é impossível para ela existir como modo de outra. Em resumo: se a distinção real entre duas coisas consiste na capacidade de cada uma existir por si e se essa capacidade é contrária à capacidade de cada uma existir na outra, então duas coisas realmente distintas não são apenas separáveis no sentido de que elas talvez existam na outra, mas podem existir por si; mas, ao contrário, são de fato separadas no sentido de que elas, se existem, existem por si (i.e., não na outra).

Sendo assim, a tese de que coisas realmente distintas são apenas separáveis mantém-se (se tanto) desde que compreendida de maneira semelhante à seguinte: coisas realmente distintas, sendo de fato separadas no sentido explicitado acima, podem, talvez, estar unidas como partes de uma terceira, sendo, nesse sentido, separáveis. Guiando-nos pelo que Descartes escreve a Arnauld (CSM II: 155), podemos conjecturar que minha mão e meu braço, ou a alma e o corpo, encontram-se nesse caso; embora nem minha mão nem meu braço existam um no outro como em um sujeito, ambos estão unidos na medida em são partes meu do corpo, nesse sentido eles não são separados, mas são, talvez, separáveis (analogamente para a alma e o corpo relativamente ao homem). Enfim, mesmo assumindo que aquilo que se distingue realmente, por não poder existir naquilo do que se distingue, é separado deste, podemos admitir que o que se distingue realmente pode estar unido àquilo do que se distingue de alguma outra maneira, sendo apenas separável deste.

Corroborando a tese de que a distinção real não implica uma simples separabilidade, mas uma separação, o fato de que ela confere inteligibilidade a um excerto de uma carta a Elizabeth que, do contrário, seria problemático. Trata-se da passagem na qual Descartes parece comprometer-se com a posição de que afirmar a distinção real entre a alma e o corpo implica negar sua união; eila: “Não me parece que a mente humana é capaz de formar uma concepção distinta de ambas, a distinção entre a alma e o corpo e sua união; pois para fazer isso é necessário concebê-los como uma única coisa e ao mesmo tempo concebê-los como duas coisas; e isso é absurdo” (CSM-K: 227). Margaret Wilson, ao comentar essa passagem, considera difícil não interpretá-la como uma confissão explícita de Descartes da contraditoriedade de sua posição acerca da relação alma/corpo, sem, no entanto, compreender ela própria o que poderia tê-lo motivado a fazê-la, uma vez que ela não vê contraditoriedade em uma posição que afirma simultaneamente a distinção e a união. Em sua visão, a distinção real entre a alma e o corpo implicaria simplesmente que eles podem ser separados, de maneira que Descartes poderia manter consistentemente que

eles são realmente distintos e ao mesmo tempo que eles estão atualmente unidos, pois a possibilidade da separação não é incompatível com a atualidade da união. Ou seja, sob a suposição de que a distinção real está relacionada apenas com a separabilidade, não parece haver dificuldade em conceber que a alma e o corpo, na medida em que são potencialmente separados, constituem duas coisas e, na medida em que estão factualmente unidos, constituem uma única<sup>49</sup>. Porém, Descartes afirma ser absurdo concebê-los como distintos, e assim como duas coisas, e como unidos, e assim como uma única. Quando interpretamos a passagem a partir da tese que a distinção real implica separação, fica nítido o porquê dessa afirmação: o que é distinto é separado e o que é separado não é unido. Isso não significa, no entanto, uma admissão, por parte de Descartes, da inconsistência de sua posição acerca da relação alma/corpo, que mantém simultaneamente sua distinção e sua união. Deve-se levar em conta que há diversas maneiras segundo as quais duas coisas podem estar separadas ou unidas, sendo que uma maneira de estar separada pode ser incompatível com uma maneira de estar unido e ainda assim ser compatível com uma outra. Uma vez esclarecido o sentido de separação implicado pela exclusão e, por conseguinte, pela distinção real, sabemos que o corpo e a alma são separados porque nenhum existe no outro, o que é incompatível com um sentido de união que os reduza a única coisa tornando um sujeito do outro, mas talvez compatível com algum outro sentido.

### 3.3 Exclusão e substancialidade

Nos Princípios, parte 1, artigos 60, 61 e 62, Descartes, além de fornecer os critérios para as três distinções, indica as espécies de categorias ontológicas a que elas se aplicam, como vimos na seção 3.1.. Nolan sustenta que os critérios últimos para as categorias ontológicas de modo e de atributo estão contidos, respectivamente, nos artigos 61 e 62, o que se traduz nas teses de que uma coisa é um modo se e somente ela é modalmente distinta de uma substância e de que uma coisa é um atributo se e somente se ela distingue-se de uma substância por uma distinção de razão<sup>50</sup>. Em contraposição, no artigo 60, não está contido o critério para a categoria ontológica de substância; ou seja, a proposição, análoga às anteriores, ‘uma coisa é uma substância se e somente se ela é realmente distinta de uma substância’ não constitui o critério de

---

<sup>49</sup> Wilson, 1978, p.206-207.

<sup>50</sup> Nolan, 1997, p.129 e p.131.



substancialidade. Ela não constitui o critério de substancialidade (e não poderia fazê-lo), em primeiro lugar, porque supõe o reconhecimento prévio de algo como sendo uma substância, e, em segundo lugar, porque estabelece uma biimplicação em que apenas uma das direções é legítima (a saber: se uma coisa é uma substância, ela é realmente distinta de uma substância).

A razão colocada em segundo lugar tem origem no fato de a distinção entre um modo de uma substância e uma outra substância, e entre um modo de uma substância e um modo de outra substância, constituir uma distinção real (“A distinção, porém, pela qual o modo de uma substância difere de outra substância, ou do modo de outra substância [...] deve ser chamada real de preferência a modal” (PR, p.1, art.61)). Essa caracterização de distinções envolvendo modos como distinções reais faz passar à frente da pergunta acerca do critério de substancialidade (ou do critério pelo qual podemos saber se uma coisa é uma substância) um problema relativo à coerência do texto de Descartes: ela parece contradizer a afirmação, feita pouco antes, de que a distinção real só ocorre entre substâncias (“a [distinção] real só existe propriamente entre duas ou mais substâncias” (PR, p.1, art.60)) e, se não a revoga, certamente a ameaça<sup>51</sup>.

Na verdade, o problema da circunscrição da distinção real a substâncias insinuava-se já desde o estabelecimento do critério para o segundo tipo de distinção modal, antes mesmo daquela caracterização e a despeito dela. Sabemos que, de acordo com o critério referido, mesmo se duas coisas podem ser concebidas clara e distintamente com exclusão uma da outra, elas são modalmente distintas se nem uma nem a outra podem ser concebidas clara e distintamente com exclusão de uma mesma terceira. Ou seja, duas coisas que se distinguem por uma distinção modal do segundo tipo devem atender a duas condições: poderem ser mutuamente excluídas e não poderem ser excluídas de uma outra e mesma coisa. Como a primeira das duas condições acima se identifica à condição para uma distinção real, todas as coisas que se distinguem por uma distinção modal do segundo tipo, distinguir-se-ão também necessariamente por uma distinção real. Para fins de ilustração, tomemos o exemplo fornecido por Descartes no artigo 61: “se uma pedra é movida e é quadrada, posso, é verdade, entender sua figura quadrada sem o movimento; e, vice-versa, [...]; mas não posso entender nem esse movimento nem essa figura sem a substância da pedra”; a figura quadrada e o movimento, na medida em que atendem às duas condições discriminadas, são modalmente distintos; no entanto, na medida em que a primeira das

---

<sup>51</sup> Doravante, referir-me-ei, algumas vezes, apenas à distinção entre modos de substâncias diversas, mas acredito que as afirmações acerca dessa distinção valham para também para a distinção entre o modo de uma substância e uma outra substância.

condições atendidas é justamente a condição para uma distinção real, eles são também realmente distintos. Aqui, entrelaçam-se dois temas, o da circunscrição da distinção real a substâncias, na medida em que é uma consequência do que foi dito que mesmo dois modos de uma mesma substância podem ser realmente distintos; e o de se os três tipos de distinção são mutuamente excludentes no sentido de que, para quaisquer coisas, se elas são distintas, elas são real, modal ou racionalmente distintas e apenas uma dessas alternativas, na medida em que é uma consequência do que foi dito que dois modos de uma mesma substância podem ao mesmo tempo distinguir-se modal e realmente.

Em geral, os problemas expostos até este ponto resumem-se a dois: o do critério de substancialidade e o da circunscrição da distinção real a substâncias; o último divide-se em dois: o da distinção real entre o modo de uma substância e outra substância, ou modo de outra substância, e o da distinção real entre modos de uma mesma substância, que se conjuga ao da relação entre a distinção real e a modal. Eles serão tratados na ordem inversa a de sua exposição.

A noção de distinção real é anterior a Descartes, o que nos dá a oportunidade de tentar compreender retrospectivamente a maneira como ele a compreende. Para isso, as Disputas Metafísicas de Suárez são especialmente adequadas; a razão histórica é que, pelo grande débito da obra para com seus predecessores escolásticos e da grande influência que ela exerceu em seus sucessores seiscentistas (em particular, em Descartes), ela é, ou é reputada como, o canal através do qual a escolástica medieval é transmitida ao mundo moderno; a razão filosófica é que a teoria das distinções que Suárez apresenta nessa obra guarda semelhanças significativas em relação à de Descartes e, além disso, que Suárez estava consciente da iminência de justaposição das distinções real e modal, tendo buscado evitá-la.

Suárez define a distinção real como consistindo no fato de que uma coisa não é a outra<sup>52</sup>. Na ausência de uma norma universal segura em função da qual avaliar, para cada distinção, se ela é real<sup>53</sup>, ele destaca dois sinais como sendo os mais importantes para assistir-nos no reconhecimento de uma distinção real, ambos baseados na separação: o primeiro baseia-se na separação com referência à união real<sup>54</sup>, ou seja, uma distinção é real se é possível para ambos os extremos serem simultânea e atualmente preservados sem uma união real entre eles; o segundo

<sup>52</sup> Suárez, 2007, p.16. (Disputa VII, seção I, artigo 1)

<sup>53</sup> Ibidem, p.49 e p.55. (Disputa VII, seção II, artigos 12 e 21)

<sup>54</sup> Suárez não define explicitamente a noção de união real; no entanto, pelo uso que ele faz da noção, é correto afirmar que ela abarca, no mínimo, a união entre o modo e a substância que ele modifica e a união entre modos da mesma substância.

baseia-se na separação com referência à existência, ou seja, uma distinção é real se é possível para ambos os extremos serem preservados por si mesmos, sem conexão necessária com uma terceira coisa, subseqüentemente à destruição do outro extremo<sup>55</sup>. Pelo primeiro sinal, os extremos de uma distinção real serão substâncias distintas, modos de substâncias distintas ou um modo e uma substância distinta da que ele modifica; eles não serão modos de uma mesma substância porque estes não podem ser preservados senão na mesma substância e, nesse sentido, com uma união real entre eles. Pelo segundo sinal, os extremos serão substâncias distintas; eles não serão modos de substâncias distintas ou de uma mesma substância porque, mesmo que modos, e inclusive modos de uma mesma substância, possam permanecer na existência subseqüentemente à destruição de um outro modo (e vice-versa), eles não podem permanecer na existência por si mesmos, sem conexão necessária com uma terceira coisa. Ambos os sinais, portanto, pelo recurso à noção de união real (primeiro sinal) ou à de perseidade (segundo sinal), opõem-se à distinção real entre modos de uma mesma substância.

Não obstante suas semelhanças, divergências importantes interpõem-se entre as concepções de Suárez e de Descartes acerca da noção de distinção real. Com os propósitos de evitar que nossa tentativa de compreender retrospectivamente a concepção de Descartes as obscureça, assim como de dar início ao esclarecimento de no que consistirá essa tentativa, algumas divergências serão explicitadas. Para Suárez, a distinção real significa que um extremo não é idêntico ao outro; para Descartes, ela significa que, além de diferentes, eles são (em certo sentido de independência) independentes um do outro. Suárez assinala a ausência de um critério universal próprio para discernir a distinção real; Descartes propõe como critério a exclusão mútua dos extremos. Suárez, por não compreender a independência entre os extremos como sendo constitutiva da distinção real, não concordaria com aquele critério; Descartes, por exprimir a independência entre os extremos através da separação com referência à inerência, mais fraca do que a separação com referência à união real ou à existência e implicada por ambas, concordaria que as últimas sinalizam ou são condições suficientes de uma distinção real. As condições suficientes destacadas por Suárez opõem-se, através da noção de união real ou da de perseidade, à distinção real entre modos da mesma substância; o critério proposto Descartes parece consenti-la.

Como meio de suprimir a distinção real entre modos da mesma substância, Descartes teria incorporado ao seu critério para uma distinção real elementos das condições suficientes

---

<sup>55</sup> Ibidem, p.46-47. (Disputa VII, seção II, artigo 9)

destacadas por Suárez, nomeadamente, a noção de união real ou a de perseidade? A pergunta dá azo a três vias de investigação. A primeira supõe que Descartes teria inculcido a noção de união real em sua noção de exclusão, incorporando-a, assim, ao seu critério para uma distinção real. Como conseqüência, ele teria suprimido a distinção real entre modos da mesma substância, mas deveria negar que se pode excluir um do outro modos da mesma substância, o que ele, no entanto, afirma. A segunda supõe que Descartes teria incorporado a noção de união real ao seu critério para uma distinção real paralelamente à noção de exclusão. Como conseqüência, ele teria suprimido a distinção real entre modos da mesma substância, sem necessariamente negar que se pode excluir um do outro modos da mesma substância. Mas, de fato, Descartes não faz menção à noção de unidade real, pelo que pareceria ad hoc recorrer agora a ela. A terceira supõe que Descartes teria incorporado a noção de perseidade ao seu critério para uma distinção real, que, por conseguinte, deixar-se-ia exprimir como se segue: uma distinção é real se e somente se ambas as coisas são concebíveis clara e distintamente e como coisas por si com exclusão da outra. Como conseqüência, ele teria suprimido a distinção real entre modos da mesma substância, mas também a distinção real entre modos de substâncias distintas e entre um modo e uma substância distinta da que ele modifica, o que ele, no entanto, não faz.

Todas as vias opõem-se à distinção real entre modos da mesma substância – a primeira e a terceira, com conseqüências contrárias ao texto de Descartes. Visto que as duas primeiras recorrem a uma noção para a qual Descartes que parece não possuir um correlato, não insistirei nelas. Resta, então, a hipótese de que a noção incorporada ao critério para uma distinção real teria sido a de perseidade, hipótese que é confirmada pelo que Descartes escreve a propósito das objeções de Caterus e Arnauld. Em resposta a Caterus, ele insiste na diferença entre seres completos e incompletos, e afirma que, para uma distinção real, ambas as coisas devem poder ser concebidas clara distinta e completamente (i.e., como seres completos) sem (i.e., com exclusão da) a outra; a Arnauld, ele explica que seres completos são seres aptos a existir por seu direito próprio (i.e., por si). Visto que modos são seres incompletos, eles não poderiam, a princípio, ser concebidos clara, distinta e completamente, pelo que ficaria impossibilitada toda distinção real envolvendo modos. Se por um lado, ao impossibilitar a distinção real entre modos da mesma substância, a reformulação de Descartes do critério de distinção real soluciona o problema da intersecção entre as distinções real e modal; por outro lado, ao impossibilitar, à primeira vista, as distinções reais entre modos de substâncias distintas e entre um modo e uma substância distinta

da que ele modifica, ela faz surgir outro problema. Isto é, ao problema de como se coadunam as teses de que a distinção real só ocorre entre duas (ou mais) substâncias e de que aquelas distinções são reais de preferência a modais, ela acrescenta o de se tais distinções podem ser caracterizadas como reais. Em outras palavras, a referida caracterização, antes apenas relativamente contestável, aparece agora como contestável em si mesma.

O fato de Descartes, por vezes, usar os termos ‘coisa (ser ou entidade) completa’ e ‘substância’ de maneira intercambiável dissimula o fato de que eles não possuem rigorosamente a mesma designação. Por ‘coisa completa’ é significada “uma substância dotada com as formas ou atributos que me habilitam a reconhecer que ela é uma substância” (CSM II: 156); um composto formado por uma substância e seus modos é, portanto, uma coisa completa. Assim, embora, em sentido próprio, substâncias sejam entidades completas e modos sejam entidades incompletas e, por conseguinte, somente as primeiras possam ser concebidas completamente; em um sentido derivado, pode-se dizer que modos, quando concebidos na substância que eles modificam, são concebidos completamente. Assumindo que modos, ainda que incompletos, podem, em certo sentido, ser concebidos completamente, reabilita-se as distinções reais envolvendo modos.

A reabilitação dessas distinções traz de volta consigo um problema que parecia ter sido solucionado, o da intersecção entre as distinções real e modal; afinal, possibilitando a ocorrência de uma distinção real entre modos, retira-se o que impedia a distinção real (e, ao mesmo tempo, modal) entre modos da mesma substância. Aqui, é preciso observar que, se a distinção real só se dá pela concepção de uma coisa como completa e se modos só são concebidos completamente na substância que eles modificam, uma distinção real entre modos estará sempre fundada na distinção entre as substâncias modificadas, devendo ser julgada com base nelas. Visto que substâncias distintas distinguem-se realmente, seus modos distinguir-se-ão também realmente. Como uma substância enquanto modificada de certa maneira não se distingue de si mesma enquanto modificada de outra maneira exceto em virtude de suas diferentes modificações, seus modos distinguir-se-ão também modalmente.

A partir do fato de que, para avaliar se uma distinção entre dois ou mais modos é real, deve-se considerá-los nas substâncias modificadas, compreende-se também por que Descartes não vê contradição em afirmar que a distinção real só ocorre entre duas ou mais substâncias e, pouco depois, que a distinção pela qual o modo de uma substância difere do modo de outra é real: a distinção entre esses modos deriva da distinção entre as substâncias modificadas, sendo real

prioritariamente, ou propriamente, como diz Descartes, a distinção que há entre essas substâncias e derivativamente a que há entre seus modos.

Recapitulando, após a exposição dos problemas a serem enfrentados, identificamos, em Suárez, os artifícios usados para evitar a intersecção entre as distinções real e modal. Em seguida, sem negligenciar as divergências entre as duas teorias, examinamos se esses artifícios são também usados por Descartes, concluindo que um deles de fato o é – a saber, a incorporação da noção de perseidade ou completude no critério para uma distinção real. Notamos, contudo, que o uso desse artifício, na medida em que impedia qualquer distinção real envolvendo modos, evitava a distinção real entre modos da mesma substância, mas também a distinção real entre modos de substâncias distintas. Para contornar essa dificuldade, introduzimos um sentido derivado de completude, pelo que tornamos novamente possível uma distinção real envolvendo modos, mas também trouxemos novamente à tona o problema da intersecção entre as distinções real e modal. Então, consideramos que o critério para uma distinção real exige que os modos sejam considerados nas substâncias modificadas, o que nos permitiu ao mesmo tempo negar a distinção real entre modos da mesma substância e afirmar a distinção real entre modos de substâncias diversas. Enfim, pudemos também compreender em que medida a distinção real restringe-se a substâncias.

Por último, resta o problema do critério de substancialidade, que, como foi dito, não se resolve analogamente aos dos critérios para modos e para atributos; ou seja, não se resolve pela afirmação de que uma coisa é uma substância se e somente se ela difere realmente de outra substância, e isso, conforme foi alegado, tanto porque essa afirmação requer o reconhecimento prévio de algo como uma substância quanto porque modos também diferem realmente de substâncias. Com relação à segunda razão, agora que sabemos que essa distinção é mais propriamente a de uma substância modificada do que a de um modo, ela parece deixar de constituir uma dificuldade. A primeira razão, porém, é terminante e compele-nos a buscar um outro critério pelo qual decidir se uma coisa é ou não uma substância. Nesse sentido, Murdoch propõe que a habilidade de realizar uma exclusão é o critério para que uma idéia seja uma idéia de substância; segundo ele, nós reconhecemos que uma idéia é uma idéia de substância reconhecendo que podemos excluir dela tudo o mais de que temos uma idéia<sup>56</sup>. Mas, a exclusão só pode desempenhar essa função se for necessário e suficiente para caracterizar uma coisa como

---

<sup>56</sup> Murdoch, 1993, p.39-40.

substância que ela possa existir sem existir em outra. A seguir, tentarei esclarecer as definições de substância de Descartes a fim de verificar em que medida elas estão de acordo com a concepção de substância oriunda da proposta de Murdoch, e, por conseguinte, com essa proposta.

### 3.3.1 Alguns comentários acerca da substância segundo suas diferentes definições

Descartes possui duas ou três definições diferentes de substância: a primeira é a definição de substância como sujeito de propriedades; a segunda é a definição de substância como entidade independente; e a terceira é a definição de substância como criatura incorruptível por sua natureza. Essa última ocorre na Sinopse, em um contexto em que Descartes expõe as duas razões que explicam por que as premissas das quais é possível concluir a imortalidade da alma dependem da explicação de toda a Física: primeiramente, para saber que “em geral, todas as substâncias, isto é, todas as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus, são por sua natureza incorruptíveis e jamais podem cessar de ser, caso não sejam reduzidas a nada por este mesmo Deus que lhes queira negar seu concurso ordinário”; e, em seguida, para notar que o corpo, “tomado em geral”, é uma substância, que o corpo humano perece facilmente e que a alma humana é uma “pura substância”. A oposição que Descartes faz entre o corpo humano e alma humana sugere que a terceira definição de substância está fundada na própria constituição ou compleição da entidade, o que justifica a expressão ‘por sua natureza’, que qualifica a incorruptibilidade da substância<sup>57</sup>. Assim, o corpo humano não é uma substância ou uma “pura substância” porque, sendo composto de partes configuradas de certa maneira, ele perece pela decomposição ou modificação de suas partes; a alma humana é uma “pura substância” porque, não sendo composta de partes ou acidentes, mas simples, não perece pela decomposição ou modificação de suas partes ou acidentes, mas só se Deus negar a ela Seu concurso; e o corpo “tomado em geral” é uma substância porque, embora composto de partes, ele pode continuar a ser ainda que suas partes decomponham-se ou mudem de configuração e só pode perecer se Deus negar Seu concurso a ele ou, talvez, a alguma de suas partes. Referi-me a duas ou três definições diferentes de substância porque é dubitável se a última constitui de fato uma terceira definição ou

---

<sup>57</sup> De fato, a afirmação de que todas as substâncias são incorruptíveis por sua natureza não pode significar que todas as substâncias são essencialmente incorruptíveis, pois elas podem corromper-se pela negação do concurso de Deus, nem tampouco pode significar simplesmente que todas as substâncias são naturalmente incorruptíveis (i.e., que elas não podem corromper-se pela ação de uma entidade distinta de Deus), pois elas são incorruptíveis por sua natureza.

uma divisão de uma ou outra das duas primeiras<sup>58</sup>, através do que se poderia estabelecer uma hierarquia no âmbito das substâncias criadas dividindo-as em puras e impuras ou ordenando-as segundo o grau de pureza (que parece depender da simplicidade ou composição da substância e da relação da substância composta com suas partes). Pondo de parte a questão, tratarei apenas das duas definições anteriores, que são mais comumente tomadas como definições primárias de substância (em oposição a divisões no interior da categoria de substância).

#### i. A substância como sujeito de propriedades

A definição de substância como sujeito de propriedades tem como paradigma a definição V da Exposição Geométrica: “Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade ou atributo, de que temos em nós real idéia, chama-se substância”. Inicialmente, farei cinco breves esclarecimentos relativos a algumas expressões ou termos contidos na definição citada. Primeiro, a expressão ‘pela qual existe’ é ambígua, ela pode exprimir, por exemplo, a relação da causa com o efeito: é pela causa que o sujeito existe; no entanto, seu sentido é precisado na seqüência do texto, no momento em que Descartes afirma que a idéia da substância é somente a de uma coisa na qual (em oposição a ‘a partir da qual’) existe o que está objetivamente em alguma de nossas idéias. Segundo, a expressão ‘na qual existe’, que precisa o sentido de ‘pela qual existe’ também é ambígua, ela pode exprimir, por exemplo, a relação entre a parte e o todo: é no todo que a parte existe; no entanto, Descartes precisara antecipadamente seu sentido através da expressão ‘como em seu sujeito’. Terceiro, os termos ‘qualidade’ e ‘atributo’ são termos técnicos cujos significados são precisados nos Princípios (p.1, art.56); no entanto, na definição citada, eles são, presumivelmente, usados como sinônimos de ‘propriedade’, que parece igualmente abarcar o que é significado pelo termo ‘modo’, também um termo técnico cujo significado é precisado nos Princípios (p.1, art.56), mas que foi omitido na definição citada<sup>59</sup>. Quarto, não fica claro, nessa definição, o que significa a expressão ‘real idéia’; no entanto, presume-se que uma real idéia (talvez em oposição a uma idéia materialmente falsa) signifique uma idéia que exhibe uma

<sup>58</sup> Que ela constitua uma divisão de uma ou outra das duas primeiras parece ser a posição de Skirry (2005, p.75-76) e de Markie (1994, p.81-86), embora o último primeiramente a apresente como uma terceira definição.

<sup>59</sup> ‘Propriedade’ parece abarcar também o que é significado pelo termo ‘acidente’, freqüentemente usado como sinônimo de ‘modo’.



realidade objetiva, isto é, uma realidade que pode ou não corresponder a algo exterior. Por fim, no trecho citado, ‘substância’ parece restringir-se a toda coisa em que residem as propriedades que concebemos; no entanto, ‘substância’ estende-se a toda coisa em que reside uma propriedade real, concebida ou não, como fica claro na seqüência do texto, quando Descartes evoca o princípio de que “o nada não pode ter nenhum atributo real” para justificar a inferência da idéia real de uma propriedade para um sujeito detentor da propriedade real representada.

Uma vez feitos os devidos esclarecimentos, a definição de substância como sujeito de propriedades suscita, ao menos, duas questões. A primeira (que será considerada mais à frente) deve especificar a natureza do sujeito: trata-se, certamente, de um sujeito em que residem propriedades, mas isso significa que ele é, em si mesmo, um substrato vazio, despido de quaisquer propriedades, no qual elas residem, mas do qual elas não são constitutivas? A segunda tematiza a insuficiência da definição em discussão em diferenciar substâncias e propriedades, e tem origem no fato de que propriedades podem ser sujeito de propriedades, que é confirmado por Descartes em uma carta a Mersenne (para Hobbes). Na carta, ele nega que a pergunta de se a determinação está no movimento como em um sujeito envolva a pergunta de se o movimento é uma substância ou um acidente; ademais, na mesma carta, Descartes afirma: “não há qualquer embaraço ou absurdo em dizer que um acidente é o sujeito de outro acidente”, e exemplifica: “assim como nós dizemos que a quantidade é o sujeito de outros acidentes” (CSM-K: 178).

Skirry lida com a segunda questão alegando que a definição V não é definitiva, ou melhor, que a expectativa de que ela o fosse é injustificada, o que ele confirma, sobretudo, pelo fato de que Descartes afirma explicitamente que a Exposição Geométrica não fornece uma explicação completa nem inteiramente precisa das Meditações: “Mas eles [os leitores] devem observar que eu não pretendo incluir tanto material quanto eu pus nas Meditações [...] E mesmo os itens que eu de fato incluo não serão dados como explicações totalmente precisas” (CSM II: 113)<sup>60</sup>. Stuart, a partir da mesma questão, examina a possibilidade de intersecção entre a classe das substâncias e a classe das propriedades; movido pelo fato de que Descartes freqüentemente contrasta substância e propriedade de maneira que só faria sentido se elas fossem mutuamente excludentes (por exemplo, quando diz que a substância tem mais realidade que o modo), ele conclui que nem todo sujeito de propriedades é uma substância, mas que somente os sujeitos

---

<sup>60</sup> Skirry, 2005, p.21-23.

últimos de propriedades o são<sup>61</sup>. Concordo com Skirry em que a advertência de Descartes ajuda-nos a compreender o fato de a definição em discussão não ser tão precisa quanto se poderia, a princípio, desejar. Concordo também com Stuart em que somente os sujeitos últimos de propriedades são substâncias. Mas, acrescento às preleções de ambos os comentadores que a concepção de substância como sujeito último de propriedades está tacitamente presente na definição V.

Em um primeiro momento, observe-se que a definição em discussão é ambígua. De acordo com ela, são substâncias as coisas nas quais reside qualquer propriedade; sujeitos de propriedades que são propriedades de outros sujeitos (i.e., que não são sujeitos últimos) são coisas nas quais reside qualquer propriedade? Sim, se por ‘qualquer propriedade’ entende-se alguma (i.e., ao menos uma e não importa qual) propriedade, pois obviamente alguma reside neles. Não, se por ‘qualquer propriedade’ entende-se cada (i.e., toda) propriedade, pois eles mesmos são propriedades residentes em outro sujeito. Em um segundo momento, observe-se que a definição em discussão prioriza o último significado; de fato, ela tem como fundamento o ensinamento da luz natural segundo o qual o nada não tem nenhuma propriedade<sup>62</sup>, o que indica que ela trata do que subjaz a toda propriedade. De resto, note-se que, da definição de substância como o que subjaz a toda propriedade, não se segue que haja uma única substância subjacente a toda propriedade; em outras palavras, que todas as propriedades conduzam a uma substância, não se segue que haja uma única substância a qual todas as propriedades conduzem. Sendo assim, a definição V, embora imprecisa em boa medida, não parece sê-lo a ponto de aplicar-se tanto a substâncias quanto a propriedades, o que significaria, para além de uma imprecisão, uma incorreção.

Por fim, resta que ou a definição V não é definitiva – como quer Skirry – e, assim, que não é com ela que se deve confrontar a concepção de substância oriunda da noção de exclusão; ou que se deve acrescentar à definição V, como uma correção efetuada a partir de outros textos de Descartes – como faz parecer Stuart – ou como uma explicitação de algo já contido nela – como sugeri acima –, a noção de sujeito último, pelo que ela concorda com a concepção de substância oriunda da noção de exclusão.

---

<sup>61</sup> Stuart, 1999, p.84.

<sup>62</sup> Isso fica claro na frase que se segue a da definição de substância, ainda no item V da Exposição Geométrica: “Pois não possuímos outra idéia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos [...], posto que a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real”.

## ii. A substância como entidade independente

A concepção de substância como entidade independente divide-se em duas definições. A primeira tem como paradigma o artigo 51 dos Princípios (primeira parte): “Por “substância” não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir”. A segunda tem como paradigma o artigo subsequente: “Porém, a substância corpórea e a mente, ou a substância pensante, criada, podem ser entendidas sob esse conceito comum [de substância], porque são coisas que precisam tão somente do concurso de Deus para existir”. Se, na Exposição Geométrica, Descartes fornecera uma única definição de substância, a partir da qual foram definidos sucessivamente a alma, o corpo e Deus (definições VI a VIII), o que sugere a univocidade do termo<sup>63</sup>; nos Princípios, ao contrário, ele apresenta uma definição de substância que convém apenas a Deus e afirma que não se pode entender qualquer significado do termo que seja comum a Deus e às criaturas, introduzindo subsequente uma segunda definição, conveniente e comum às substâncias criadas. Essas duas definições seguem uma espécie de escala de dependência: o que não depende de nenhuma outra coisa para existir é uma substância no sentido definido em primeiro lugar, como tudo o que não é Deus depende do concurso de Deus para existir, nada exceto Deus é uma substância nesse sentido forte; em meio às criaturas, o que depende somente do concurso de Deus e de nenhuma outra coisa para existir é uma substância no sentido atenuado definido em segundo lugar; e o que depende também de outra coisa não é substância. Como compreender a noção de dependência relevante para a determinação do que é uma substância? A seguir, serão analisadas três hipóteses.

### ii.i. Primeira hipótese: a noção causal de dependência

A primeira hipótese é a de que a noção usada é a de dependência causal; ela sugere as seguintes definições: “x é uma substância primária =df. x não depende do poder causal de

---

<sup>63</sup> Note-se que, talvez, mesmo na Exposição Geométrica haja uma assimetria entre as definições das substâncias criadas e a definição de Deus: enquanto as substâncias criadas são definidas como sujeitos de inerência de certas propriedades (a saber, a alma como sujeito do pensamento e o corpo como sujeito da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão), Deus não é definido, ao menos não explicitamente, como sujeito de inerência.

nenhuma outra coisa para permanecer na existência” e “x é uma substância secundária =df. x não depende do poder causal de nenhuma outra coisa exceto Deus para permanecer na existência”<sup>64</sup>. Ao menos duas razões são aduzidas em seu favor. A primeira mostra que ela não é contrária ao texto: como assinala Hoffman, a frase “precisam tão somente do concurso de Deus para existir”, que caracteriza as substâncias finitas, é ambígua, ela pode significar que elas prescindem de tudo exceto do concurso de Deus para existir ou que elas prescindem do concurso de tudo exceto do concurso de Deus para existir<sup>65</sup>; a segunda alternativa equivale à hipótese em discussão. A segunda razão é que, de acordo com a definição dos Princípios citada acima, as substâncias criadas dependem somente do concurso de Deus para existir, ou seja, elas, para existir, dependem de Deus e não dependem de nenhuma outra coisa; assumindo que elas dependem de Deus como sua causa (i.e., causa de sua criação e preservação) e que a noção de dependência usada nas duas afirmações (na de que elas dependem de Deus e na de elas não dependem de nenhuma outra coisa) é a mesma, tem-se que elas, para existir, dependem da ação causal de Deus e não dependem da ação causal de qualquer outra coisa. Contudo, nenhuma das razões é decisiva: a primeira, na medida em que não mostra por que uma alternativa tem primazia em relação à outra; e, a segunda, porque o fato de a dependência das substâncias criadas em relação a Deus ser causal não significa que a noção de dependência relevante para a determinação do que é a substância também seja causal. Talvez, o relevante para tal determinação seja o fato da dependência (ou da independência), ao invés do fato de ela ser causal.

O problema com a hipótese de que substâncias criadas definem-se como coisas que dependem da ação causal somente de Deus para existir é que tal definição, por si só, não é suficiente para caracterizar algo como uma substância criada. Do contrário, visto que modos, ao menos em princípio, dependem da ação causal somente de Deus para existir, eles também seriam substâncias criadas. Os modos, também dependem, é verdade, da substância que lhes é subjacente, contudo, a relação modo-substância não é uma relação causal no sentido relevante para a determinação do que é uma substância (i.e., não é uma relação causal eficiente). Na tentativa de defender a hipótese em discussão, pode-se, talvez, argumentar que os modos, ao

---

<sup>64</sup> Essas definições foram propostas por Markie (1994, p.66-68) no contexto de uma tentativa de apreender a noção de substância dos Princípios, tendo sido descartadas por ele por razões outras que as que serão apresentadas aqui. Não farei minhas as razões de Markie em virtude de elas dependerem de teses que são, ao meu ver, muito problemáticas, a saber, a tese de que uma criatura pode depender do poder causal de outra criatura para permanecer na existência e a tese de que Deus possui qualidades.

<sup>65</sup> Hoffman, 2002, p.74.

contrário das substâncias criadas, dependem duplamente da ação causal de Deus; eles, na medida em que não prescindem da substância que lhes é subjacente, dependeriam da ação de Deus de causá-los e da ação de Deus de causá-la. Em primeiro lugar, note-se que o argumento não pode ser que Deus, para exercer a ação de criar os modos, deveria ter exercido, em um momento anterior, a ação de criar a substância, na medida em que a aplicação da relação de anterioridade aos atos de Deus parece contrariar a doutrina da Sua simplicidade. Para Descartes, não se deve conceber, nas faculdades de Deus, nenhuma precedência ou prioridade de tempo, de ordem, de natureza ou de razão raciocinada (i.e., com fundamento na realidade) (CSM II: 291), ou seja, todas são uma só e mesma coisa. Assim, talvez não se possa distinguir, nos atos de Deus, o anterior e o posterior; a bem da verdade, talvez não se possa distinguir uma multiplicidade desses atos, pois, a unidade simples entre as faculdades de Deus parece implicar a unicidade dos atos de Deus. Nas palavras de Descartes: “[Deus] entende e quer: e isso mesmo não como nós, por operações de certo modo distintas, mas de tal modo que, por uma única e sempre a mesma e simplicíssima ação, simultaneamente entende, quer e opera tudo” (PR, p.1, art.23). Em segundo lugar, note-se que o mesmo poder-se-ia dizer das substâncias criadas: visto que toda substância criada necessariamente possui algum modo, elas também dependeriam duplamente da ação causal de Deus, a de causá-las e a de causá-lo. Em terceiro e último lugar, note-se que, mesmo assumindo o argumento como válido, ele conclui mais aquilo a que ele se opõe, do que o que ele propõe, na medida em que está subentendida nele uma noção de dependência diversa da causal, e que justificaria a dupla dependência do modo em relação à causalidade de Deus.

#### ii.ii. Segunda hipótese: a noção geral de dependência

A segunda hipótese é a de que a noção de dependência usada nas definições de substância dos Princípios é mais geral do que a de dependência causal, sendo tal que: “*a* depende de *b* se e somente se *a* não pode existir sem *b*” ou “uma coisa *x* é logicamente independente de outra *y* se a afirmação de que *x* existe não implica a afirmação de que *y* existe”. Note-se que o caráter geral da noção provém do fato de que ela não especifica a natureza da dependência, podendo então ser satisfeita por uma infinidade de alternativas; pode-se dizer que uma coisa depende da outra, por exemplo, porque não pode existir sem ter a outra como sua causa ou como seu efeito ou como sua parte ou como seu princípio de individuação ou como sua propriedade ou como seu sujeito de

inerência, etc.. Ela sugere diferentes definições, de acordo com suas diferentes formulações: “*a* é uma substância independente =<sub>def.</sub> *a* pode existir sem nenhuma outra entidade” e “*a* é uma substância dependente =<sub>def.</sub> Deus é a única outra entidade sem a qual *a* não pode existir”; ou “uma substância no sentido primário é uma coisa cuja existência não implica a existência de nenhuma outra coisa” e “uma substância no sentido secundário é uma coisa cuja existência implica a existência de Deus, mas de nenhuma outra coisa”<sup>66</sup>. A análise dessa hipótese será realizada a seguir através de dois procedimentos, são eles: o exame de se as definições citadas são extensionalmente corretas e o exame de seu poder explicativo, nessa ordem.

Na extensão da definição de substância independente não devem estar contidos as substâncias pensante e extensa e seus modos (i.e., nada diferente de Deus); no que ela é correta. A dependência das criaturas com respeito a Deus fica nítida, sobretudo, na segunda prova da existência de Deus, na Terceira Meditação. A prova parte do fato de que existe uma substância pensante, e de que ela tem a idéia de Deus, e desenvolve-se no sentido de mostrar que a existência dessa substância depende da existência de Deus para concluir que Deus existe; ela pode ser dividida em cinco etapas. Na primeira, Descartes examina se ele, que tem a idéia de Deus, pode ser o autor do seu próprio ser, concluindo que não; do contrário, ele teria dado a si mesmo as perfeições que estão na idéia de Deus, e assim, seria Deus. O raciocínio aqui é que se eu, que sou uma substância, tivesse causado a mim mesmo, pela máxima “quem pode o mais pode o menos”, mais facilmente causaria aquelas perfeições, que não são substâncias, mas acidentes; além disso, pela máxima “a vontade tende para o ser”, eu efetivamente ter-me-ia dado tais perfeições. Na segunda, Descartes supõe que ele tenha sido desde sempre tal qual é, e conclui que, ainda assim, seria necessário que Deus fosse seu criador. O raciocínio é que, dada a descontinuidade e independência das partes do tempo, o fato de que eu existo agora não contribui para que eu exista no momento seguinte a menos que algo me crie continuamente, ou seja, me conserve. Na terceira, Descartes considera se há a possibilidade de que algo menos perfeito do que Deus o tenha criado, e conclui que não; pelo princípio de causalidade, minha causa deve ser uma substância pensante que tem em si a idéia de Deus; além disso, ela ou bem é causa de si e,

---

<sup>66</sup> A primeira formulação da noção de dependência, e o primeiro par de definições, foram propostos e endossados por Pereyra (2008, p.78 et seq.), que será nosso principal interlocutor no que se refere à hipótese em discussão; a segunda formulação, e o segundo par de definições, foram propostos e recusados por Stuart (1999, p.86-92). Considerando que as duas concepções são similares (se não são idênticas), o que é reconhecido por Pereyra e confirma-se pelo fato de que as objeções à segunda são tomadas por ele como objeções à primeira, abordarei-as indistintamente; citei ambas a fim de que o leitor possa julgar se elas podem ser abordadas dessa forma e por desejar expô-las o mais fielmente possível.

assim, é Deus, ou bem tem uma outra causa, que é causa de si ou tem uma outra causa, e assim até que a causa que é causa de si, ou seja, Deus. Nas duas últimas etapas, Descartes exclui, por um novo recurso à natureza do tempo, a possibilidade de um regresso ao infinito na cadeia de causas e, pelo recurso à simplicidade de Deus, a possibilidade de que eu tenha sido causado por uma multiplicidade de causas em conjunto<sup>67</sup>. As etapas da prova, portanto, enfatizam a dependência da substância pensante com respeito a Deus; em conjunto, elas mostram que a substância pensante, além de precisar de Deus para vir a existir, precisa da conservação Dele (i.e., que Ele a crie novamente a cada momento, por assim dizer<sup>68</sup>) para permanecer na existência. A substância extensa e os modos, não sendo mais perfeitos do que a substância pensante, e, na verdade, o sendo ainda menos<sup>69</sup>, não dependem menos de Deus para serem primeiramente produzidos e para sua conservação. De resto, está contido na própria definição de Deus que ele é aquilo do qual todas as coisas dependem totalmente, pois o contrário opor-se-ia a Sua onipotência; nas palavras de Descartes: “a única maneira de provar que Deus existe é considerá-lo como um ser sumamente perfeito; e ele não seria sumamente perfeito se qualquer coisa pudesse acontecer no mundo sem provir inteiramente dele” (CSM-K: 272). Enfim, pelo exame das criaturas ou pelo do criador, conclui-se que pelo menos as criaturas não podem existir sem nenhuma outra entidade e, portanto, que a definição de substância independente não se aplica a elas.

Na extensão da definição de substância independente deve estar contido Deus, no que ela é problemática. A afirmação de que Deus pode existir sem nenhuma outra coisa supõe que Deus poderia não ter criado nenhuma outra coisa. O que poderia justificar essa suposição? Uma resposta disponível é que Descartes adota uma concepção de liberdade divina como liberdade de indiferença e, portanto, se podemos dizer que Deus agiu livremente quando criou todas as coisas, então Ele deve ter tido, na ocasião, a alternativa de não as criar. Nessa resposta, um ponto deve ser concedido e um deve ser recusado. O ponto que se deve conceder é o de que a liberdade de Deus caracteriza-se pela indiferença, e o contrário é mesmo contraditório: se a vontade de Deus

---

<sup>67</sup> Essa breve reconstrução está baseada na versão da prova apresentada na Terceira Meditação. Talvez haja, e de fato parece haver, diferenças significativas entre esta e as versões apresentadas na Exposição Geométrica e nos Princípios.

<sup>68</sup> Digo ‘por assim dizer’ porque é problemático referir-se a uma multiplicidade contínua de atos de criação exercidos por Deus. A criação contínua parece descrever, segundo o ponto de vista das criaturas, a conservação, que, do ponto de vista de Deus, ocorre em um só e único ato.

<sup>69</sup> Embora a noção de substância criada refira-se da mesma maneira à substância pensante e à substância extensa, a segunda parece menos perfeita do que a primeira em virtude de sua divisibilidade.

fosse norteadada por qualquer razão essa razão deveria precedê-la, o que é contraditório em dois aspectos: primeiro, supõe que alguma razão independa da vontade de Deus, o que contradiz Sua onipotência; e, segundo, supõe que o entendimento de Deus seja capaz de avaliar seus objetos antes da ação da vontade de Deus, o que contradiz Sua simplicidade. Nas palavras de Descartes: “é impossível imaginar que qualquer coisa é pensada no intelecto divino como boa ou verdadeira [...] antes de a vontade divina tê-la feito dessa maneira” (CSM II: 291). O ponto que se deve recusar é o de que, da caracterização da liberdade de Deus como liberdade de indiferença, decorra que Deus, ao criar as coisas, deve ter tido a alternativa de não as criar. Aqui, deve-se distinguir a indiferença que caracteriza, de maneira não essencial, a liberdade do homem da indiferença que caracteriza essencialmente a liberdade de Deus. A primeira acompanha o mais baixo grau de liberdade, e ocorre quando agimos não sendo impelidos mais para um lado do que para outro pela força de alguma razão; ela indica, assim, mais uma imperfeição do entendimento, que nem sempre apresenta razões fortes o suficiente para mover a vontade de forma irresistível, do que uma perfeição da vontade. Essa indiferença não pode encontrar-se em Deus, e isso não apenas em virtude da Sua onisciência, mas, antes, em virtude da Sua simplicidade. A indiferença da liberdade de Deus não pode exprimir-se, como faz no homem, pela liberdade de escolha a partir de alternativas dadas simplesmente porque nada é dado à vontade de Deus, não há alternativas que a precedem a partir das quais ela poderia escolher (indiferentemente ou não). No homem, a indiferença marca uma carência; em Deus, ela é a marca suprema da onipotência, na medida em que indica não uma ausência (ou equilíbrio) de razões, mas uma absoluta ausência de determinações. Assim, se, no homem, uma ação livre e indiferente, implica que ele deve ter tido, na ocasião da ação, a alternativa de agir diferentemente; em Deus, o mesmo não ocorre. Do ponto de vista textual, Descartes, em sua conversa com Burman, opõe-se à idéia de que a indiferença implica a possibilidade do contrário: “Nós não devemos fazer uma separação entre a necessidade e a indiferença que se aplica aos decretos de Deus: embora suas ações tenham sido completamente indiferentes, elas foram também completamente necessárias [...] Na realidade os decretos não poderiam ter sido separados de Deus: Deus não é anterior a eles ou distinto deles, nem poderia ter existido sem eles” (CB: 50)<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Para uma abordagem mais detalhada do problema da aplicação de categorias modais a Deus ver Gleizer, 1999, p.186-192, passim.



Na extensão da definição de substância dependente não deve estar contido Deus, no que ela é correta. Aqui, poder-se-ia objetar que, se uma substância dependente é uma coisa que tem Deus como a única entidade sem a qual ela não pode existir e se Deus tem a si mesmo como única entidade sem a qual Ele não pode existir, Deus é uma substância dependente. Assim, ao contrário do que afirma Descartes, haveria um sentido unívoco de substância aplicável a Deus e às substâncias criadas (ou dependentes). Mas, note-se que uma substância dependente é uma coisa que tem Deus como a única outra entidade sem a qual ela não pode existir e que Deus não tem a si mesmo como a única outra entidade sem a qual Ele não pode existir. Além disso, Deus não está contido na extensão de substância dependente pela mesma razão que torna problemático que Ele esteja contido na definição de substância independente.

Na extensão da definição de substância dependente também não devem estar contidos os modos, no que ela é correta. Como foi dito repetidas vezes, os modos não podem existir sem a substância que eles modificam.

Na extensão da definição de substância dependente, devem estar contidas as substâncias pensante e extensa; no que ela parece incorreta, pois, como foi dito, Deus não é a única outra entidade sem a qual essas substâncias não podem existir, elas também não podem existir sem seus modos. Mas, Pereyra, nosso principal interlocutor no que se refere à hipótese em discussão, estava consciente da objeção e, admitindo que as substâncias criadas precisam dos modos para existir, ressaltou que elas não precisam de nenhum modo em particular. À razão que ele aduz, ele mesmo antecipa a objeção de que, então, modos também são substâncias criadas, na medida em que eles, embora precisem de uma substância criada para existir, não precisam de nenhuma em particular. Dessa vez, nega-se uma das premissas da objeção: cada modo é modo de uma substância em particular e não pode existir sem essa substância da qual ele é modo. Isso se mostra, textualmente, pela afirmação de que “nem essa figura nem esse movimento podem existir sem esse corpo” (CSMK: 280); e, conceitualmente, pela recusa, por parte de Descartes, de uma solução para o problema da transubstanciação que era comum entre seus contemporâneos. Essa solução consistia em que uma substância seria convertida em outra, mas seus acidentes permaneceriam, estando por trás da recusa de Descartes não apenas que um acidente não pode permanecer sem uma substância, mas, antes, que um acidente de uma substância não pode permanecer enquanto acidente de outra substância. Ao contrário, portanto, de uma substância

criada, que precisa de um modo para existir, mas de nenhum em particular, um modo precisa de uma substância em particular para existir.

Os comentários de Pereyra acerca da assimetria da relação entre substâncias criadas e modos são corretos; contudo, não são eficazes. A definição que ele propõe parece requerer uma independência absoluta dessas substâncias em relação a qualquer outra coisa exceto Deus, o que, mesmo que elas não precisem de um certo modo para existir, mas apenas de algum, simplesmente não ocorre. Em ambos os casos, a existência de uma substância criada implica a existência de outra coisa além de Deus, com a diferença de que, no primeiro caso, poder-se-ia especificar essa outra coisa, e, no segundo, não se pode especificá-la, mas, no máximo, descrevê-la bastante vagamente.

A questão de se, na extensão da definição de substância dependente, está contida a substância extensa, divide-se em duas. Essa divisão tem origem nas dificuldades que estão envolvidas na determinação do status ontológico da substância extensa: há uma multiplicidade de substâncias extensas, cada qual constituída por uma infinidade de partes também substanciais, ou uma única substância extensa cuja natureza é a extensão como um todo e cujas partes não são substanciais? Ambas as alternativas constituem interpretações plausíveis da posição de Descartes, com a conseqüência de que a definição em discussão será plausível quer se aplique às múltiplas partes da extensão, quer se aplique a unicamente à extensão como um todo. O problema é que ela parece não se aplicar a nenhuma delas.

Dois argumentos contribuem para mostrar que as partes da extensão dependem de outras partes da extensão. O primeiro depende de que se negue, com Descartes, a possibilidade do vácuo (PR, p.2, art.16), ei-lo: suponha que as partes da extensão não dependem de outras partes da extensão; por que, então, na hipótese de que uma dessas partes fosse aniquilada, as outras não poderiam permanecer conectadas da mesma maneira? E, sendo assim, o que evitaria que se abrisse um espaço vazio onde antes havia a parte aniquilada? Ou seja, assumindo que todas as partes da extensão devem concorrer para a ausência de vácuo, a aniquilação de uma provocaria uma mudança nas outras; por conseguinte, elas são reciprocamente dependentes. Esse argumento permite duas interpretações.

De acordo com a primeira, o argumento mostra que as partes da extensão dependem de outras partes da extensão relativamente a sua posição. Ou seja, o ponto seria que, se alguma parte fosse aniquilada por Deus, as restantes deveriam reorganizar-se, sendo na mudança de posição

decorrente da tal reorganização que consistiria a dependência recíproca das partes. Mas, esse tipo de dependência é suficiente para pô-las fora da esfera da definição em discussão? À primeira vista, não, porque, segundo essa definição, uma substância dependente caracteriza-se como uma coisa que não depende de nenhuma outra além de Deus para existir, de maneira que não se deve eliminar uma coisa de sua esfera porque essa coisa depende de outra além de Deus para ter uma certa propriedade. A resposta é sim, porém, se ter uma posição for, para uma parte da extensão, uma propriedade essencial e, assim, uma propriedade da qual ela depende para existir. Se uma parte depende, para existir, de que ela tenha uma posição, o que, por sua vez, depende de outras partes, ela depende de outras partes para existir, com a implicação de que ela não pertence à esfera do conceito de substância dependente.<sup>71</sup>

De acordo com a segunda interpretação, o problema não residiria na dependência recíproca das partes relativamente à sua posição, mas à sua própria identidade. Descartes define um corpo (ou parte da matéria ou da extensão) mediante a noção de movimento, cuja definição, por sua vez, faz apelo à vizinhança ou contigüidade entre corpos (PR, p.2, art.25). Tendo isso em vista, suponhamos um cenário no qual o que é aniquilado não é uma parte da extensão situada em meio a outras, mas, ao contrário, aquelas em meio às quais ela está situada; sem as últimas, o que ocorreria com a parte remanescente? Visto que uma parte define-se pelas partes contíguas a ela, em meio às quais ela está situada, faz sentido perguntar-se acerca da parte supostamente remanescente? Mas, se as partes da extensão dependem das partes que a delimitam (e, indiretamente, de todas as partes) para existir, elas não estão na esfera da definição em discussão. Note-se que, aqui, as dificuldades parecem ir além da questão da substancialidade ou não das partes da extensão: se para conceber uma parte deve-se conceber as partes contíguas a ela, e para conceber as últimas deve-se conceber as partes contíguas a elas, e assim sucessivamente, jamais poderíamos fazer referência uma parte (substancial ou não) da extensão. Enfim, segundo a presente interpretação, malgrado o alvo pretendido pelo argumento (a saber, a substancialidade das partes da extensão), o alvo de fato atingido consiste na definição de parte, cabendo buscar uma via de delimitação das partes alternativa àquela através da contigüidade.

---

<sup>71</sup> Slowik (2001, p.8) afirma que, se as partes da extensão não são substâncias porque dependem de outras com relação a sua posição, as substâncias pensantes criadas também não são substâncias, porque, assim como as primeiras dependem umas das outras com relação a uma de suas propriedades (a saber, a posição), as últimas dependem de uma substância extensa com relação a algumas de suas propriedades (e.g., as idéias sensíveis e as idéias da imaginação). Note-se que a simetria afirmada desfaz-se se, em apenas um dos casos, trata-se de uma (ou de um tipo de) propriedade essencial.

O segundo argumento depende de que se afirme, com Descartes e contra a tese atomista, a divisibilidade essencial das partes da extensão (PR, p.2, art.20). Assim, pondo de lado se cada uma depende ou não de outras com relação a sua posição, ou a sua identidade, deve-se conceder que cada uma depende de outras com relação a sua constituição, na medida em que cada uma compõe-se de outras partes (na verdade, de uma quantidade indefinida de outras partes) cuja remoção ou alteração não se faz sem prejuízo para a identidade numérica do todo. Conclui-se, então, mais uma vez, que as partes da extensão não estão na esfera da definição em discussão.

O primeiro argumento não pode ser facilmente extrapolado para a extensão como um todo, na medida em que ela não possui uma posição relativa às demais partes da extensão nem é definida através das partes que lhe são contíguas. Ele, no entanto, põe uma questão acerca da relação entre a extensão como um todo e as partes que a compõem: na hipótese da aniquilação de uma dessas partes, o que se deveria afirmar acerca da extensão como um todo, que ela deixaria de existir, sendo substituída por uma nova, numericamente distinta, extensão como um todo? Note-se que mesma questão é posta pelas hipóteses da substituição de uma daquelas partes por uma outra ou da adição a ela de uma nova parte. Ou seja, embora a relação entre a extensão como um todo e as partes que lhe são contíguas não constitua um problema para a substancialidade da primeira, uma vez que não há essas partes, o mesmo não ocorre em se tratando das partes que a compõem; a menos que a relação entre o todo e as partes da extensão tenha sido esclarecida não se pode decidir se esse todo pertence ou não à esfera da definição em discussão.

A questão de se, na extensão da definição de substância dependente, está contida a substância pensante criada também não é isenta de dificuldades. Na Sexta Meditação, Descartes opera a prova da substancialidade da substância pensante criada, que, seguindo a definição em discussão, equivale à prova de que a existência da substância pensante criada está dissociada da existência (atual ou possível) de qualquer outra coisa que não seja Deus. Essa prova depende de que a Segunda Meditação tenha estabelecido que é possível conceber a existência de uma coisa pensante criada sem fazer referência à existência (atual ou possível) de qualquer outra coisa que não seja Deus. Porém, nessa meditação, Descartes modaliza temporalmente a certeza da existência do ‘eu’ (“Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que eu penso”) o que, argumenta Lia Levy, supõe a existência possível de ao menos

uma outra coisa pensante criada<sup>72</sup>. Se é assim, então a concepção da existência de uma coisa pensante criada faz referência à existência possível de uma outra coisa que não seja Deus, o que coloca um problema para a prova da substancialidade operada na Sexta Meditação. Enfim, resta que ou bem essa prova não é bem sucedida, ou bem estamos trabalhando com a concepção errada de substancialidade.

De resto, não parece ser um expediente disponível para resolver os problemas apontados definir a substância como uma coisa que prescinde de toda outra substância (ou de toda outra exceto Deus) para existir, na medida em que se trata de uma definição obviamente circular.

O resultado da primeira etapa de nossa análise é que, em um total de cinco condições para a correção extensional do par de definições citado, três são atendidas, enquanto duas conduzem-nos a uma grande variedade de outras questões, pelo que são, no mínimo, problemáticas. As três condições atendidas são, respectivamente, o não pertencimento de nada diferente de Deus à extensão de substância independente, e o não pertencimento de Deus e dos modos à de substância dependente; as duas problemáticas são, também respectivamente, o pertencimento de Deus à

---

<sup>72</sup> Levy, 1997. O argumento pode ser bastante sumariamente reconstruído como se segue. De início, observa-se que a modalização temporal da certeza da proposição 'Eu existo' é problemática, pois a aplicação do tempo restringe-se à percepção da existência (sobre o conceito de tempo ver PR, p.1, art.56). Para justificá-la, nota-se que toda percepção, sendo um modo de existir do sujeito, é também a percepção da existência do sujeito modificada de certa maneira. Por conseguinte, a modalização temporal da certeza da proposição 'Eu existo' supõe a modalização temporal da existência do eu. Mas, se o tempo é definido comparativamente, faz-se necessário encontrar um parâmetro segundo o qual determinar temporalmente essa existência. Para encontrar esse parâmetro, o argumento retoma as condições que permitem reconhecer a verdade da proposição 'Eu existo'. A modalização temporal da certeza dessa proposição significa que ela possui uma necessidade apenas condicionada, o que, por sua vez, significa que ela deve poder ser concebida como falsa. Como a afirmação 'Eu existo' é condicionada pela afirmação 'Eu penso', conceber como possível que o eu deixe de existir exige conceber como possível que ele deixe de pensar. Isso, porém, supõe que o pensamento possa ser atribuído a uma outra coisa; do contrário, concebendo que o eu deixe de pensar, teríamos um atributo distintamente concebido que não poderia ser atribuído a nada. Uma objeção cuja consideração se impõe é a de que a concepção distinta do atributo pensamento está ligada à certeza da proposição 'Eu existo' de maneira que, sem ela, esse atributo não pode mais ser concebido distintamente. Essa objeção admite duas interpretações. Primeira: o conhecimento do atributo pensamento, e, assim, da essência do eu, é posterior ao conhecimento da existência do eu e obtido a partir dele. Porém, Descartes nega que se possa saber se uma coisa é sem saber primeiramente o que ela é. Ademais, assumindo que a apreensão intelectual de um existente depende da sua identificação conceitual, ter-se-ia que a apreensão da existência de um sujeito imaterial deveria ser feita não pelo intelecto, mas pelos sentidos. Segunda interpretação: a concepção do atributo pensamento torna-se obscura se ele deixa de ser atribuído ao eu em virtude de as proposições 'Eu existo' e 'Eu penso' constituírem dois aspectos de um só conhecimento. Essa objeção também admite duas interpretações. Primeira: esse obscurecimento significa a destruição da idéia do pensamento como atributo. Porém, se é a partir da afirmação 'Eu penso' que se pode estar certo da existência do eu, na medida em que ela é condição do ato de pensar, o atributo pensamento deve poder ser concebido distintamente anteriormente à afirmação da proposição 'Eu existo'. Segunda interpretação: esse obscurecimento significa que temos ainda a idéia do pensamento como podendo ser atribuído a uma substância, mas não sabemos ainda a que atribuí-lo. A Terceira Meditação esclarecer-nos-ia ao mostrar que podemos atribuí-lo a Deus. Finalmente, é examinada e descartada a hipótese de que a idéia da substância pensante infinita constitui uma condição suficiente para a apreensão da minha finitude, que deve então ser explicada pela apreensão da existência possível de um outro sujeito pensante finito.

extensão de substância independente, e o pertencimento das substâncias extensa e pensante à de substância dependente. Visto que as condições atendidas referem-se ao que não deve estar contido nas referidas extensões e as condições problemáticas ao que deve estar contido nelas, o risco que acompanha a hipótese em questão é o de um esvaziamento da noção de substância, ou seja, o de terminarmos com uma noção de substância que nada, nem mesmo Deus, é capaz de satisfazer. Secundariamente, note-se que esse resultado, ao menos no que se refere às substâncias criadas, não é original, podendo ser expresso, por exemplo, nas palavras de Leibniz: “Eu não sei se a definição de substância como o que precisa para sua existência apenas da concorrência de Deus aplica-se a alguma substância criada conhecida por nós [...] Pois não apenas nós precisamos de outras substâncias; nós precisamos de nossos próprios acidentes ainda mais.”<sup>73</sup>

A segunda e última etapa dessa análise consistirá, como foi dito, no exame do poder explicativo desse par de definições. De início, vale considerar a objeção, feita por Stuart, de que a noção de substância dependente em discussão não desempenha todas as funções requeridas por Descartes. Na Sinopse, Descartes (supostamente)<sup>74</sup> afirma que as substâncias dependentes são naturalmente incorruptíveis e não podem cessar de ser exceto se Deus negar-lhes o Seu concurso. Porém, a noção em discussão não assegura isso. A noção de substância baseada na dependência causal, ao contrário, tem essa implicação: se Deus, e só Ele, está continuamente causando uma substância dependente, caso algo diferente da negação, por Deus, de Seu concurso pudesse destruí-la, isso ocorreria contra a Sua vontade. Essa objeção possui dois pontos problemáticos: o primeiro é que não apenas não há evidência de que a justificativa da tese da Sinopse deva ser cobrada da noção de substância dos Princípios, como há evidências de que ela não deve sê-lo, uma vez que Descartes afirma que chegamos a conhecê-la a partir da Física; o segundo é que a explicação de como a justificativa da tese da Sinopse pode ser encontrada na noção baseada na dependência causal, aliada à tese de que Deus é a causa única e total de todas as coisas, resulta em que todas as coisas são naturalmente incorruptíveis, de maneira que é a própria idéia de corrupção por uma causa natural que parece ficar sem lugar. Pelo segundo ponto, se depõe contra uma certa noção de substância o fato de ela não justificar a tese da Sinopse, então temos um motivo tanto para renunciar à noção em discussão quanto para recusar a associada à primeira hipótese, uma vez que ambas falham em justificar a referida tese.

---

<sup>73</sup> Leibniz, 1969 apud Markie, 1994, p.73.

<sup>74</sup> ‘Supostamente’ porque, como foi dito, não é claro que esse seja o sentido do que é dito na passagem relevante da Sinopse.

Ainda que por razões diferentes, algumas idéias acerca do dualismo de Descartes têm sido recorrentes, embora não unânimes, na literatura secundária recente; uma delas é a de que o dualismo consiste em um dualismo substancial, o que significa que toda substância que possui propriedades mentais necessariamente não possui propriedades materiais (e vice-versa) ou que é impossível que a alma e o corpo coexistam na mesma substância; outra é que a tese segundo a qual é um só o atributo principal de cada substância desempenha uma função essencial no argumento em favor do dualismo substancial. Ainda, outra é a de que a justificação da tese da unicidade do atributo principal depende de uma certa interpretação da distinção de razão entre a substância e esse atributo segundo a qual eles não são, na realidade, entidades distintas. Enfim, outra é a de que a tese da identidade entre a substância e seu atributo principal tem origem na concepção cartesiana de substância. Pereyra, concedendo que as evidências textuais em favor da concepção de substância defendida por ele não são conclusivas, afirma que a principal razão para aceitá-la consiste no fato de que ela implica a identidade entre a substância e seu atributo principal, o que, como se reconhece pelo encadeamento exposto acima, confere a essa concepção uma função crucial na metafísica de Descartes. Vejamos como ela implica a referida identidade.

Ao longo da primeira etapa de nossa análise consideramos Deus, as substâncias criadas e os modos das últimas, assim como a relação entre eles, a fim de verificar a correção, do ponto de vista da extensão, da concepção de substância que compreende a independência como marca da substancialidade. Nessa etapa, não foram tratados os atributos, que, à primeira vista, colocam um problema para a referida concepção: os atributos constituem a essência da substância das quais são atributos, com a conseqüência de que ela não pode existir sem eles; depreende-se então que nem as substâncias criadas são substâncias, nem Deus é uma, a única, substância absolutamente independente de todas as outras coisas; Ele, se é uma substância, é, na verdade, a mais dependente delas, na medida em que depende de Seus infinitos atributos. Porém, o problema assinalado só é um problema real se assumimos que a substância e seus atributos são coisas distintas, do contrário, conceder a dependência da substância com relação a seus atributos não significa conceder a dependência da substância em relação a uma outra coisa, e, com isso, negar que ela seja substância. Dessa forma, o que, à primeira vista, mostrava-se como uma objeção, acaba por revelar como, pela noção de substância proposta, somos conduzidos a afirmar a identidade entre a substância e seus atributos.

Mas, o argumento acima só pode funcionar como argumento decisivo em favor da concepção de substância proposta por Pereyra se o que se explica através dela não puder ser explicado também através da alguma outra concepção, o que não é o caso. Nossa terceira hipótese fornece justamente uma concepção de substância que, no que se refere ao seu poder explicativo, equipara-se à endossada por Pereyra.

#### ii.iii. Terceira hipótese: a noção de dependência restrita à inerência

A terceira hipótese é a de que a noção usada é a de dependência restrita à inerência; ela sugere que a substância define-se como uma coisa que não depende de outro sujeito no qual existir. Com relação a essa terceira hipótese, façamos o inverso do que foi feito na consideração da segunda e comecemos pela análise de seu poder explicativo.

Assim como a concepção de substância como entidade absolutamente independente de qualquer outra (ou de qualquer outra exceto Deus), aliada ao fato de que a substância não pode existir sem seus atributos, faz concluir que a substância não é, em relação a seus atributos, uma outra coisa; a concepção de substância como entidade independente de qualquer outra no sentido restrito de entidade que prescinde de qualquer outra na qual existir, aliada ao fato de que a substância não pode ser concebida com exclusão de seus atributos, faz concluir o mesmo. Donde se depreende que, do ponto de vista de seu poder explicativo, não há mais razão para endossar a primeira concepção do que há para endossar a última.

Além disso, a concepção em termos de uma dependência mais restrita desempenha uma função nos argumentos de Descartes contra substâncias incompletas e acidentes reais, que indicam que a auto-subsistência, tomada como a aptidão para existir sem existir em outro como em um sujeito, é uma condição necessária e suficiente de substancialidade.

Nas Quartas Respostas, em seu argumento contra a existência de substâncias incompletas, Descartes sustenta que é contraditório afirmar de uma entidade que ela é uma substância e que ela é incompleta, se por ‘incompleto’ é significada a incapacidade de existir por si. Em suas palavras, “se a razão de elas [a saber, certas substâncias] serem denominadas incompletas é que elas são incapazes de existir por si, confesso considerar autocontraditório que elas devam ser substâncias, i.e., coisas que subsistem por si, e ao mesmo tempo incompletas, i.e., não possuírem o poder de subsistir por si” (CSM II: 156-57). Mas, a contradição emerge da noção de substância incompleta



unicamente se a auto-subsistência for uma condição necessária de substancialidade; do contrário, isto é, sendo ela apenas suficiente, a falta do poder de subsistir por si (ou a incompletude, o que é o mesmo) não bastaria para banir uma entidade da categoria de substância, uma vez que a entidade poderia ainda satisfazer a outra condição diferente daquela expressa pela auto-suficiência. Subseqüentemente, Descartes explica que, embora incompleto em certo sentido, algo será uma substância se, considerado nele mesmo, ele for completo (tal é, e.g., o caso da alma e do corpo em relação ao homem), o que mostra que a completude, caracterizada pela auto-subsistência, é também usada como uma condição suficiente de substancialidade. O mesmo ocorre quando, nas Sextas Respostas, Descartes argumenta pela contraditoriedade da noção de acidentes reais. Nominalmente, acidentes reais são definidos como acidentes capazes de existir separados de qualquer outro sujeito, sendo a contraditoriedade a eles inerente originada pelo fato de que “qualquer coisa capaz de existir separadamente dessa maneira [i.e, separadamente de qualquer outro sujeito] é uma substância, não um acidente” (CSM II: 293). Mais uma vez, portanto, o argumento de Descartes depende de que se tome a auto-subsistência como condição suficiente de substancialidade.

No que se refere à sua extensão, uma noção de substância formulada exclusivamente em termos de auto-subsistência não envolve as dificuldades envolvidas pela anterior, na medida em que, segundo ela, Deus, a substância extensa e a substância pensante, e só eles, são substâncias; ela envolve, contudo, uma outra dificuldade: se uma substância é simplesmente o que pode existir sem existir em outro, então Deus e as substâncias criadas são substâncias em um mesmo sentido, uma vez que, as segundas, tanto quanto o primeiro, prescindem de outro no qual existir. Assim, a dificuldade agora consiste no fato de que a noção em discussão contraria a tese de que não há um sentido comum de substância aplicável a Deus e as criaturas.

#### ii.iv. À guisa de conclusão

Pela noção de dependência causal, tem-se a diferenciação entre os dois sentidos de substância, mas não entre uma substância e um modo. Pela noção geral de dependência, tem-se ambas as diferenciações, mas isso às custas de um risco de esvaziamento da noção de substância. Pela noção de dependência restrita à inerência, tem-se a diferenciação entre uma substância e um modo, mas não entre os dois sentidos de substância. Se, por um lado, nem a noção de

dependência causal, nem a de dependência geral, nem a de dependência restrita à inerência, isoladamente, explicam a concepção de substância presente nos Princípios; por outro lado, levando em conta os problemas resolvidos e engendrados por cada uma, podemos ver que a primeira e a terceira, se conjugadas, explicam-na. Uma concepção de substância que combinasse ambas diferenciaria, como a primeira, os dois sentidos de substância e, como a terceira, uma substância de um modo; além disso, como ambas, ela não engendraria os problemas da segunda, ao mesmo tempo em que não renunciaria aos méritos da última, na medida em que eles são comuns a ela e à terceira. Essa concepção exprime-se nas seguintes definições:  $x$  é uma substância primária  $=_{\text{def.}}$   $x$  não depende do poder causal de nenhuma outra coisa para existir e  $x$  pode existir sem existir em nenhuma outra coisa;  $x$  é uma substância secundária  $=_{\text{def.}}$  Deus é a única outra coisa de cujo poder causal  $x$  depende para existir e  $x$  pode existir sem existir em nenhuma outra coisa.

Uma vez esclarecida a concepção de substância presente nos Princípios, podemos confrontar com ela a idéia de que a exclusão fornece o critério de substancialidade. Antes, porém, observe-se que as duas primeiras hipóteses opõem-se a essa idéia, na medida em que ambas envolvem noções de dependência às quais a exclusão é alheia. Isto é, ainda que uma coisa pudesse ser concebida com exclusão de toda outra, isso não asseguraria que ela não depende de alguma outra coisa em uma infinidade de outros sentidos, e, portanto, não asseguraria que ela é uma substância. A terceira hipótese, ao contrário, ajusta-se, sem ressalvas, àquela idéia; afinal, se uma substância é somente uma coisa que pode existir sem existir em outra, o fato de ela poder ser concebida com exclusão de toda outra ou, o que é o mesmo, de ela poder ser concebida como existindo sem nenhuma outra como seu sujeito, assegura sua substancialidade. Finalmente, a concepção a qual chegamos através dessas hipóteses nem se opõe à idéia em discussão nem se ajusta perfeitamente a ela, mas permite-nos compreender em que medida ela é correta. De acordo com essa concepção, a substância primária deve atender a duas condições e uma substância secundária a outras duas; as primeiras condições de cada um desses pares diferem, enquanto as duas últimas identificam-se. Pelas primeiras condições, portanto, distinguimos uma substância secundária da primária (i.e., de Deus), uma vez que não se as distingue pelo que lhes é comum. A primeira condição para uma substância secundária, porém, é comum a ela e aos seus modos, pelo que não se os distingue por ela, mas pela segunda condição. A exclusão constitui o critério de substancialidade somente na medida em que constitui o instrumento pelo qual descobrimos se

uma coisa atende ou não à condição comum a ambos os sentidos de substância e estranha aos modos; a exclusão, portanto, constitui o critério de substancialidade na medida em que ela pode revelar se uma coisa é ou não uma substância, mas não na medida em que ela pode revelar em qual dos dois sentidos de substância uma coisa é uma substância.

#### **4 Conclusão: a abstração, a exclusão e a natureza da alma**

Na Segunda Meditação, logo após reconhecer como certa a existência de um “eu”, Descartes investiga o que é esse “eu” e conclui: uma coisa que pensa. Mas, quanto Descartes pretende ter mostrado com essa conclusão e como ele pretende tê-lo mostrado? Ao afirmar que o “eu” é uma coisa que pensa, ele está afirmando que esse “eu” é essencialmente uma coisa que pensa ou simplesmente que o pensamento constitui uma propriedade da coisa cuja existência foi reconhecida como certa, a única que a maneira como essa existência foi demonstrada permite que seja certamente atribuída a ela nesse ponto da ordem das razões? E, se estiver afirmando que esse “eu” é essencialmente uma coisa que pensa, Descartes está afirmando que o pensamento constitui toda a essência do “eu” ou simplesmente que ele constitui um atributo essencial, ficando em aberto a possibilidade de que ele seja um atributo essencial em meio a outros e, assim, a possibilidade de que o “eu” seja também essencialmente corpóreo? E, ainda, se estiver afirmando que o pensamento constitui toda a essência do “eu”, Descartes está afirmando que esse “eu” é essencialmente não-corpóreo ou simplesmente que, sendo essencialmente pensante, e só pensante, ele pode ocasionalmente ser corpóreo?

Nesta seção, o esforço empreendido será o de compreender quanto Descartes espera ter mostrado concluindo que o “eu” é uma coisa que pensa, e como ele espera tê-lo feito, a partir de um parágrafo das Quartas Respostas no início do qual Descartes parece afirmar a Arnauld que, não fosse por uma ressalva, a Segunda Meditação seria suficiente para concluir que a alma e o corpo são realmente distintos. Em suas palavras: “Portanto, não estivesse eu buscando certeza maior do que a ordinária, eu deveria ter ficado satisfeito de ter mostrado na Segunda Meditação que a alma pode ser entendida como uma coisa subsistente apesar de nada pertencente ao corpo ser atribuído a ela e que, conversamente, o corpo pode ser entendido como uma coisa subsistente apesar de nada pertencente à alma ser atribuído a ele. Eu não deveria ter acrescentado nada mais para mostrar que há uma distinção real entre a alma e o corpo” (CSM II: 159). Digo que Descartes parece afirmar que a Segunda Meditação seria suficiente para concluir que a alma e o corpo são realmente distintos porque não fica claro, na passagem citada, se ele remete também a demonstração de que o corpo pode ser entendido como uma coisa subsistente apesar de nada pertencente à alma ser atribuído a ele à essa meditação, e sem essa demonstração ela não poderia ser suficiente para provar a distinção real. Contudo, fica claro que a demonstração de que alma

pode ser entendida como uma coisa subsistente apesar de nada pertencente ao corpo ser atribuído a ela ocorre na Segunda Meditação e também que essa demonstração, acrescida da demonstração da proposição conversas, seria suficiente para provar a distinção real. Isso significa que, já na Segunda Meditação, teria sido alcançada uma compreensão da alma suficiente para assegurar que ela pode existir sem o corpo e, portanto, que ao concluir, nessa meditação, que o “eu”, isto é, a alma, é uma coisa que pensa, Descartes está concluindo que à essência da alma não pertence nenhuma outra coisa a não ser que ela é uma coisa que pensa.

Todavia, Descartes não diz que a Segunda Meditação é suficiente para mostrar que há uma distinção real entre a alma e o corpo ou que ela é suficiente ao menos para mostrar que a alma pode existir sem o corpo, mas faz uma ressalva, dizendo que, se ele não estivesse buscando “certeza maior do que a ordinária”, aquela meditação seria suficiente. Por que essa ressalva impede que se conclua, já na Segunda Meditação, o argumento em favor da independência da alma relativamente ao corpo? Respondendo a essa pergunta poderemos saber em que medida faz sentido tentar conhecer a natureza da alma humana através de uma análise da Segunda Meditação ou se esse conhecimento deve ser procurado em algum outro lugar.

Sabemos que, como parte do método para a obtenção de uma verdadeira certeza, Descartes apresenta, na Primeira Meditação, razões para duvidar dos conteúdos relativamente aos quais ele possuía até então uma “certeza ordinária”, ou melhor, daquilo que, embora freqüentemente tomado como certo, não constituía de fato uma certeza<sup>75</sup>. A essas razões para duvidar, escapam nossos próprios atos de pensamento, aos quais nosso acesso é imediato e indubitável e a partir dos quais por isso mesmo o “eu” poderá reconhecer-se como existente, não escapam a elas, porém, a correspondência do pensamento às coisas mesmas. Nas palavras de Descartes: “Mas uma das dúvidas exageradas que eu coloquei na Primeira Meditação foi tão longe a ponto de fazer impossível para mim estar certo desse ponto [a saber, se as coisas na realidade de fato correspondem à nossa percepção delas], na medida em que eu estava supondo ser eu mesmo ignorante do autor do meu ser” (CSM II: 159). A dúvida acerca da referida correspondência, impondo-se na medida em que desconhecemos Deus, e na medida em que desconhecemo-lo duplamente, ignorando Sua existência e ignorando Sua veracidade, só poderá

---

<sup>75</sup> Na passagem citada, Descartes opõe a certeza buscada a uma certeza ordinária, referindo-se a primeira como maior do que a última, porém, talvez fosse mais prudente opor a certeza buscada a uma falsa certeza, de maneira a evitar que se imiscua aqui uma discussão acerca de se a certeza admitiria graus. Por isso, expressei-me em termos de verdadeiras e falsas certezas.

ser dissipada através da prova dessa existência e dessa veracidade<sup>76</sup>. Mas, a prova da existência de um Deus veraz, que permitirá o restabelecimento da confiança na correspondência entre nossa percepção das coisas – mais precisamente, entre nossas percepções de um certo tipo – e as coisas mesmas, não pode ser fornecida já na Segunda Meditação, uma vez que as razões das quais ela depende dependem elas próprias dos resultados dessa meditação, sendo, em obediência à ordem das razões, colocadas depois dela. Assim, a Segunda Meditação não pode ainda provar a distinção real, porque, nela, em virtude das razões para duvidar apresentadas na Primeira, estamos ainda restritos ao âmbito do pensamento – ou da percepção ou da concepção, o que tomo como sinônimos – e porque, como vimos na seção 3.1., a distinção real diz respeito às coisas mesmas. Por essa razão, a ressalva concernente à busca por uma verdadeira certeza posterga até a Sexta Meditação, quando a existência e a veracidade de Deus estarão já asseguradas, a conclusão do argumento da distinção real. Nas palavras de Descartes: “E é por isso que tudo o que eu escrevi acerca de Deus e da verdade na Terceira, Quarta e Quinta Meditações contribui para a conclusão de que há uma distinção real entre a alma e o corpo, que eu finalmente estabeleci na Sexta Meditação” (CSM II: 159).

As considerações acima, novamente em concordância com a seção 3.1, põem como sendo o papel de Deus na distinção real não o de agente capaz de separar as coisas distinguidas, mas o de agente que assegura a verdade de nossa concepção clara e distinta de que elas podem ser separadas. Se o que as meditações posteriores à Segunda acrescentam às razões para a distinção real que ela contém refere-se à existência de um Deus veraz cujo papel consiste em assegurar que as coisas mesmas estejam dispostas conforme as percepções claras e distintas que temos delas, a ressalva feita por Descartes, embora exima essa meditação de fornecer um conhecimento acerca da essência da alma ela mesma, não deixa de compeli-la a fornecer uma percepção da alma como sendo essencial e unicamente uma coisa que pensa. Se, por um lado, sem que a veracidade divina confira validade objetiva às nossas percepções acerca da natureza da alma, nada se pode afirmar acerca dessa natureza ela mesma, por outro lado, sem uma percepção da alma com exclusão do corpo, de nada adiantará, para a distinção real, que a veracidade divina confira validade às nossas

---

<sup>76</sup> Refiro-me à prova, no singular, porque não é preciso supor que a prova da existência de Deus e a prova da Sua veracidade constituam duas provas. E elas, de fato, não constituem duas provas, o que fica especialmente nítido na segunda prova da existência de Deus, na Terceira Meditação, e no argumento ontológico, na Quinta, independentemente de se a primeira constitui realmente ou prioritariamente uma segunda prova e de se o segundo constitui realmente ou prioritariamente um argumento ontológico.

percepções. Enfim, tudo o que a Sexta Meditação conclui acerca da alma a Segunda deve ser capaz de incluir em nossa percepção dela.

Importa para nós salientar essa separação bastante simples entre as conclusões a respeito da alma que se limitam à maneira como a percebemos e aquelas que se referem à maneira como ela é na medida em que essa separação expõe uma imprecisão inerente à questão abordada nesta seção, ou, ao menos, inerente a ela tal como foi posta acima. Com efeito, o tema do conhecimento da alma compreende ambas as conclusões, e não se pode considerar as últimas sem considerar as primeiras, pode-se, no entanto, considerar as primeiras sem as últimas; são sobretudo essas primeiras que constituem nosso tema. Tratar-se-á então de um exame que visa a determinar se o procedimento adotado na Segunda Meditação autoriza uma percepção da alma como sendo pensante, essencialmente pensante ou essencialmente unicamente pensante e, no último caso, como essencialmente não-extensa, aonde por ‘como essencialmente não-extensa’ entende-se não apenas ‘como algo de cuja essência a extensão não faz parte’, mas ‘como algo cuja essência é contrária à extensão’. Se, por um lado, é verdade que essa percepção, sendo clara e distinta, apresenta-se como uma percepção que corresponde à coisa mesma, o que parece borrar a diferenciação entre as duas ordens de conclusões; por outro lado, é verdade que, antes da confirmação da veracidade divina, mesmo a clareza e distinção podem, retrospectivamente, ser postas em dúvida, o que ratifica o fato de que aquilo que se aprende acerca da alma na Segunda Meditação limita-se à maneira como a percebemos.

Além disso, levando em conta as diferentes ordens de conclusões, podemos lidar com duas passagens aparentemente inconsistentes com a exigência, advinda da afirmação feita a Arnauld, de que a Segunda Meditação forneça uma percepção da alma como sendo essencialmente unicamente pensante. Duas passagens, portanto, com as quais qualquer um que esteja disposto a tomar seriamente aquela afirmação terá que se haver. Na verdade, atentando para o contexto mais amplo no qual essas passagens estão inseridas, veremos que elas estão lado a lado com outras que parecem confirmar uma percepção da alma como uma entidade a cuja essência nada mais pertence senão o pensamento. Trata-se, portanto, de um grupo de passagens problemático não apenas para aqueles que pretendem tomar seriamente a afirmação feita a Arnauld, mas para todos que pretendem lidar com as questões postas no início desta seção, independentemente das respostas que julguem ser-lhes apropriadas. Por essa razão, farei abaixo uma citação um pouco longa desse grupo de passagens, numerando-as de maneira a facilitar a

referência: “(1) verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. (2) Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. (3) Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa [...] (4) Mas, pode também ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas [...]”.

O texto citado intercala passagens nas quais Descartes parece estar fazendo afirmações acerca da essência do “eu” e, mais do que isso, acerca de toda essa essência (a saber, (1) e (3)) com passagens em que ele parece recuar (a saber, (2)) e mesmo advertir-nos de que o conhecimento até então disponível não o autoriza a fazer essas próprias afirmações (a saber, (4)). Por isso, como foi dito, embora esse texto não seja inteiramente inconsistente com nenhuma dentre as interpretações aventadas, ele tampouco é inteiramente consistente com alguma. E elas são três: a de que a Segunda Meditação não fornece uma percepção clara e distinta da essência da alma, a de que ela fornece uma percepção clara e distinta da essência da alma como consistindo em pensar e a de que ela fornece uma percepção clara e distinta de toda a essência da alma como consistindo em pensar. Começando pela última, confrontemos com o texto cada uma dessas interpretações e vejamos como podemos ajustá-los.

Ponderei anteriormente que, tendo nítida a diferenciação entre as diferentes ordens de conclusões, poderíamos lidar com duas passagens aparentemente inconsistentes com a interpretação de que, já na Segunda Meditação, a percepção de que toda a essência da alma consiste em pensar está justificada; (2) e (4) são as duas passagens que eu tinha em mente na ocasião. Com efeito, se, em (1), parte do que se está afirmando é a essencialidade do pensamento relativamente ao “eu”, como, em (2), pode-se hesitar a respeito do que ocorreria com a existência do “eu” na hipótese de que ele deixasse pensar? Além disso, se, em (3), o que se está reafirmando é a exclusividade do pensamento com relação à essência do “eu”, como, em (4), pode-se admitir a possibilidade da assimilação do “eu” a uma coisa outra que o pensamento? A referida diferenciação permite solucionar essas aparentes inconsistências através da atribuição de (1) e (3) à ordem do pensamento e de (2) e (4) à ordem das coisas mesmas; ou seja, as duas primeiras passagens mostrariam que de fato há uma percepção do pensamento como constituindo toda a



essência de alma, ao passo que as duas últimas advertiriam que, em virtude da dúvida metafísica, essa percepção, mesmo se ela é clara e distinta, ainda não tem sua verdade e, assim, sua correspondência às coisas mesmas, asseguradas. Uma objeção a essa solução e, portanto, à interpretação que ela pretende sustentar, surge, contudo, justamente de onde se esperava a confirmação dessa interpretação, a saber, de (3). Com efeito, se (2) e (4) advertem que não se trata, naquela meditação, de estabelecer a verdade da coisa mesma, por que (3) refere-se a algo necessariamente verdadeiro? A objeção não é de difícil solução, Descartes pode referir-se a algo necessariamente verdadeiro mesmo se as condições que asseguram a verdade ainda são desconhecidas porque diante de certas percepções não podemos fazer outra coisa que não julgá-las verdadeiras. O que ocorre nas passagens em discussão é que Descartes, ora está diante de uma percepção clara e distinta e, não podendo deixar de fazê-lo, julga estar diante de uma percepção verdadeira, ora a considera retrospectivamente, e desconhecendo ainda a regra da verdade, a coloca em dúvida.

Mas, se há como manter que (1) e (3), apesar de (2) e (4), definem a essência do “eu”, há como manter que elas, apesar delas mesmas, não a definem? Com efeito, (1) diz que “só ele [o pensamento] não pode ser separado de mim” e (3) diz ser necessariamente verdadeira a proposição “nada sou [...] exceto uma coisa que pensa”, isso não significa que o pensamento constitui a essência do “eu”? Em ambas as passagens, dois aspectos contribuem para gerar a impressão de que elas visam a estabelecer que o pensamento constitui a essência do “eu”: a inseparabilidade do pensamento em relação a ele e o fato de só o pensamento ser-lhe inseparável. Para a tese de que a Segunda Meditação não provê uma percepção do que é o “eu”, isto é, da sua natureza, sobretudo o primeiro aspecto constitui um problema. Em (3), essa inseparabilidade exprime-se pela caracterização da proposição que atribui o pensamento ao “eu” como uma proposição necessariamente verdadeira, uma maneira de interpretar essa caracterização é considerando-a não como uma admissão de que a referida proposição é absolutamente necessária, mas como afirmando uma necessidade relativa a algo posto anteriormente, isto é, como afirmando que ela se segue logicamente de algo já estabelecido. Esse algo seria justamente as considerações que demonstram a existência do “eu”, não sendo, portanto, surpreendente que um “eu” que se reconhece como existente a partir da indubitabilidade de diferentes atos de pensamento deva necessariamente ser uma coisa que pensa, o que não significa que ele seja uma coisa que pensa necessariamente. Afinal, nada assegura que aquilo a partir do qual a existência de

uma coisa é demonstrada seja uma característica essencial dessa coisa. A mesma interpretação pode ser estendida a (1), de maneira que a afirmação de que só o pensamento é inseparável do “eu” seria uma decorrência do fato de que o pensamento foi necessário e suficiente para mostrar a existência do “eu”, não tendo sido preciso um apelo a elementos corpóreos, apelo esse que não poderia mesmo ter sido feito. Em outras palavras, do fato de que, em circunstâncias especiais determinadas pela dúvida, foi preciso atribuir atos de pensamento a um “eu” para demonstrar que ele existe não se segue que o pensamento é necessário para essa existência. Nesse contexto, (2) e (4) exprimiriam, em lugar da advertência de que as conclusões relativas ao “eu” estão ainda restritas à ordem da percepção, a de que não se tenciona ali apreender a essência do “eu”, mas apenas fornecer uma descrição dele com base no fato de que sua existência foi demonstrada a partir da indubitabilidade de diferentes atos de pensamento.

Para a tese de que a Segunda Meditação provê uma percepção da essência do eu, mas, entretanto, uma percepção que se apresenta como percepção possivelmente parcial dessa essência, é o segundo aspecto, concernente à exclusividade do pensamento relativamente à inseparabilidade, que constitui um problema. No que se refere a esse aspecto, poder-se-ia argumentar que a afirmação de que somente uma propriedade é inseparável de algo não significa que alguma disjunção de outras propriedades não lhe seja essencial. Porém, ainda que se conceda o ponto, note-se que, do fato de alguma disjunção de propriedades ser essencial a algo, não se segue que algum dos disjuntos lhe seja essencial. Uma saída mais interessante para o problema consiste em compreender os termos que exprimem essa exclusividade como modificando a percepção ao invés de seu conteúdo, isto é, ao invés de perceber a si mesmo como uma coisa a cuja essência nada mais pertence a não ser o pensamento, o “eu” não estaria percebendo nada mais como pertencente à sua essência a não ser o pensamento. No primeiro caso, a percepção apresenta-se como uma percepção de toda a essência, no último, fica em aberto se ela inclui algo além do pensamento, não havendo um compromisso com uma apreensão total da essência.

Em uma compreensão de (2) e (4) consoante a essa interpretação, a hesitação quanto ao que ocorreria com a existência do “eu” na hipótese de que ele deixasse de pensar e a suspensão do juízo quanto à identidade entre ele e às coisas que ele supõe não existirem são atribuídas à observância, por parte de Descartes, de que o reconhecimento do pensamento como atributo essencial do “eu” é insuficiente para eliminar a possibilidade de que o “eu” possua, além do pensamento, um outro atributo essencial ou de que o atributo essencial do “eu” componha, com

outro atributo essencial, uma outra substância. Assim, aquela hesitação estaria justificada pela possibilidade de que o “eu” tivesse ainda um outro atributo essencial que responderia pela sua existência na ausência do pensamento. Assim também a suspensão do juízo acerca da relação do “eu” com o que ele supõe não existir estaria justificada pela possibilidade de que uma das coisas cuja inexistência está sendo suposta constituísse parte da essência do “eu”, não sendo, nesse sentido, diferente dele. Estritamente no que se refere a (2), uma dificuldade que essa compreensão parece envolver é a de que o reconhecimento do pensamento como atributo essencial do “eu” parece ser suficiente para assegurar que, na hipótese de que ele deixasse de pensar, ele deixaria de existir, e isso mesmo se a possibilidade de outros atributos essenciais ainda não está eliminada. Isto é, a despeito de quantos são os atributos essenciais de uma coisa, a ausência de qualquer um deles parece suficiente para acarretar a inexistência da coisa da qual ele é atributo essencial – do contrário, estar-se-ia dizendo que uma coisa pode existir sem algo que lhe é essencial, o que contraria a própria noção de essência. Sendo assim, a referida hesitação expressa pelo termo ‘talvez’ ainda careceria de uma explicação.

Poder-se-ia tentar construir uma resposta para essa dificuldade a partir da vinculação da tese de que o “eu” pensa sempre à tese da unicidade de seu atributo principal, e isso da seguinte maneira: o “eu” deve possuir sempre um certo ato, mas, se ele tem como único atributo essencial o pensamento, esse ato será sempre um ato de pensamento; donde, o “eu” deve pensar sempre, pois deixando de pensar, ele deixaria ao mesmo tempo de ser em ato, isto é, de existir. Mas, se o “eu” possui mais de um atributo essencial, o fato de que ele deve possuir sempre um certo ato não implica que este deva ser um ato de pensamento, podendo ainda ser um ato de um outro atributo essencial. Ou seja, a referida hesitação seria fruto do reconhecimento da possibilidade de que “eu” possua mais de um atributo essencial porque, sendo assim, o ato que assegura o seu ser atual, isto é, sua existência, poderia não ser um ato de pensamento, de maneira que, deixando de pensar, ele poderia não deixar de existir. Essa tentativa de solução, entretanto, parece, em última instância, compartilhar do problema da interpretação inicial, pois se, por um lado, o “eu” poderia, a princípio, ter o seu ser atual assegurado por um ato de outro atributo essencial diverso do pensamento, por outro lado, o que dizer do próprio atributo pensamento? Sem que ele, em alguma medida, seja em ato, não parece possível sua permanência na existência, o que nos leva a reconsiderar se o “eu” que, por hipótese, caracteriza-se por um outro atributo essencial além do

pensamento, poderia permanecer na existência caso deixasse de pensar. Admitir que sim parece uma vez mais admitir que uma coisa pode existir sem algo que lhe é essencial.

As considerações anteriores ilustram uma certa indeterminação do texto da Segunda Meditação com relação ao que ele estabelece acerca da natureza da alma e ao quanto ele contribui para o argumento em favor da distinção real apresentado quatro meditações depois. Essa indeterminação vai de encontro à expectativa gerada pela afirmação de que, a não ser pelo desconhecimento da existência de um Deus veraz, essa meditação, aliada à prova de que o corpo pode ser clara e distintamente concebido sem alma, seria suficiente para derivar o resultado de que alma e o corpo são realmente distintos. No que resta, farei um estudo, ainda que apenas prospectivo, de como a Segunda Meditação, apesar da referida indeterminação, pode fornecer os ingredientes necessários ao atendimento daquela expectativa.

Voltemos à questão de se, na meditação em discussão, Descartes estabelece algo acerca da essência do “eu”. À primeira vista, a simples possibilidade de que nada seja estabelecido acerca dessa essência parece indigna de consideração, uma vez que atentemos para o próprio título da Segunda Meditação “Da natureza da alma e de como ela é mais fácil de conhecer do que o corpo”, além de para as referências que Descartes faz à sua (i.e., do “eu”) natureza ou essência ao longo do texto. Como, porém, não se trata aqui apenas de determinar o que Descartes afirma ter estabelecido – o que, aliás, sabemos ser ainda mais do que isso –, mas de determinar o que o autoriza a afirmá-lo, convém esclarecer as razões que justificam a asserção de que a essência do “eu” consiste em pensar, e não apenas que pensar constitui uma de suas propriedades (essenciais ou não). De início, note-se que não se pode conhecer se uma coisa é, isto é, se ela existe, sem conhecer o que ela é, isto é, sua essência (CSM II: 78, 248), o que significa que, seja qual for a maneira segundo a qual a existência de uma coisa é demonstrada, ela contém, ao menos implicitamente, uma referência à essência da coisa. Em segundo lugar, note-se que nós não reconhecemos uma substância imediatamente, mas através de seus modos (CSM II: 124, 156), o que, aliado à tese anterior, dá a entender que o conhecimento da essência de uma substância deve ser obtido a partir dos seus modos, prescrição que Descartes confirma afirmando que “é por meio dos acidentes que a natureza da substância é revelada” (CSM II: 277). Os modos (não importa quais) revelam a essência da substância na qual inerem na medida em que a pressupõem, ou na medida em que pressupõem o atributo principal dessa substância, o que é o mesmo. Do ponto de vista conceitual, essa pressuposição consiste em que a noção dos modos envolve a noção da

essência ou do atributo principal da substância. Assim, por exemplo, Descartes mantém, na Sexta Meditação, que as faculdades de sentir e de imaginar pertencem a uma substância inteligente, pois “na noção que temos dessas faculdades, ou (para usar os termos da Escola) no seu conceito formal elas encerram alguma espécie de inteligência”, enquanto outras faculdades semelhantes a de mudar de lugar e colocar-se em diferentes posturas pertencem a uma substância corpórea ou extensa, “posto que, no conceito claro e distinto dessas faculdades, há de fato alguma sorte de extensão que se acha contida”. Em outras palavras, o conhecimento da existência de uma substância envolve o conhecimento de sua essência na medida em que se dá a partir do conhecimento de seus modos, cuja noção inclui a noção da essência da substância e por cuja análise chegamos à noção dessa essência. Ela, na medida em que é a mesma para os diferentes modos, unifica-os e permite atribuí-los a uma mesma substância.

Na Segunda Meditação, as teses explicitadas acima são aplicadas ao caso particular da alma. A estreita relação do conhecimento da existência de uma coisa com o conhecimento de sua essência, que é expressa na primeira tese, explica que Descartes os tenha tematizado tão proximamente no que se refere ao “eu”, tendo usado como modelo para a aquisição da regra geral de verdade não apenas a certeza relativa ao enunciado “Eu sou” mas a relativa ao enunciado “Eu sou uma coisa pensante”. A prioridade epistêmica, embora não lógica nem ontológica, dos modos, que é expressa na segunda tese, explica que Descartes tenha alcançado a indubitabilidade acerca da existência de um certo “eu” a partir da experiência indubitável de diferentes modos ou atos. E, enfim, a imprescindibilidade dos modos ou atos de uma substância para a determinação de sua essência, que é expressa na terceira tese, explica que Descartes, ao perguntar-se acerca da natureza do “eu”, não tenha abstraído os modos ou atos desse “eu”, mas, ao contrário, tenha justamente atentado para as propriedades que estivera acostumado a atribuir-lhe. Dentre essas propriedades, nem todas poderão ser tomadas como base para a descoberta da essência do “eu”, na medida em que, em virtude da dúvida metafísica, nem todas compartilham da mesma certeza. As propriedades a partir das quais o “eu” poderá descobrir a sua essência são aquelas a partir de cuja experiência indubitável ele pôde reconhecer-se como existente. Em se tratando dessas propriedades, ao contrário do que ocorre com as outras, não se deve abstrai-las, mas abstrair a partir delas a fim de encontrar e isolar alguma noção que elas pressuponham em comum e que, por isso mesmo, é ou contém a noção da sua essência. Em seguida, pensando conjuntamente a noção comumente pressuposta pelas propriedades que permitiram asserir o enunciado “Eu sou”, a

saber, a de pensamento, e as noções dessas mesmas propriedades, reconhecemos as últimas como noções de modos e, por ser uma mesma a noção pressuposta pelas diferentes propriedades, reconhecemo-las como modos de uma mesma substância, a qual chamamos ‘coisa pensante’ ou ‘alma’ (CSM II: 124). Se, por um lado, a experiência indubitável de qualquer ato é suficiente para inferir a existência do sujeito desse ato, por outro lado, todos os atos indubitáveis experimentados pressupõem o pensamento, que não é, assim, apenas suficiente, mas necessário para o conhecimento dessa existência; por isso, o “eu” poderá afirmar que só o pensamento não pode ser separado de si.

Mas, o pensamento não pressuporia também alguma outra noção, em especial, a noção de extensão, sendo assim, um modo da coisa extensa? Em outras palavras, como estar certo de que o pensamento pode ser concebido com exclusão da extensão? Diferentes procedimentos servem a esse mesmo fim. Por exemplo, pode-se proceder no sentido de demonstrar a indivisibilidade do pensamento e a divisibilidade da extensão, uma vez demonstrado que pensamento e extensão são contrários ficaria também demonstrado que o pensamento exclui a extensão. Pode-se também proceder no sentido de demonstrar que a noção de pensamento é, assim como a de extensão, uma noção primitiva, não pressupondo, por isso, nenhuma outra e, em particular, a de extensão, que pode assim ser excluída da primeira. Contudo, o procedimento efetivamente empregado por Descartes parece remeter a uma passagem anteriormente analisada na seção 2.1., de acordo com a qual, para reconhecer que uma idéia foi tornada incompleta em virtude de uma abstração, deve-se investigar se ela foi derivada de uma outra “com a qual ela está unida de tal modo que, embora alguém possa pensar em uma sem prestar atenção à outra, é impossível negar uma da outra quando elas são pensadas conjuntamente” (CSM-K: 202). Essa passagem sugere que, se o pensamento pressupusesse a extensão, isso seria reconhecido no momento em que o “eu” detém-se em verificar se ele é, além de uma coisa que pensa, algo mais. Entretanto, mesmo retomando nesse momento a consideração das coisas que, não estando certo de que são algo, ele supõe não serem nada, ao invés reconhecer a conexão entre a noção que possui de si mesmo como uma coisa pensante e as noções dessas coisas, ele verifica que ele mesmo não deixa de estar certo de ser algo enquanto supõe que as coisas representadas por essas noções nada sejam. A noção que ele possui de si mesmo como uma coisa pensante, não pressupõe, portanto, as noções dessas coisas, podendo ser concebida com exclusão dessas noções. Em resumo, o pensamento é, por um

lado, pressuposto pelas outras propriedades do “eu” e, por outro, não pressupõe a extensão, ele é, portanto, um atributo essencial.

Passemos à questão de se o pensamento constitui toda a essência do “eu” ou um atributo essencial que compõe juntamente com o atributo essencial extensão uma única substância, considerando-a a partir da questão mais geral acerca da possibilidade da coexistência de mais de um atributo essencial em uma mesma substância. Notoriamente, tal possibilidade é eliminada pela tese de que cada substância tem um único atributo essencial, enunciada no artigo 53 da parte I dos Princípios, restando, portanto, conjecturar quais as justificativas de Descartes para adotar essa tese. Uma dessas justificativas faz apelo à tese da identidade da substância com seu atributo essencial, cuja consequência imediata é que, dados dois atributos essenciais, dadas estão duas substâncias. Uma outra justificativa pode ser construída a partir da tese de que o atributo essencial exerce a função de conferir unidade à substância, cuja consequência imediata é que, dados dois atributos essenciais, dadas estão duas unidades substanciais. A uma substância com múltiplos atributos essenciais, faltaria, pois, a unidade própria às substâncias. Mas, dois atributos essenciais diferentes não poderiam ser unificados por um terceiro? Segundo uma das maneiras de compreender a noção de atributo essencial, ele, na medida em não pressupõe nenhum outro, possui a capacidade de existir por si, podendo essa capacidade estar ou não atualizada. Isto é, mesmo podendo existir por si, um atributo essencial poderia eventualmente existir em um outro, ficando aberta a possibilidade de que dois desses atributos existissem em um terceiro. Assim, uma substância poderia ter múltiplos atributos essenciais desde que eles estivessem ligados a um único e mesmo atributo essencial, e nem por isso esses múltiplos atributos deixariam de constituir atributos essenciais, na medida em que o que os constituiria como tais seria simplesmente a capacidade que eles têm de existir sem esse único e mesmo ao qual estão contingentemente vinculados. Eles, sem perder o status de atributo essencial, existiriam como modos de um outro. O problema aqui é que a relação de pressuposição pela qual dizemos que uma coisa existe em outra, é, ao que parece, uma relação necessária. Assim, um atributo essencial que existisse como modo de um outro deveria pressupô-lo necessariamente, o que é contrário à própria noção de atributo essencial. Uma substância com múltiplos atributos essenciais implica contradição, portanto, na medida em que implica que algo seja ao mesmo tempo um atributo essencial, e assim, um atributo que pode existir sem existir em outro, e um atributo que pode ser, com outro, atribuído a um terceiro, e, assim, um atributo que necessariamente existe em outro.

Levando em conta as considerações acima, nossa terceira questão, a de se o “eu”, sendo essencialmente apenas pensante, pode ser contingentemente corpóreo, pode ser facilmente respondida. Posto que todas as propriedades relativas ao corpo pressupõem a extensão, para que um “eu” cujo único atributo essencial é o pensamento fosse em alguma medida corpóreo o pensamento deveria pressupor a extensão ou a última deveria pressupô-lo. Porém, como foi dito, atributos essenciais não pressupõem, nem ocasionalmente, outros atributos. Conseqüentemente, uma substância pensante, mais do que uma substância que não possui ou que prescinde de propriedades corpóreas, é uma substância que não as pode possuir.

Por fim, eu não poderia encerrar esta seção sem considerar uma passagem que parece opor-se frontalmente à idéia de que, já na Segunda Meditação, a alma é pensada com exclusão do corpo. E isso não apenas porque essa passagem parece contrariar a interpretação proposta, mas, sobretudo, porque ela parece contrariar o próprio texto cartesiano. Com efeito, vimos há pouco que, nas Quartas Respostas, Descartes afirma que, a não ser pelo fato de nela ainda desconhecermos a existência de um Deus veraz, a Segunda Meditação é suficiente para provar uma das premissas da distinção real, a de que a alma pode existir sem o corpo; vimos também, na seção 3., que, em uma carta a Mesland (2 de maio de 1644), Descartes afirma que do fato de a idéia da alma não a representar como sendo dependente do corpo, apenas pode ser construído um argumento negativo e inválido em favor da tese de que a alma pode existir sem o corpo, visto tratar-se, nesse caso, apenas de uma abstração; porém, no Apêndice às Quintas Respostas, ao responder a uma objeção colocada por Gassendi, Descartes afirma que na Segunda Meditação, ou melhor, em um certa passagem dessa meditação, ele não pretendia uma exclusão, mas uma abstração das coisas relativas ao corpo. Eis a passagem do Apêndice: “Eu disse em um lugar que enquanto a alma está em dúvida acerca da existência de todas as coisas materiais, ela conhece a si mesma praecise tantum – ‘apenas em sentido estrito’ – como uma substância imaterial [...] pelas palavras ‘apenas em sentido estrito’ eu não quis de maneira alguma dizer uma inteira exclusão ou negação, mas apenas uma abstração das coisas materiais”<sup>77</sup> (CSM II: 276).

---

<sup>77</sup> J. Guinsburg e Bento Prado Júnior traduzem a passagem aludida do seguinte modo: “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa”. Essa tradução não deixa surgir uma significativa ambigüidade relativa à aplicação do termo ‘apenas’ (que na referida tradução é substituído por ‘senão’) contida no texto original. Trata-se de saber se esse termo aplica-se a ‘em sentido estrito’ ou a ‘uma coisa que pensa’, ou, mais precisamente, trata-se de saber se o enunciado mais adequado às pretensões de Descartes é ‘sou, pois, em sentido estrito apenas, uma coisa que pensa’ ou ‘sou, pois, em sentido estrito, apenas uma coisa que pensa’.



Os problemas gerados por essa passagem são dirimidos por uma interpretação proposta por Murdoch. Nessa interpretação, é assinalado o fato de que Descartes não nega ter pretendido uma exclusão ou negação, mas uma inteira exclusão ou negação, o que é compreendido como significando que não se está ainda, nesse estágio, em condições de derivar da exclusão suas implicações ontológicas. Ou seja, uma inteira exclusão consistiria em uma operação realizada entre idéias pela qual são dadas a conhecer as relações entre as coisas que elas representam, todavia, face ao desconhecimento da existência de um Deus veraz nesse ponto da ordem das razões, as relações entre as idéias e as coisas não são ainda conhecidas, de maneira que, até aonde se sabe, o que se exclui da essência da alma no intelecto pode, na realidade, pertencê-la. Nessas condições, não há como diferenciar as implicações ontológicas da abstração e da exclusão, sendo isso o que Descartes estaria enfatizando ao afirmar que não pretendia então uma inteira exclusão ou negação, mas apenas uma abstração das coisas materiais.<sup>78</sup>

No Prefácio ao Leitor que antecede a versão latina das *Meditações*, Descartes responde a uma objeção ao Discurso semelhante àquela feita por Gassendi às *Meditações*. Segundo essa objeção, não se segue do fato de que a alma humana não se percebe como sendo algo além de uma coisa pensante, que sua natureza consista apenas em ela ser uma coisa pensante, se por ‘apenas’ compreende-se uma exclusão das demais coisas. A resposta de Descartes corrobora a interpretação de Murdoch: “minha resposta a essa objeção é que nessas passagens não estava em minha intenção fazer essas exclusões de maneira a corresponder à verdade atual das coisas (com a qual eu não estou lidando nesse estágio), mas meramente de maneira a corresponder à minha própria percepção” (CSM II: 7). Porém, na seqüência do texto, Descartes descreve de forma curiosa o que será feito nas *Meditações*: “Eu mostrarei abaixo como se segue do fato de que eu não estou consciente de nada mais pertencer à minha essência que nada mais de fato pertence a ela”. O que é curioso aqui é que a premissa a partir da qual Descartes infere que nada mais, além do pensamento, pertence à essência da alma parece exprimir tão somente uma abstração, ao invés de uma exclusão, como seria de se esperar. Todavia, essa não é a única maneira de compreendê-la. Talvez, o que Descartes tenha em mente é que a referida premissa é suficiente para a conclusão desejada desde que o pensamento tenha sido concebido conjuntamente à extensão, ao invés de simplesmente com abstração da extensão. Pois, o fato de que, mesmo concebendo

---

<sup>78</sup> Murdoch, 1993, p.51-53.

simultaneamente duas coisas, não percebemos uma conexão de uma com a outra significa que uma pode ser excluída da outra<sup>79</sup>.

Uma outra e última interpretação para a passagem do Apêndice consiste em que, até o momento da Segunda Meditação em que ocorre o enunciado “sou, pois, precisamente, apenas uma coisa que pensa” (ver nota 77), de fato dera-se simplesmente uma abstração das coisas materiais. Embora essas coisas tenham sido evocadas anteriormente à referida enunciação, elas o foram apenas para salientar que, em virtude da dúvida à qual estão submetidas, elas não servem à obtenção de um conhecimento certo acerca da essência da alma, pois um conhecimento certo não pode ser obtido a partir do que é dubitável. Uma vez feito isso, elas foram simplesmente desconsideradas. O que não significa, no entanto, que as coisas materiais não tenham sido excluídas da alma em algum outro lugar da Segunda Meditação, a saber, quando, logo após reconhecer a si mesmo como uma coisa pensante, o “eu” investiga se ele não seria ainda algo mais. É, com efeito, apenas depois disso que ele nega ser uma coisa material e afirma que a noção de si mesmo como uma coisa pensante não depende da noção das coisas materiais, ou seja, percebe a si mesmo com exclusão do corpo.

---

<sup>79</sup> Rozemond, 1998, p.18.

## Referências

### I – Edições citadas ou consultadas da obra de Descartes

*Descartes*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

*Descartes' Conversation with Burman*. Tradução e comentários de John Cottingham. Oxford: Clarendon, 1976.

*Descartes/Spinoza*. Tradução de Elizabeth S. Haldane e G. R. T. Ross. Coleção Great Books of the Western World, Chicago: Britannica, 1952.

*Oeuvres de Descartes*. Organização de Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1984-91. vol. I-XI.

*Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antonio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

*The Philosophical Writings of Descartes*. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-85. vol. I e II.

*The Philosophical Writings of Descartes*. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. vol. III.

### II – Obras citadas ou consultadas a respeito (ou relevantes para a compreensão) de Descartes

ANTOINE, Arnauld; PIERRE, Nicole. *Logic or the Art of Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Tradução de Antonio Sérgio. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BEYSSADE, Jean-Marie. On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?. In: VOSS, Stephen (ed.). *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. p.85-94.

BEYSSADE, Jean-Marie. A Teoria Cartesiana da Substância. Equivocidade ou Analogia?. *Analytica*, vol. 2, nº 2, p.11-36, 1997.

GEWIRTH, Alan. Clearness and Distinctness in Descartes. In: DONEY, Willis (ed.). *Descartes, A Collection of Critical Essays*. London, Melbourne: Macmillan, 1968. p.250-277.

GLEIZER, Marcos André. Considerações acerca da Doutrina Cartesiana da Livre Criação das Verdades Eternas. In: MARQUES, Edgar da R. et al. (org.). *Verdade, Conhecimento e Ação*. São Paulo: Loyola, 1999. p.183-198.

HOFFMAN, Paul. Descartes's Theory of Distinction. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 64, nº 1, p.57-78, 2002.

LA CROIX, Richard R.. Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible. In: MOYAL, Georges J. D. (ed.). *René Descartes, Critical Assessments*. London, New York: Routledge, 1991. p.36-53.

LANDIM FILHO, Raul F.. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LEVY, Lia. "Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?" O Tempo, o Eu e os Outros Eus. *Analytica*, vol. 2, nº 2, p.161-185, 1997.

MARKIE, Peter. Descartes's Concepts of Substance. In: COTTINGHAM, John (ed.). *Reason, Will and Sensation, Studies in Descartes's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. p.63-87.

MURDOCH, Dugald. Exclusion and Abstraction in Descartes' Metaphysics. *The Philosophical Quarterly*, vol. 43, nº 170, p.38-57, 1993.

NOLAN, Lawrence. Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes. *Topoi*, vol. 16, p.129-140, 1997.

- OTT, Walter R.. The Cartesian Context of Berkeley's Attack on Abstraction. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 85, p.407-424, 2004.
- ROCHA, Ethel Menezes. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *Analytica*, vol. 10, nº 2, p.89-105, 2006.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo. Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, nº 1, p.69-90, 2008.
- ROZEMOND, Marleen. *Descartes's Dualism*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- SCHMALTZ, Tad M.. Descartes on the Extensions of Space and Time. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DESCARTES E ESPINOSA, 2009, Rio de Janeiro. (não publicado)
- SKIRRY, Justin. *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, New York: Continuum, 2005.
- SLOWIK, Edward. Descartes and Individual Corporeal Substance. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 9, nº 1, p.1-15, 2001.
- STUART, Matthew. Descartes' Extended Substances. In: GENNARO, Rocco J.; HUENEMANN, Charles (ed.). *New Essays on the Rationalists*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. p.82-104.
- SUÁREZ, Francisco. *On The Various Kinds of Distinction*. Tradução, introdução e notas de Cyril Vollert. Milwaukee: Marquette University Press, 2007.
- WILLIAMS, Bernard. *Descartes, The Project of Pure Enquiry*. London: Pelican Books, 1978.
- WILSON, Margaret Dauber. *Descartes*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- WINKLER, Kenneth P.. *Berkeley, An Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1989.