

# ***AINDA O COGITO II: A RECUSA DA DEFINIÇÃO DE HOMEM COMO ANIMAL RACIONAL NA SEGUNDA MEDITAÇÃO\****

Segunda Parte

*Lia Levy*

UFRGS/CNPq

*“...la raison, ou le sens, d’autant qu’elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes...(Discours de la Méthode, I, ATVI, 2)*

## **ANÁLISE DA RECUSA DA DEFINIÇÃO DO HOMEM COMO ANIMAL RACIONAL**

### ***A Segunda Meditação***

Essa me parece ser, portanto, a razão pela qual esses dois movimentos – o do argumento em favor da certeza da minha existência e o do esclarecimento do conhecimento da minha natureza contido nessa primeira certeza – são, intercalados por uma etapa preliminar, onde este debate vem à tona. Proponho, pois, examinar com bastante atenção o que é afirmado na recusa da definição do homem como animal racional na Segunda Meditação.

---

\* Este trabalho foi desenvolvido com o apoio do CNPq. As referências às obras de Descartes remetem à edição crítica de Adam e Tannery, designada por (AT), seguida do volume em algarismos romanos e das páginas em algarismos arábicos. O texto citado, quando disponível, foi o da primeira edição da Coleção “Os Pensadores” e o da tradução do texto latino da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, de responsabilidade do Seminário Filosofia da Linguagem. As traduções de passagens que não constam dessas edições são de minha responsabilidade.

Tomada apenas em si mesma, o objetivo dessa passagem é, em certo sentido, evidente e, em outro, obscuro:

Sem dificuldade, pensei que era um homem. Mas que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas, e eu não quereria abusar do pouco tempo e lazer que me resta, empregando-me a deslindar semelhantes sutilezas.<sup>1</sup>

Claramente, trata-se de recusar uma certa resposta (sou um animal racional) à pergunta o que sou, eu que sei que sou? Menos clara, porém, é a razão alegada para tal recusa. Naturalmente, poder-se-ia minimizar o interesse desse texto e considerá-lo mais uma expressão, entre tantas, da má vontade de Descartes com os ensinamentos da Escola: a razão de sua recusa repousaria exclusivamente em seu preconceito: “eu não quereria abusar do pouco tempo e lazer que me resta, empregando-me a deslindar semelhantes sutilezas”...

Todavia, se levamos a sério essa passagem, permanece o problema das razões que Descartes estaria aí apresentando, mesmo que implicitamente. Em uma passagem extremamente rápida e elíptica, Descartes afirma o caráter inadequado da resposta e praticamente apenas enuncia, sem justificar, o que há de errado com ela: ela implica a uma infinidade de outras ques-

---

**1** Como há uma diferença relevante entre a versão original latina e a tradução francesa, reproduzo aqui o texto citado: “*Hominem scilicet. Sed quid est homo? Dicamne animal rationale? Non, quia postea quaerendum foret quidnam animal sit, & quid rationale, atque ita ex unâ quaestione in plures difficilioresque delaberer; nec jam mihi tantum otii est, ut illo velim inter istiusmodi subtilitates abuti*” (ATVII, 25); “Sans difficulté, j’ai pensé que j’étais un homme. Mais qu’est-ce qu’un homme? Dirai-je que c’est un animal raisonnable? Non certes: car il faudrait par après rechercher ce que c’est qu’animal, et ce que c’est que raisonnable, et ainsi d’une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d’autres plus difficiles et embarrassées, et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l’employant à démêler de semblables subtilités”. (AT IX-1, 20) Note-se aqui a importante diferença entre os textos latim e francês: no primeiro, Descartes se refere a muitas (“*plures*”) questões, ao passo que na tradução francesa, posterior, o texto refere-se a uma infinidade (“*une infinité*”) de questões. Essa diferença é fundamental para minha interpretação, visto que somente a versão francesa dá suporte à tese de que Descartes estaria afirmando, como pretendo defender, o caráter intrinsecamente ininteligível da resposta apresentada. Por essa razão, irei examinar, mais adiante, uma passagem equivalente do texto inacabado *A Busca da Verdade*.

tões e, nesse sentido, é “incompreensível”<sup>2</sup>. Certamente, esse é um elemento importante para a compreensão do argumento que será apresentado mais adiante no texto, mas seria ainda melhor que pudéssemos compreender que razão Descartes poderia ter para despachar de modo tão expeditivo o que parece ser, à primeira e à segunda vista, uma resposta, talvez materialmente errada, mas perfeitamente adequada do ponto de vista formal ou estrutural.

A seqüência do texto, por sua vez, não nos auxilia a compreender retrospectivamente o argumento cartesiano. Em uma passagem que parece ser um sólido suporte para a interpretação segundo a qual o método cartesiano envolve ineliminavelmente aspectos psicológicos e empíricos, Descartes nos apresenta o que seria a sua versão da “introspecção” como método investigativo:

Mas antes deter-me-ei em considerar aqui os pensamentos que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por minha natureza [*quid sponte & naturâ duce cogitationi meae antehac occurrebat*], quando me aplicava à consideração de meu ser. (AT IX-1, 20; AT VII, 25-26)

Descartes propõe um procedimento de investigação para responder à questão levantada que é, em certo sentido, surpreendente no quadro de sua filosofia: ele sugere que façamos uma espécie de listagem, *não necessariamente exaustiva*, do que vem naturalmente à nossa mente quando pensamos sobre nós mesmos. Embora este procedimento corresponda à tese cartesiana de que dispomos, todos, naturalmente, de uma capacidade racional que opera com idéias inatas, não parece evidente por que ele seria capaz – em si mesmo – de fornecer uma resposta mais adequada à questão da natureza do sujeito do que aquela segundo a qual eu sou um animal racional. Além disso, o apelo ao inatismo nessa passagem tornaria circular o argumento cartesiano; com efeito, este depende da determinação certa da natureza humana, a qual está precisamente em questão.

Uma resposta possível consiste em apelar para uma oposição bastante genérica entre representações mediatas e imediatas, baseada apenas na distinção entre o que é imediatamente

2 O caráter incompreensível da resposta é, como observado na nota anterior, diferentemente afirmado nas versões latinas e francesas e, poderia, com base nessa flutuação, ser nuançado. Assumo, porém, a interpretação mais forte com base no texto similar da *A Busca da Verdade* que será analisado mais adiante.

dado porque é primeiramente dado no tempo e o que é obtido mediante operações quaisquer sobre o que é anteriormente dado. Nesse sentido, deveríamos recusar a resposta “animal racional” porque ela se compõe de noções derivadas, enquanto o procedimento correto consistiria em compor uma resposta com noções primeiras. Embora essa pareça ser, de fato, a oposição à qual Descartes parece estar remetendo, uma formulação de tal modo genérica não me parece ser suficiente para compreender exatamente o ponto de Descartes nessa etapa preliminar de sua resposta. Não apenas o caráter meramente cronológico, sugerido pela versão psicológica e empírica do procedimento, não é suficiente para assegurar a correção formal da resposta, mas, sobretudo, não é suficiente para opor-se claramente ao procedimento que está na base da obtenção da resposta “animal racional”: a diferença entre esta, recusada por Descartes, e a que ele irá propor em seguida não reside propriamente [a] no fato de que a primeira não parte do que é imediatamente obtido, elevando-se a algo comum e abrangente (para não dizer universal), [b] nem tampouco no fato de que o caráter imediato do que é dado tem contornos cronológicos, empíricos e psicológicos. A diferença reside antes no caráter eminentemente sensível dos dados de que parte a resposta rejeitada, em oposição ao que será efetivamente a resposta cartesiana, que parte do que é intelectualmente dado.

Note-se, todavia, que, nessa passagem da Segunda Meditação, o caráter intelectual do ponto de partida está sendo caracterizado por uma espécie de espontaneidade “psicológica”: “o que me vem espontânea e naturalmente à mente”. A crítica contida nessa passagem rápida e elíptica seria, então, que a resposta “animal racional” é inaceitável porque tem uma origem equivocada. Contudo, não é claro por que essa origem equivocada não implicaria apenas que esta resposta é dubitável. Por que a origem sensível desta resposta acarretaria a necessidade de se responder a muitas (ou infinitas) perguntas, como diz o texto?

Por fim, vale a pena ressaltar que a lista de predicados proposta como ponto de partida para a elaboração da resposta cartesiana (AT VII, 26-27; AT IX-1, 20) não é de modo algum incompatível com a resposta de que natureza do homem consiste em ser um animal racional. Ela foi, por exemplo, considerada por Sarah Byers<sup>3</sup> como uma evidência suficiente de que

---

3 Cf. Sarah Byers (2006). O mesmo já havia sido notado por outros comentadores, em particular John Carriero em sua tese, publicada em 1990: “Although Descartes is content simply to dismiss the technical Aristotelian definition of man as a rational animal, nevertheless something very close to the Aristotelian doctrine

Descartes estava familiarizado com o tratamento que a concepção aristotélica de vida recebeu na escolástica do século XVI, em particular nos textos dos *Conimbricenses* e de Pedro Toledo. Essa semelhança nas listas de predicados, juntamente com a afirmação de que compreensão da “antiga” resposta envolve muitas (infinitas) perguntas sugerem que o ponto de Descartes não é propriamente material, mas *formal*; e proponho: formal especificamente quanto ao princípio de associação e organização destes predicados sob um predicado comum. Minha sugestão é, pois, que vejamos, por trás de sua recusa, uma tomada de posição mais geral – que cabe explicitar – acerca do modo como Descartes pensa que a pergunta ‘o que é algo’ deve ser respondida.

Minha hipótese é que esta discussão sobre a definição do homem como animal racional introduz um dos elementos centrais do argumento posterior em defesa da distinção real entre alma e corpo e, assim, do famoso dualismo cartesiano. Ela contém um ponto fundamental que, estando relacionado ao *critério de organização de predicados sob um predicado comum*, está também relacionado, mesmo que indireta e implicitamente, à redefinição da compreensão das relações entre substância e atributo, da noção de essência e das condições de sua inteligibilidade para nós<sup>4</sup>. Esta “nova concepção”, bem como o novo modo de organização de predicados

---

of the soul takes shape in the immediately subsequent ‘thoughts which of themselves spring up in my mind’” (p. 168). A chave interpretativa proposta por Carriero converge com aquela proposta neste artigo, buscando nos argumentos da Primeira Meditação razões para que o leitor abandone a metafísica escolástica mediante o abandono de sua teoria do conhecimento, mais particularmente da teoria da abstração. Mais ainda, concordamos que a teoria escolástica da abstração é o ponto especialmente visado por Descartes em seu ataque ao hilemorfismo. Discordamos, todavia, quanto aos argumentos que cumprem esta função. Para Carriero, os argumentos da Primeira Meditação são suficientes; aqui tento mostrar que sem o argumento do parágrafo 4 da Segunda Meditação as razões de duvidar seriam ineficazes para alcançar esse objetivo.

**4** Esta parece ser, também a posição de Jean Laporte: “Quelque idée qui nous vient d’une chose, elle doit être dérivée d’un de ces trois types; c’est en ce sens que « les notions primitives... sont comme des originaux sur le patron desquelles nous formons toutes nos autres connaissances »; ou bien encore comme les « genres » suprêmes sous lesquels se rangent toutes nos pensées. Mais qu’on ne se méprenne pas à ce mot de « genre ». Les notions primitives ne sont pas des idées générales selon l’acceptation usuelle du terme. Par idées générales ou universaux les « dialecticiens » ont coutume d’entendre des conceptions n’ayant d’existence que dans et par notre pensée, puisque c’est notre pensée que les abstraits des choses dont elles ne sont pas réellement distinctes. Or les notions primitives – la manière dont on y parvient en témoigne assez – ne sont rien moins que des abstraits: elles sont ce qui demeure d’un objet pensée quand on en a abstrait tout ce qu’on pouvait abstraire. [aqui ele dá exemplos e cita *Principes*, I, 53 e 62] Ce quelque chose est parfaitement simple – *maximè*

sob um predicado primeiro teria sido expressa por Descartes, alguns anos mais tarde, em uma carta a Arnauld: “Por pensamento, pois, não entendo algo universal, que compreenda todas as maneiras de pensar, mas uma natureza particular, que recebe em si todos estes modos, assim como a extensão é também uma natureza que recebe em si todos os tipos de figuras”<sup>5</sup>.

### A BUSCA DA VERDADE

A recusa da definição do homem como animal racional como resposta adequada à questão “o que sou eu, eu que sei que sou?” ocorre também na *Busca da Verdade*, obra inacabada e que permaneceu inédita durante a vida de Descartes. Neste texto, Descartes é bem mais explícito em suas críticas, inclusive porque o diálogo é travado entre três personagens que representam cada uma das posições em questão na discussão que estamos examinando: a posição cartesiana, a posição escolástica e a posição de um homem inteligente, mas iletrado. O diálogo reproduz o percurso meditativo agora cindido entre as personagens, interrompendo-se, porém, logo após a discussão acerca do sentido e do valor da primeira certeza. Aí encontramos também a mesma recusa da resposta “animal racional”, baseada nas mesmas razões, embora o caráter inaceitável da resposta por sua ininteligibilidade seja afirmado de modo mais enfático. Na seqüência do texto, torna-se manifesto que o que está em questão é a teoria da definição

---

*simplex* – puisqu’il est le résidu d’une décomposition poussé aussi loin que possible; tout autrement simples que les « natures simples ordinaires ». Les « natures simples ordinaires », telles que la figure ou le mouvement, se laissent, nous l’avons vu, diviser – et c’est par là qu’elles sont susceptibles de « conjonction » mutuelle – mais seulement par abstraction, c’est-à-dire qu’elles se divisent en notions dont chacune, détachée du tout dont elle fait partie, est connue moins distinctement que ce tout lui même. Les « notions primitives », elles, n’offrent plus aucune prise à l’abstraction. Aussi n’en offrent-elles pas non plus à la liaison. Elles sont « réellement distinctes », radicalement « indépendantes », connues chacune d’une façon particulière et non par la comparaison de l’une à l’autre. Comme telles, elles représentent des concrets, des « natures singulières » et non point des classes ou collections” (1945, p. 184, grifos meus).

5 Carta a Arnauld, 29 de julho de 1648 (ATV, 221). Quanto ao sentido propriamente cartesiano do termo ‘universal’, ver *Princípios*, parte I, arts. 58 e 59.

por gênero e diferença específica e a teoria do conceito como universal abstrato na qual se funda<sup>6</sup>. A passagem que nos interessa é a seguinte:

Eudoxo [personagem que, no diálogo, representa Descartes]: (...) se eu perguntasse, por exemplo, ao próprio Epistemon [personagem que, no diálogo, representa o escolástico] o que é um homem e se ele me respondesse, como nas escolas, que um homem é um animal racional e se, além disso, para explicar esses dois termos que não são menos obscuros que o primeiro, ele nos conduzisse por todos os graus que chamam metafísicos, certamente *nós seríamos arrastados para um labirinto do qual não jamais poderíamos sair*. Pois dessa questão nasceriam duas outras: a primeira, o que é um animal?; a segunda, o que é racional? Ademais, se para explicar o que é animal, ele nos respondesse que é um ser vivo e sensitivo, que um ser vivo é um corpo animado e que um corpo é uma substância corpórea, verás imediatamente que as questões iriam se multiplicar como os ramos de uma árvore genealógica e é assaz evidente que todas essas belas questões acabariam em pura batologia, que não esclareceria nada e nos deixaria em nossa ignorância inicial. (AT X, 515-516 – grifo meu)

Que Descartes se refere aqui à compreensão medieval da teoria aristotélica da definição tal como ela se consolidou ao longo dos séculos a partir da tradução latina, feita por Boécio, do *Isagoge* de Porfírio, torna-se evidente pela reação imediata de Epistemon:

É com grande pesar que o vejo desprezar essa tão poderosa árvore de Porfírio que foi sempre objeto de admiração de todos os sábios. (...) Com efeito, não foi possível até o momento encontrar método melhor para nos ensinar o que somos que não seja dispor, sucessivamente, diante de nossos olhos todos os graus que constituem conjuntamente o nosso ser, de modo que subindo e descendo por todos esses graus, nós pudéssemos apreender o que temos em comum com os outros seres e em que deles nos diferenciamos. E esse é o mais alto nível que a inteligência humana pode alcançar. (AT X, 516)

---

6 Para uma interpretação distinta desta discussão, cf. Sarkar (2003, pp. 240-248), que considera que se trata de uma divergência puramente metafísica e não lógico-metodológica, e Flage e Bonnen (1999, pp. 147-155), que propõem que a crítica de Descartes visa apenas o caráter arbitrário do critério que permite a formação das definições no quadro das árvores de Porfírio, sendo, pois, de ordem metodológica. Nenhum dos autores vê nesse debate alguma incompatibilidade formal entre as partes.

O alvo da crítica cartesiano está, pois, explicitado. Trata-se do recurso à “árvore de Porfírio” para obter o conhecimento da natureza das coisas e expressá-lo através de uma definição, ou seja, uma frase que significa a essência de uma coisa<sup>7</sup> a qual deve ser constituída por diferentes “graus metafísicos”. Essa seria a melhor forma de conhecer as coisas, e mesmo a única possível para nós. Descartes manifestamente discorda: isso não esclarece nada e nos deixa em nossa “ignorância original”. De que se trata, pois, e quais são esses graus metafísicos em questão?

O labirinto de questões do qual não poderemos jamais sair, ao qual alude o texto acima citado da *Busca da Verdade*, e a infinidade de questões difíceis e embaraçosas com as quais Descartes não gostaria de desperdiçar seu tempo, como nos diz na Segunda Meditação, nada mais são do que referências à necessária etapa de análise prescrita pelos escolásticos para se obter o conhecimento da natureza das coisas. Para seu interlocutor escolástico, a resposta à pergunta o que somos deve ser obtida pela determinação e hierarquização dos predicados que podem nos ser atribuídos com verdade, de modo a apreender o que temos em comum com outros seres (gênero) e o que temos de diferente (diferença específica). Para Descartes, esse procedimento não nos informa nada sobre nosso ser, mas nos deixa em nossa ignorância primeira. Qual é propriamente o sentido da crítica de Descartes?

Daniel Flage e Clarice Bonnen (1999) dedicam também alguma atenção a essa pergunta, visto compreenderem o argumento da Segunda Meditação em favor da determinação da nossa natureza como um silogismo disjuntivo, do qual um dos disjuntos é exatamente a resposta escolástica “animal racional”, que deve ser descartada. Eles propõem que a crítica de Descartes é metodológica: “Descartes dismisses the Scholastic answer to that question as methodologically arbitrary” (p. 151). Apoiando-se em parte na passagem da *Busca da Verdade* que estamos analisando, mas sobretudo na resposta de Descartes a Bourdin, as evidências oferecidas são

---

7 Cf., entre outros, Aristóteles, *Tópicos* I, 5, 101b35-102b25 e *Metafísica* Z 4, 1030a6, 12, 1037b30. A sequência do texto citado, que explicita que Descartes refere-se a esta concepção da definição: “Eudoxo: (...) concedo (...) que é preciso saber o que é a dúvida, o pensamento, a existência antes de estar plenamente convencido da verdade deste raciocínio (...). Mas não vá imaginar que, para adquirir essas noções preliminares, é preciso violentar e torturar nosso espírito para encontrar o gênero mais próximo e a diferença essencial e, a partir desses elementos, compor uma verdadeira definição.” (AT X, 532). Observe-se que as palavras de Epistemon ecoam as do Padre Bourdin, autor das Sétimas Objeções (AT VII, 506), ao responder à questão “o que é uma substância pensante?” com um diagrama inspirado na árvore de Porfírio.



eminentemente textuais e difíceis de serem contestadas como tais. Todavia, dizer que Descartes critica o recurso à “árvore de Porfírio” por considerar que o critério que fundamenta as distinções com que ela opera é arbitrário parece-me ainda insuficiente. De fato, o uso desse dispositivo na ciência tem importantes implicações, como os autores não deixam de observar: ele introduz uma concepção forte de modalidade lógica, que envolve impossibilidades categoriais (p. 148), e que demanda, por essa razão, uma justificativa adequada. Contudo, esse não é de modo algum um problema que atravessou os séculos despercebido, de Aristóteles a de seus comentadores medievais. Assim, penso que devemos prosseguir perguntando pelo sentido da crítica de Descartes.

O texto da *Busca da Verdade* irá rapidamente explicitar, na voz de Poliandro e, não mais na de Eudoxo (Descartes), isto é, na voz do homem inteligente e iletrado, as críticas que o filósofo dirigiu a esta teoria<sup>8</sup>. Após defender, na voz de Eudoxo, o ensinamento deste procedimento nas Escolas (tal como já o fizera na primeira parte do *Discurso do Método*) por permitir que se reconheça os erros a serem evitados, Descartes faz com que Poliandro responda:

De fato, não obstante o que diga Epistemon, encontro muita obscuridade nesses graus metafísicos. Se dizemos, por exemplo, que um corpo é uma substância corpórea sem definir, ao mesmo tempo, o que é uma substância corpórea, essas duas palavras, *substância corpórea*, não nos tornam, de modo algum, mais sábios do que a palavra *corpo*. (...) isso não significa nada que possa ser concebido e formar em nosso espírito uma idéia clara e distinta. (AT X, 517)

Como vemos, a crítica de Descartes à resposta “animal racional” é formal: mesmo quando conduzida ao seu mais alto grau metafísico, ou seja, ao gênero mais geral (no caso, substância corpórea), a resposta continua a padecer da mesma falta de inteligibilidade que todas as outras que obedecem a este padrão. Descartes não está, ao menos nessas passagens, negando que

---

8 É interessante ressaltar a mudança de personagens: ela sugere que o autor espera que seu leitor, assim como Poliandro, seja capaz de compreender suas críticas apenas a partir do que foi dito na voz de Eudoxo. Podemos, pois, pensar que as considerações que Descartes apresenta na voz de Poliandro são aquelas que ele espera que o leitor das *Meditações* apreenda por si mesmo a partir do modo como ele formulou sua crítica à resposta “animal racional”.

sejamos animais e racionais, ou mesmo que sejamos substâncias corpóreas. Ele tampouco está recusando a necessidade de reduzir uma definição aos seus termos mais fundamentais, qualquer que seja o meio de fazê-lo<sup>9</sup>. Ele está, em primeiro lugar, questionando a suposição aparentemente paradoxal de que o que confere sentido às definições é, em si mesmo, indefinível: “Se dizemos, por exemplo, *que* um corpo é uma substância corpórea sem definir, ao mesmo tempo, *o que é* uma substância corpórea, essas duas palavras, substância corpórea, não nos tornam, de modo algum, mais sábios do que a palavra corpo” (grifos meus). Com efeito, segundo a posição em debate, uma definição deve ser tal que:

(...) [em oposição à descrição] não discrimina, por si mesma, nenhuma propriedade, mas vem a ser, em si mesma, uma *caracterização suficiente*. Pois uma definição especifica uma essência, adiciona uma diferença específica a um gênero e, ao *unificar* coisas que são intrinsecamente universais e distribuídas entre diferentes indivíduos, os torna comensuráveis com a unidade da espécie que ela define. (Boécio, *Comentário ao Isagoge*, Cap. 7, 153 – grifo meu)

Uma definição deve, pois, *especificar* uma essência, ou ainda, apresentar *uma* espécie. Ela consiste, então, em uma proposição composta de duas partes conectadas por uma cópula que explica suas relações: o *definiendum*, ou seja, o que há a ser definido, e o *definiens* a expressão que define. Esta segunda parte, por sua vez, tem também dois componentes: o gênero ou o predicado mais abrangente ao qual pertence o ente a ser definido e a diferença específica, que separa, no quadro do gênero, um tipo particular de seres ao qual pertence o ente a ser definido. A unificação de ambos na proposição exprime a espécie, ou seja, a unidade específica que ca-

---

9 Diferentemente de outros filósofos modernos, como Hobbes, Pascal, Espinosa e Locke, Descartes não explicita sua concepção acerca do que deve ser uma definição. Inclusive, a passagem da *Busca da Verdade* citada em nota anterior sugere que essa ausência é expressão de uma posição teórica mais fundamental, que reivindica que o verdadeiro conhecimento da essência das coisas se dá por uma apreensão intelectual clara e distinta, em detrimento das definições, quaisquer que seja sua forma, tomadas como meras expressões lingüísticas desprovidas de interesse cognitivo maior. Essa sugestão, porém, deve ser melhor avaliada mediante sua confrontação com a teoria cartesiana das idéias claras e distintas, o que escapa ao escopo desse artigo. No que importa na avaliação da passagem em questão, parece suficientemente claro que o alvo de Descartes não é o recurso a definições.

racteriza suficientemente a essência da coisa. O procedimento deve conjugar termos “intrinsecamente universais” de modo a permitir o conhecimento de algo individual na medida em que, ligando termos universais, ou ainda, *combinando* conceitos abstratos em um único conceito, os torna expressão da “unidade da espécie”, sob o qual é apreendida a coisa em sua natureza.

No entanto, quando se trata dos gêneros supremos, dois obstáculos se colocam para a possibilidade de se lhes oferecer uma definição adequada: (a) eles são ditos supremos exatamente por não haver um predicado genérico mais abrangente que eles aos quais pertençam, visto o predicado ser, que todos compartilham, não poder ser considerado um gênero; (b) pela mesma razão, tampouco pode haver uma diferença específica que os distinga. Por essa razão, os gêneros supremos são considerados *diversos* e não diferentes por vários escolásticos. Porfírio, por sua vez, propõe, para contornar a primeira dificuldade, a distinção entre definir e delinear, sendo esta uma espécie de esboço que serve para explicar os gêneros, em lugar de defini-los<sup>10</sup>. Naturalmente, essas respostas mereceriam ser melhor examinadas para que não se configurem como mero jogo verbal. Elas são aqui mencionadas apenas como indício de que a crítica de Descartes não poderia se restringir a uma dificuldade amplamente conhecida de seus interlocutores, que dispunham de diversas soluções. Algo mais deve estar em questão que não apenas o bem conhecido problema de que as condições de significação da definição não se aplicam aos extremos da hierarquia.

Minha hipótese é que, em última análise, o que é visado é o sentido (ou antes, a falta de sentido) que os termos da definição possuem quando tomados, o primeiro, como gênero, e o segundo como diferença específica, na medida em que sua conexão na definição não resulta na apreensão de uma *efetiva* unidade. Por essa razão, assim compreendidos, os termos presentes nas diferentes versões da definição de homem não são, para Descartes, senão rótulos, abreviaturas de outras expressões, elas mesmas abreviaturas de outras e assim sucessivamente. São palavras desprovidas de sentido às quais não correspondem nenhuma *concepção*, nenhuma idéia clara e distinta. O ponto da discórdia não está na tese de que a significatividade das expressões lingüísticas em geral, e das definições em particular, deve repousar sobre concepções ou conceitos fundamentais, mas *em que* consistem esses conceitos, tendo em vista o *procedimento* capaz de produzi-los.

---

10 Cf. Comentário de Jonathan Barnes em sua tradução do *Isagoge*, pp. 57 e sqq.

Se o texto da Segunda Meditação sugere um procedimento “introspectivo”, cuja validade depende do voltar-se sobre si mesmo, e, por um lado, da espontaneidade das concepções (“les pensées qui naissaient ci-devant d’elles-mêmes en mon esprit” – “*sponte*”), por outro, da autonomia da mente (“qui ne m’étaient inspirées que de ma seule nature” – “*naturâ duce cogitationi meae*”) na formação<sup>11</sup> desses pensamentos, o texto da *Busca da Verdade* assumirá uma outra caracterização, talvez mais apropriada para a personagem de Poliandro:

(...) quando respondi que eu era um homem, não pensei em todos esses graus escolásticos, os quais ignorava e dos quais nunca tinha ouvido falar e que, penso, existem apenas na imaginação daqueles que os inventara. Mas quis me referir às coisas que vemos, que tocamos, que sentimos e que experimentamos em nós mesmos. Em uma palavra, as coisas que o mais simples dos homens conhece tão bem que o maior filósofo do universo. (AT X, 517)

Esse trecho prossegue com enumeração dos mesmos predicados que encontramos na passagem equivalente da Segunda Meditação; os mesmos que serão avaliados por Descartes à luz da dúvida e da certeza do *cogito* e dos quais será retido apenas o pensar. Para além do elogio, adequado à personagem que o enuncia, do senso comum que encerra a passagem e que já seduziu mais de um comentador anglo-saxão, cabe ressaltar a oposição entre imaginação e sensibilidade aí presente. O confronto entre as duas posições é agora caracterizado de forma mais precisa, tendo por terreno comum a mesma expressão “animal racional”: aquela desprovida de sentido por ser constituída de termos produzidos pela imaginação e a do próprio Poliandro, significativa, pois associada a predicados que se referem à experiência de voltar-se sobre si, mas também a predicados sensíveis. Mais uma vez, fica evidente que a crítica de Descartes à resposta “animal racional” não reside na sua origem sensível, mas nas operações que a produziram, aqui representadas pela imaginação. O contexto explícito da discussão com o representante da escolástica, Epistemon, permite atribuir a esse termo um sentido mais técnico, de faculdade do sentido interno responsável pela produção do *phantasma* a partir do qual serão abstraídos,

---

**11** Evitei aqui o termo “produção”, pois a associação destas duas caracterizações coloca um problema, que não será tratado aqui, para compatibilizar o aspecto passivo expresso na primeira com o aspecto ativo manifesto na segunda.

pela razão, os conceitos universais. Naturalmente, pode-se dizer que Descartes se aproveita do impacto retórico que o sentido ordinário do termo tem sobre seus leitores, convidando-os a considerar meras *fantasias*, ilusões, o que se propõe como princípio de significatividade dos termos que as expressam. Do ponto de vista estrito das teorias que se enfrentam, porém, a crítica cartesiana à teoria da abstração é inequívoca: o problema não reside no caráter supostamente ilusório dos conceitos universais *compreendidos do modo como proposto por seu adversário*<sup>12</sup>, mas na falta de significação, na ininteligibilidade intrínseca dos termos que os expressam no que se refere ao conhecimento da natureza das coisas. A mesma ininteligibilidade que torna a “árvore de Porfírio” inútil para a ciência.

### RESULTADOS DA ANÁLISE

A análise dos textos da Segunda Meditação e da *Busca da Verdade* permite estabelecer que por trás do rápido comentário depreciativo sobre a definição da nossa natureza como animais racionais esconde-se uma crítica de fundo à teoria geral da definição, da teoria das categorias, dos predicáveis de Porfírio e dos conceitos como universais. Resta agora examinar a função desta crítica na economia da Segunda Meditação. De acordo com a interpretação que estou propondo, ela é uma etapa preliminar que sucede o argumento *penso que existo, logo existo* e antecede o argumento *penso, logo existo*. Sua função é chamar a atenção para o fato de que essas teorias são incompatíveis com as condições de aceitabilidade do chamado “argumento do *cogito*”, apresentado no parágrafo 4 da Segunda Meditação e que, portanto, devem ser substituídas.

Para termos mais clareza sobre essa incompatibilidade, proponho examinarmos, mesmo que rapidamente, o que Descartes irá apresentar em substituição a essa noção de conceito universal abstrato.

---

**12** Essa restrição é aqui importante, pois, como já tive a oportunidade de notar, Descartes, na primeira parte dos *Princípios da Filosofia* (arts. 58 e 59), reconhece uma certa função epistêmica para os universais, compreendidos agora em sentido propriamente cartesiano.

### O QUE SUBSTITUI A TEORIA DA DEFINIÇÃO: UMA NOVA “ABSTRAÇÃO”

O exame do restante da Segunda Meditação, bem como dos outros textos de Descartes, mostra que sua teoria não irá rejeitar distinções categoriais entre os predicados, mas que essas serão inteiramente remodeladas, colocando-se no lugar das dez categorias aristotélicas e dos cinco predicáveis de Porfírio, a distinção entre atributo principal e modos, de um lado, e, de outro, a distinção entre as três noções primitivas “que são como que originais sob o modelo [*patron*]<sup>13</sup> das quais formamos todos os nossos outros conhecimentos”<sup>14</sup>. Embora sejam tratadas, na primeira parte dos *Princípios* (art. 48), juntamente com as noções comuns, “trans-categoriais”, (substância, duração, ordem, número, etc.), na medida em que são todas concepções de coisas, a peculiaridade destas noções primitivas é, também aí, reconhecida, não apenas por serem “mais particulares”, mas por “servirem a distinguir” as coisas. Ora essa distinção, malgrado o silêncio de Descartes a respeito, pode ser considerada em certo sentido *categorial*, visto envolver um tipo especial de negação: predicados (modos) pertencentes ao campo conceitual definido por cada uma dessas noções (atributos) devem ser negados das coisas definidas por predicados pertencentes aos campos conceituais definidos pelas outras, de tal modo que as proposições que expressam tais tentativas de atribuição não são simplesmente falsas, mas absurdas. A esse respeito, uma passagem da resposta de Descartes a Gassendi quanto ao problema da possibilidade do erro é esclarecedora: “Assim, quando se julga que o espírito é um corpo sutil e delicado, é possível efetivamente que se conceba que ele é um espírito, isto é, uma coisa que pensa, e também que um corpo delicado é um uma coisa extensa; mas que a coisa que pensa e a aquela que é extensa sejam uma e a mesma coisa, isso *certamente não se concebe*” (AT IX-1, 376-377 - grifo meu).

A introdução desta distinção “categorial” será, pois, essencial para a tese do dualismo e deve ter suas bases lançadas na Segunda Meditação. Ela é feita mediante a elusiva recusa do

---

**13** Observe-se aqui o uso do mesmo termo utilizado para designar a função da idéia de Deus na suposta série causal das realidades objetivas, na Terceira Meditação.

**14** *Carta a Elizabeth*, 21 de maio de 1643 (AT III, 665). Note-se que, para efeitos das análises deste artigo, estou tomando como equivalentes três noções em princípio distintas: as naturezas simples, introduzidas nas *Regras* (XII, AT X, 418-422), as noções primitivas, introduzidas na correspondência com Elizabeth, e as verdadeiras tratadas nos artigos 48 e 49 da primeira parte dos *Princípios*.

processo de abstração associado à resposta “animal racional” a ser substituído, segundo o qual abstrair consistia essencialmente, em seus diferentes níveis, deixar de lado alguns elementos de uma coisa, considerando outros, que não dependem em sua definição do que foi deixado de lado. A abstração clássica produz, a partir do *phantasma* um universal ou, a partir de um universal, um universal mais genérico<sup>15</sup>. Abstrair homem de Sócrates, por exemplo, consiste em deixar de lados os elementos individuantes, acidentais de Sócrates e considerar a essência específica universal de Sócrates, comum a todos indivíduos que são homens. O novo processo proposto, exemplificado pelo procedimento realizado nos parágrafos 6 a 9 da Segunda Meditação, consiste, ao invés disso, em deixar de lado os elementos que tornam meu conhecimento dubitável, confuso, indistinto. A operação “abstrativa” por ele proposta não tem por resultado, como na abstração clássica, um conceito universal, isto é, um conhecimento genérico, indeterminado, mas – ao contrário – uma idéia distinta, isto é, um conhecimento concreto, particular, determinado<sup>16</sup>. O resultado do “processo abstrativo” proposto na Segunda Meditação é, pois, o conhecimento intelectual<sup>17</sup> de um *singular*<sup>18</sup>: o conhecimento claro e distinto de uma *coisa*.

---

15 Cf. Raul Landim (2004).

16 Embora o procedimento proposto por Descartes deva substituir a abstração clássica, ele também pode ser dito “abstrativo” porque envolve a operação de desconsiderar elementos que efetivamente pertencem à percepção dada. Simplesmente, estes elementos não são aqueles responsáveis pelo caráter individual do percebido, mas pelo caráter confuso da percepção. Embora os resultados dessas duas operações sejam diametralmente opostos, Descartes teve bastante dificuldade em defender e esclarecer sua posição diante de seus interlocutores. A este respeito, cf. entre outros o debate com Arnauld, que se inicia com as Quartas Objeções e *Carta a Gibieuf* de 19 de janeiro de 1642, onde ele afirma explicitamente que abstrair não seria universalizar, mas distinguir idéias. Que ao menos ele foi capaz de vencer as resistências de Arnauld, pode ser constatado no capítulo 5 da primeira parte da *Lógica de Port-Royal*.

17 A diferença de origem (sensível ou intelectual) passa a ser relevante desde que se considere que cada qual supõe um conjunto diferente de condições de percepção distinta, determinando, portanto, modos distintos de funcionamento lógico.

18 A introdução do termo ‘singular’ aqui deve ser compreendida no contexto do diálogo com uma tradição que distingue proposições singulares de proposições particulares. Não se trata aqui de afirmar que a primeira certeza concerne a certeza da minha existência no que nela há de peculiar e idiossincrático. Nesse sentido, poderia perfeitamente ter usado o termo ‘particular’. Contudo, é fundamental para o meu ponto chamar a atenção para o fato de que termo-sujeito da primeira certeza não é um particular na medida em que designa de forma indeterminada um singular (“este homem”, *individuum vagum*, segundo a expressão de Caetano), podendo, por essa razão, funcionar como predicado, mas designa determinadamente um singular, à maneira

Ademais, o princípio que permite tornar distinta a percepção dada não é a desconsideração dos elementos acidentais porque individuantes, mas, a eliminação dos elementos que tornam nosso conhecimento confuso e dubitável. Nesse sentido, o atributo principal, aquilo pelo qual percebemos o que é a coisa e, quando distintamente percebido, torna possível saber com certeza que ela existe, não pode ser um universal, que menciona indeterminadamente coisas particulares.

O que será, destarte, proposto como resposta formalmente adequada para a pergunta pela nossa natureza em substituição à definição por gênero e diferença específica como resultado de uma operação abstrativa do intelecto sobre as imagens sensíveis é a ainda uma operação precisiva<sup>19</sup> que, operando sobre predicados que espontânea e naturalmente nos atribuímos, desconsidera aqueles que não apenas não são tão indubitáveis quanto à primeira certeza, mas que, se negados, implicam sua destruição. Essa operação conduz, assim, à determinação de um predicado ou atributo que seja suficiente para nos assegurar a primeira certeza, dando-nos um conhecimento distinto de nós mesmos como singulares. Não se trata mais de nos conhecer pela combinação do que temos em comum com alguns (gênero – conceito abstrato universal mais abrangente) e do que nos distingue de outros (diferença específica – conceito abstrato universal menos abrangente), posicionando-nos na hierarquia dos seres, mas mediante uma concepção clara e distinta do atributo que mais propriamente nos pertence na medida em que ele não apenas compartilha a condição de indubitabilidade do conhecimento da nossa existência, mas é condição necessária desta indubitabilidade (“só o pensamento não pode ser separado de mim...”).

---

de um nome próprio (*individuum signatum* - como o nome Sócrates).

**19** Cf. Segunda Meditação: “...il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi *précisément* prise, ne dépend point des choses dont l’existence ne m’est pas encore connue...” / “...*est hujus sic* praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi...” (AT IX-1, 21-22 / ATVII, 27-28 - grifo meu).



**A INCOMPATIBILIDADE ENTRE A CONCEPÇÃO DO PREDICADO COMO UNIVERSAL ABSTRATO E A ACEITABILIDADE DO COGITO.**

Tendo em mente ao menos um esboço da teoria que Descartes propõe em lugar da teoria da definição por gênero e diferença específica e a concepção de predicado como um universal abstrato que, ao menos segundo nosso autor, está a ela associada, cabe agora retomar a questão central deste artigo: em que sentido esta teoria é incompatível com as condições de aceitabilidade do argumento que conduz à certeza da proposição *eu existo*?

De acordo com a reconstrução que apresentei, a prova da indubitabilidade da proposição *eu existo* é a prova da incorrigibilidade da auto-referência expressa pelo pronome da primeira pessoa do singular quando associado ao predicado pensamento na medida em que este expressa apenas, ao menos inicialmente, a capacidade de realizar atos intencionais, ou seja, atos dotados de sentido mesmo que não sejam verdadeiros, ou ainda, mesmo que não correspondam a nada diferente destes mesmos pensamentos. Em outras palavras, o argumento exige apenas que o interlocutor aceite que pensar é pensar *em algo*.

Ora, a primeira certeza é uma proposição existencial singular<sup>20</sup>, cuja função de sujeito é desempenhada por um termo singular com propriedades muito especiais, pois trata-se de um pronome de primeira pessoa. Enquanto tal, este termo refere-se sempre a uma única coisa, o que lhe confere o estatuto de termo singular. No entanto, a coisa a que ele se refere não é sempre a mesma, sendo sua determinação em parte dependente do contexto em que o termo é proferido. O caráter parcial dessa dependência explica-se pelo fato de que seu sentido é constituído pelo princípio que permite essa determinação nos diferentes contextos: ele é empregado *em todas as circunstâncias* para referir-se *exclusivamente* àquele que o profere<sup>21</sup>. Se essa peculiaridade não impede que os autores da Lógica de Port-Royal deixem de, seguindo a tradição, considerá-lo como compartilhando com os outros pronomes a característica de apresentar de modo obscuro

<sup>20</sup> O que suscitou muitas objeções quanto ao estatuto de primeiro princípio que lhe foi conferido por Descartes.

<sup>21</sup> Arnauld e Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, Parte II, cap. 1. p. 97.

aquilo a que se refere<sup>22</sup>, o argumento cartesiano do início da Segunda Meditação irá revelar os limites dessa posição.

Ao final desse argumento, percebemos que essa uma determinação embora mínima é *suficiente* para a identificação da coisa a que o termo se refere e isso de uma maneira especialmente importante. Essa determinação, aí expressa pelo predicado pensamento e explicitada na proposição atributiva *eu sou pensante*, é, no argumento, apreendida *imediatamente* como condição de *sentido* da proposição *eu existo*, sendo, assim, primeira em relação a esta última. A auto-referência que se mostra incorrigível e que é designada pelo pronome 'eu' não envolve apenas a discriminação de uma unidade real, mas também o reconhecimento da identidade dessa unidade real, comportando o reconhecimento imediato, por ser realizada em um único ato de pensar, da identidade entre o sujeito da percepção (*eu existo*) e o sujeito da reflexão (*eu penso que eu [mesmo] existo*)<sup>23</sup>. A língua portuguesa não nos oferece os mesmos recursos gramaticais dos quais Descartes lançou mão para expressar essa relação cognitiva imediata do sujeito do proferimento consigo mesmo: o pronome reflexivo de terceira pessoa 'soi', em francês, que Port-Royal classifica de recíproco, porque "marca a relação de uma coisa consigo mesma", e em latim, o pronome demonstrativo 'ipse'<sup>24</sup>. Isso, naturalmente, não nos impede de compreender ou formular a posição cartesiana, mas sua expressão lingüística pode sugerir uma distinção mais forte entre os pólos da identidade do que aquela que, devido ao argumento apresentado por Descartes, deve ser operada; por essa razão devemos acrescentar o adjetivo 'mesmo'.

**22** Cf. Arnauld e Nicole, *op. cit.*: "L'usage des pronoms est de tenir la place des noms et de donner moyen d'en éviter la répétition, qui est ennuyeuse; mais [...] ils ne remédient au dégoût de la répétition que parce qu'ils ne représentent les noms que d'une manière confuse" (*idem*). Segundo Pariente (1985, p. 155), os autores retomam aqui uma caracterização que remonta a Prisciano.

**23** Arnauld parece ter compreendido essa exigência de imediatidade, pois recorre à distinção entre os dois pólos dessa identidade para ilustrar a distinção de razão obtida por abstração (Arnauld e Nicole, *op. cit.*, Parte I, cap. 5, p. 49-50).

**24** Os usos que Descartes faz de 'idem' e 'ipse' ao longo das *Meditações* é uma pista importante que, todavia, não seguirei aqui. Ainda assim, cabe destacar que o parágrafo 9 da Segunda Meditação (AT IX, 22-23; AT VII, 28-29), no qual o autor avança no conhecimento de sua natureza pela inclusão dos predicados modais, é o texto fundamental para se começar a rastrear essa pista. Para uma elaboração contemporânea das implicações desta distinção, particularmente no âmbito prático, Cf. Paul Ricoeur (1990).

Por conseguinte, se se aceita a certeza da proposição *eu existo*, então, ao menos segundo a interpretação que proponho, é preciso também aceitar que o pronome de primeira pessoa é um termo singular peculiar, que funciona de modo diverso tanto dos nomes próprios, como dos outros pronomes. Não obstante sua incompletude fundamental, que lhe permite ser empregado por diferentes falantes em diferentes circunstâncias de proferimento, ele apresenta sempre e a cada vez, de maneira *distinta e certa*, a coisa a que ele se refere, de tal modo que a mera compreensão do que ele significa é suficiente para nos assegurar de que esta coisa possui uma certa propriedade ou atributo: o pensamento. Ao final do argumento, porém, este atributo revela-se mais do que simples capacidade de produzir atos intencionais: ele deve ainda incluir, de modo ainda mais fundamental, a atividade de auto-referência imediata, a consciência de si.

Com efeito, a mera *capacidade* de realizar atos intencionais na medida em que sua operação deve ser atualizada pela ação do mundo sobre nós não pode ser considerada como um atributo que implique a incorrigibilidade da auto-referência imediata. Sua concepção deve ser, pois reformulada<sup>25</sup>, passando a designar um *poder* de se auto-referir imediatamente como sujeito pensante, que envolve em si mesmo um conhecimento suficiente, embora não completo, da sua natureza; e que, *nessa medida*, envolve a capacidade de pensar em outras coisas. Em outras palavras, a reflexividade imediata e fundamental do pensamento deve ser primeira em relação à sua intencionalidade: a consciência de si deve preceder a consciência do mundo.

Mas agora o que isso nos ensina a respeito das relações entre o predicado pensamento e o termo-sujeito 'eu'? Se ele designa o poder de se auto-referir imediatamente como sujeito pensante atualizado no proferimento da proposição *eu existo*, a atribuição do pensamento à coisa designada pelo termo 'eu' nada mais é do que a *explicitação* da condição mais geral de sentido do termo-sujeito quando efetivamente enunciado. Em certo sentido, pois, ele está incluído no sujeito, pois dizer *eu sou pensante* não é conectar dois conceitos independentes através da cópula. E isso não apenas porque o termo-sujeito não é um termo geral que expressa um conceito universal abstrato, mas também porque termo-predicado tampouco o é. Se o pensamento fosse

---

25 Cf. Segunda Meditação: "...je ne suis donc, *précisément* parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des *termes dont la signification m'était auparavant inconnue.*" / "...; *sum igitur* praecise *tantùm res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi priùs significationis ignotae*" (AT IX-1, 21; AT VII, 27 - grifo meu).

concebido como um universal abstrato que pode ser dito de muitos por expressar uma propriedade genérica, indeterminada<sup>26</sup>, ele não poderia expressar o poder de apreensão imediata e determinada da identidade entre sujeito da percepção e sujeito da reflexão contida no sentido do uso significativo da primeira pessoa como termo singular que o argumento evidencia. Se o pronome de primeira pessoa é um termo que, podendo designar muitas coisas, designa uma única a cada vez em que é proferido, a garantia da incorrigibilidade dessa designação não pode repousar nas variantes dos diferentes contextos em que ocorre, mas na particularidade das condições do seu funcionamento lógico, expressa no atributo pensamento como poder de auto-referência. Nesse sentido, o pensamento não está incluído no eu como um conceito está incluído em outro mais genérico, segundo uma hierarquia de subordinação de conceitos, agora sob a perspectiva de suas compreensões. Antes, trata-se de dizer que pensar expressa atributivamente o que 'eu' expressa singularmente, sendo ambos, porém, igualmente determinados.

Essa também parece ser a interpretação de Arnauld quando ele explica como se realiza uma distinção de razão:

Se, por exemplo, reflito que eu penso e que, por conseguinte, sou eu que penso, na idéia que tenho de mim que penso posso me aplicar à consideração de uma coisa que pensa, sem prestar atenção que sou eu, ainda que, em mim, eu e aquele que pensa sejam uma única coisa. Assim, a idéias que eu conceberia de uma pessoa que pensa poderá representar não apenas a mim, mas todas as outras pessoas que pensam.

Se atentarmos agora ao que diz Descartes nos *Princípios da Filosofia*, veremos que isso que Arnauld formula em termos particulares para o pensamento de si mesmo é generalizado para as relações entre a substância e o atributo principal:

(...) a distinção de razão é a que se faz entre uma substância e algum atributo dela sem o qual ela não pode ser entendida (...) E [essa distinção] vem a ser conhecida a partir da consideração de que não podemos formar uma idéia clara e distinta dessa substância se excluirmos dela esse atributo... (art. 62)

E ainda:

O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo a natureza da substância inteligente e da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa (...). Pois não deixa de haver alguma dificuldade em abstrair a noção de substância das noções do pensamento ou da extensão, visto que estas são diversas daquela tão somente pela razão; e um conceito não se torna mais distinto por compreendermos menos coisas nele, mas tão somente pelo fato de acuradamente distinguirmos de tudo o mais as coisas que nele compreendemos. (art. 63)

Essas passagens ratificam a leitura de Arnauld e mostram que Descartes tomou a primeira certeza como modelo para pensar o modo como devemos conceber relações entre a substância e o atributo principal, ou seja – proponho –, entre o que expressam o termo-sujeito e o termo-predicado em uma proposição essencial. O trecho final da segunda passagem é particularmente interessante por evidenciar uma outra versão de sua posição no debate em exame: um conceito exprime tanto melhor a natureza de algo na medida em que é distinto e sua distinção não é função de sua menor generalidade (“compreendermos menos coisas nele”), mas do caráter exclusivo das notas que o compõem (“acuradamente distinguirmos de tudo o mais as coisas que nele compreendemos”).

É por essa razão que a definição “animal racional”, na medida em que oferece termos que expressam generalidades abstratas independentes e cuja unidade reside não em suas relações, mas nas relações ordenadas e mediatas que ambas mantêm com as coisas particulares, não é adequada para responder à pergunta de Descartes, que sou eu, *eu que sei que sou?* Ou seja, eu, não enquanto uma unidade real como outras pertencentes a uma mesma espécie, mas eu que me reconheço como o mesmo<sup>27</sup>. Mesmo que a universalidade maior do gênero seja determinada pela diferença

27 É importante observar que, nesse momento das *Meditações*, Descartes se pergunta apenas pela sua natureza na medida em que ele se conhece como sendo sujeito de percepção e, ao mesmo tempo, sujeito de reflexão. Nem está ainda em questão a permanência no tempo, pois o caráter imediato da auto-referência exclui por ora esse problema, nem a pergunta pela sua natureza independentemente de ser conhecida. Embora essa segunda questão já esteja no horizonte, devido à certeza atribuída à proposição eu existo, ela será diretamente tratada na Terceira Meditação. Estou ciente que uma certa leitura da última parte da Segunda Meditação, referente à experiência de pensamento com o pedaço de cera, poderia eventualmente apoiar uma objeção ao que

específica, dizer que eu sou um animal racional nada mais é do que afirmar que a unidade da coisa designada pelo termo 'eu' é de um certo *tipo*. Para Descartes, a resposta deve antes explicitar o princípio da unidade e da identidade da percepção de si mesmo no contexto do argumento. Ademais, a diferença específica não é uma propriedade que pertence exclusivamente a este ou àquele gênero e, portanto, mesmo que ela constitua, juntamente com o gênero, um conceito menos geral, este não incluirá notas que podem ser acuradamente distinguidas de tudo o mais.

### CONCLUSÃO

Embora muitos passos tenham sido dados, ainda há um longo caminho a percorrer. Com efeito, tudo que foi mostrado até agora é a incompatibilidade entre uma certa concepção de predicado (e de conceito que a acompanha) e o resultado do argumento em favor da primeira certeza. De modo elusivo, foi rejeitada a definição clássica de homem na medida em que, como defendi, ela se apóia nas teorias aristotélicas dos predicáveis e das categorias tal como ela foi recebida e modificada na Idade Média, na predicação clássica, que toma os predicados como universais abstratos, extraídos de coisas menos abstratas. E essas teorias não são adequadas para explicar o caráter probante do argumento apresentado em favor da primeira certeza. No entanto, se proposição alternativa foi esboçada, os argumentos a seu favor não foram ainda totalmente examinados. Descartes precisa apresentar e defender sua própria concepção de predicado e de conceito e ele o fará na seqüência do texto, mediante a introdução do que ele chamará mais tarde de "atributo principal". Duas exigências deverão ser atendidas por sua proposta:

- (a) Que a prova da indubitabilidade da proposição *eu existo* depende de que se tome a coisa designada pelo termo "eu" como sendo pensante e *não depende da atribuição de mais nenhum outro predicado*; ou seja, que o pensamento pode exercer a função que lhe é atribuída sem "trazer consigo", nem mesmo implicitamente outros predicados diferentes dele e mais fundamentais do que ele; ou ainda, que o pensamento pode ser um atributo tal que,

---

acabo de afirmar: não estaria ali Descartes reconhecendo que a permanência no tempo é uma característica do sujeito pensante, visto ser a unidade do sujeito condição da apreensão de que a certa *permanece* a mesma? Creio que é possível contornar essa objeção com uma leitura hipotética da passagem, mas deixo para uma outra oportunidade a defesa dessa leitura e o esclarecimento do modo como ela evita a referida objeção.

tomado apenas em si mesmo, permita conhecer algo *como uma coisa completa*<sup>28</sup>. Será aqui introduzido um procedimento de distinção, por oposição ao de abstração, que irá operar com base no método da dúvida associado ao elemento positivo do argumento em favor da primeira certeza, mediante o qual Descartes avalia e reordena os predicados comumente atribuídos à coisa cuja existência acaba de ser reconhecida como certa segundo sua relação com argumento em favor dessa certeza (§§7 e 8 da Segunda Meditação).

(b) Que o predicado identificado na etapa anterior é tal que pode ser pensado como a unidade de uma multiplicidade, como o que há de comum entre vários outros predicados, mas *agora em um sentido propriamente cartesiano*: trata-se da determinação do que será mais tarde chamado de modos do atributo principal. A definição da relação que o atributo principal tem com os diferentes predicados que ele agrupa será ela mesma de determinação: os modos serão determinações particulares do atributo principal, ou seja, dos predicados não-essenciais ao argumento, embora possam ser utilizados sem que comprometam o argumento (§9).

Esses passos devem ser examinados em uma próxima etapa. Por ora, cabe apenas, à guisa de conclusão, tecer alguns comentários finais.

Se minha interpretação estiver correta, a remodelação do esquema categorial e do procedimento epistêmico que funda sua constituição é uma das condições necessárias da aceitação do dualismo cartesiano, da distinção real entre pensamento e extensão que será estabelecida na Sexta Meditação. Sem isso, todos os esforços de Descartes para convencer a seus leitores de que podemos conceber o pensamento e a extensão independentemente um do outro como coisas completas, serão destinados ao fracasso.

Ademais, se, ao fim e ao cabo, Descartes aceita a definição do homem como animal racional, o modo como ele compreende essa definição não é mais, de modo algum, compatível como a compreensão desta definição no quadro da doutrina do hilemorfismo. Como efeito, a expressão 'animal racional', no quadro do cartesianismo, não é pensada como uma expressão composta de dois conceitos independentes, como seria o caso se ela fosse interpretada no quadro da teoria da definição por gênero e diferença específica. Interpretada no quadro desta

---

28 Sobre essa expressão, cf. Quartas Objeções e Respostas.

teoria, embora o gênero animal contenha a espécie animal racional, nem a animalidade envolve a racionalidade (embora não a exclua), de tal forma que nem todo animal é racional, como também nem toda racionalidade envolve necessariamente a animalidade (embora não a exclua), de modo que nem todo ser racional é um animal, ou seja, um corpo animado. Assim, a definição do homem como animal racional supõe a síntese de dois conceitos logicamente independentes entre si, embora compatíveis.

Para Descartes, porém, o homem é um animal, ou seja um ser animado, *porque* é racional, porque seu ser não é apenas corpóreo, mas também mental. Embora possamos encontrar múltiplas passagens onde Descartes trata do tema dos *animais* e emprega este termo indiferentemente em substituição a *'bête'*, *'brutus'*, parece-me suficientemente claro que trata-se de uma licença ao uso comum do termo. Em sua doutrina, embora a racionalidade não implique a animalidade, esta, por sua vez, implica necessariamente a racionalidade. Nesse sentido, o homem é o único animal *em sentido próprio*<sup>29</sup>. 'Animal racional' não designa, pois, a síntese de dois conceitos logicamente independentes<sup>30</sup>, mas a mera explicitação do sentido de 'animal'. O conceito da animalidade implica o de racionalidade, embora o de racionalidade não implique o de animalidade.

Contudo, há alguma semelhança com o caso anterior, quando nos atemos ao conceito de animalidade. Este, sim, envolve uma síntese de conceitos independentes: corpo e alma. Porém,

---

**29** Cf. a quinta parte do *Discurso do Método*, em particular as seguintes passagens: "...e isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão" (ATVI, 58); "não há outro [erro] que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude, do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa" (ATVI, 59). Essa última passagem e sua seqüência deixam claro que há uma diferença de *natureza* entre a nossa alma e a dos animais e que esse é um ponto fundamental para a defesa cartesiana da imortalidade da alma humana. Cf. ainda a *Carta a Regius* de maio de 1641: "... não admito tampouco que a *força vegetativa* e *sensitiva* nas feras [*brutus*] mereçam o nome de alma, como a *alma* merece esse nome no homem; mas as pessoas assim o quiseram porque ignoravam que as feras [*brutus*] não possuem alma e que, conseqüentemente, o nome de *alma* é equívoco em relação ao homem e à fera [*brutus*]" (AT III, 370).

**30** Note-se que isso não significa de modo algum que haja alguma interdependência entre os conceitos de alma (mente) e corpo. Ao contrário, esses dois conceitos não apenas não se envolvem mutuamente, mas se *excluem*, como será discutido mais adiante. A relação de dependência aqui afirmada refere-se antes ao conceito de homem como animal racional.



exatamente porque envolve esta síntese de conceitos logicamente independentes, e um sentido muito mais forte do que a doutrina recusada, Descartes o toma como um conceito que, embora exprima uma unidade real (e não por acidente), não designa uma substância. Assim, se compararmos o que pode ser comparado nesse caso, temos dois diagnósticos distintos para – aparentemente – a mesma circunstância: um conceito formado da síntese (epistemicamente justificada) de dois conceitos logicamente independentes. No caso da teoria rejeitada por Descartes, esta circunstância não é apenas aceita, como é tomada como padrão para a substancialidade no que se refere às coisas mutáveis, pensada, então, como efeito da composição de co-princípios realmente distintos. No caso de Descartes, esta circunstância é aceita, mas apenas como uma exceção e, portanto, não pode servir de padrão para a substancialidade.

O termo ‘aparentemente’ no parágrafo anterior nos adverte de que algo de importante não está sendo considerado: em sentido estrito, a teoria da definição pela composição do gênero e da diferença específica não pode supor que estes conceitos sejam logicamente independentes no mesmo sentido em que Descartes irá considerá-los tais. Para Descartes, se a independência entre os conceitos deve poder ser uma razão suficiente para, uma vez estabelecida a regra geral da clareza e da distinção, considerá-los como expressando substâncias realmente distintas, ele não pode se contentar em dizer que o conceito de alma não contém o conceito de corpo (e vice-versa), sendo, porém, estes conceitos compatíveis entre si: ele precisa estabelecer a incompatibilidade entre estes conceitos. Ora, isso não pode, de modo algum, ser dito dos conceitos que expressam gêneros e diferenças específicas. Ao contrário, é condição da teoria que os conceitos se dividam em famílias de compatibilidade e incompatibilidade sem que, no interior dessas famílias, eles se impliquem ou se excluam mutuamente. Por outro lado, é exatamente essa exigência que parece trazer uma dificuldade importante para a teoria cartesiana do homem como união substancial entre duas substâncias e, portanto, como possuindo uma definição composta por conceitos não apenas independentes, mas incompatíveis entre si. Se a definição da substância como uma coisa que pode existir separadamente das outras, mas que não necessariamente existe separadamente parece ser suficiente para tornar concebível uma união substancial entre substâncias, ou seja, uma união que não é mera superposição ou agregado de substâncias, o mesmo parece não poder se dito do critério epistêmico do reconhecimento da substancialidade. Exigindo incompatibilidade entre os conceitos de alma e corpo, a teoria cartesiana parece condenar a definição do homem como animal racional à pura e simples contradição em termos.

A diferença na consideração da independência entre os conceitos que entrarão na composição é, pois, um elemento extremamente importante que depende da compreensão das respectivas teorias da abstração e da distinção, que deverão ser o objeto de um próximo artigo<sup>31</sup>.

#### RESUMO

*Este artigo prolonga a análise do argumento apresentado por Descartes em favor da primeira certeza no início da Segunda Meditação, iniciada em um artigo anterior. É examinada a passagem subsequente ao referido argumento com vistas a estabelecer que sua compreensão aponta para um debate velado entre Descartes e seus leitores versados na doutrina escolástica, mais particularmente nas concepções da definição como estruturada pela composição do gênero e da diferença específica, assim como a noção de conceito como universal abstrato. Procuro mostrar que as razões que Descartes dispõe para recusar essas concepções podem ser extraídas de certa interpretação do argumento em favor da certeza da proposição eu existo e que essa recusa é imprescindível para a compreensão adequada do penso, logo existo e, portanto, de seu argumento em favor do dualismo.*

**Palavras-Chave:** Descartes, dualismo, atributo, universal, abstração, cogito

#### RESUMÉE

*Cet article prolonge l'analyse, publiée dans un article précédent, sur l'argumentation cartésienne qui le conduit à la première certitude au début de la Seconde Méditation. Je propose une interprétation du passage, qui vient juste après cet argument, où Descartes décline la réponse « animal rational » à la question sur sa nature. Ce passage, comme j'essaierai de le montrer, cache un dialogue masqué entre l'auteur et ses lecteurs ayant une formation scolastique. Plus particulièrement, il s'agit de montrer que la critique de Descartes vise de façon plus générale la conception de la définition par genre et différence spécifique, ainsi que la notion de concept en tant qu'universal abstrait. Les raisons qui peuvent justifier cette critique et la rendre plus qu'un simple préjugé de la part de Descartes sont ici puisées dans l'interprétation de l'argumentation cartésienne en faveur de la première certitude, proposée auparavant. On verra alors que la compréhension correcte de ce qui est en question dans ce texte révèle une condition capitale et pour l'acceptation du je pense, donc j'existe et donc pour son raisonnement en faveur du dualisme.*

**Mots-clés:** Descartes, dualisme, attribut, universel, abstraction, cogito

---

**31** Agradeço às valiosas críticas e sugestões feitas por Raul Landim, Luis Henrique Lopes dos Santos, Ulysses Pinheiro, Paulo Faria, Marco Zingano, Sílvia Altmann, José A. D. Guerzoni e a todos os colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, que tiveram a gentileza de ler e debater versões preliminares deste texto em nosso seminário de pesquisa.

## Referências Bibliográficas

ARIEW, R. "Critiques scolastiques de Descartes: le *cogito*". *Laval Théologique et Philosophique*, 53 (3), outubro, 1997, pp. 587-603.

ARIEW, R. "Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought". In: John Cottingham (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *La Logique ou L'Art de Penser*. Paris: Gallimard, 1992.

BAKER, G. & MORRIS, K. *Descartes Dualism*. Londres: Routledge, 1996.

BALMES, Marc. "Predicables de los *Topicos* y Predicables de la *Isagoge*". *Anuario Filosófico*. vol. 35, nº1, 2002, pp. 129-164.

BEYSSADE, J.-M. "En quel sens peut-on parler de transcendantal chez Descartes: *Principia Philosophiae*, I, article 48". In: Graziela F. Vescovini (ed.). *Le problème des transcendants du XIV au XVII*. Paris: Vrin, 2000.

BEYSSADE, J.-M. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, M. "The *cogito*: privileged truth or exemplary truth?". In: Stephen Voss. *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Nova York: Oxford University Press, 1993, pp. 31-39.

BOÉCIO. *Commentary on Porphyry's Isagoge*. Trad.: George MacDonald Ross, 1975-1999.

- BRUNSCHVICG, L. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Paris: Pocket, 1995 / 1ª edição: 1944.
- BUROKER, J.V. "The Port-Royal Semantics of Terms". *Synthese*, 96: 1993, pp. 455-475.
- BYERS, S. "Life as "Self-Motion": Descartes and "The Aristotelians" on the Soul as the Life of the Body". *The Review of Metaphysics*, 2006, 59(4) 726-727.
- CARRIERO, J. *Descartes and the Autonomy of the Human Understanding*. Nova York: Garland Pub., 1990.
- CLAVIUS, C. *Commentaria in Euclides Elementorum Libri XV*. Roma, 1591.
- CURLEY, E. *Descartes against the Skeptics*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- DE FINANCE, J. *Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste*. Paris: Beauchesne et Fils, 1946.
- DES CHENE, D. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- DESCARTES, *Ceuvres de Descartes*, 12 vols., edição crítica de C. Adam e P. Tannery. Paris: J. Vrin/CNRS. 1964-76.
- DESCARTES, R. *Descartes*. Col. "Os Pensadores", São Paulo: Ed. Abril, 1973.
- DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques*. Estabelecimento dos textos, apresentação e notas: Ferdinand Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-1973.
- DESCARTES, R. *Tutte le Lettere 1619-1650*. Edição e tradução de Giulia Belgioioso. Milão: R. C. S. Libri I Edizione Bompiani, 2005.
- DESCARTES, R. *Os Princípios da Filosofia*, parte I. Trad.: Seminário Filosofia da Linguagem sob a Coordenação de Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- EDWARDS, M. "Historiographical Reviews. Aristotelianism, Descartes, and Hobbes". *The Historical Journal*, 50, 2, 2007, pp. 449-464.
- FLAGE, D. E. e BONNEN, C. A. *Descartes and Method: A Search for a Method in Meditations*. Londres: Routledge, 1999.
- FRANKFURT, H. G. *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*.

Nova York: The Bobbs-Merril Co, 1971.

FRIEDMANN, M. "Descartes and Galileo". In: S. Gaukroger & J. Carriero (eds.). *A Companion do Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 69-83.

GAUKROGER, S. *Cartesian Logic: An Essay on Descartes's Conception of Inference*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.

GILSON, E. *René Descartes*. Discours de la méthode, *texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1925.

GRACIA, J. J. "Categories vs. Genera: Suárez's Difficult Balancing Act" (Rough First Draft). In: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, Volume 2, 2002, pp. 4-11.

HENRY, D. P. "Predicables and Categories". In: Norman Kretzmann, Anthony Kenny e Jan Pinborg (orgs.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 128-142.

KENNY, A. *Descartes: A Study of His Philosophy*. Nova York: Random House Inc, 1968.

LANDIM, R. "A Interpretação Realista da Definição Nominal da Verdade". *Manuscrito*, v.6, n.2, 1983, p.7 - 14.

LANDIM, R. "Abstração e Juízo: observações sobre a noção de ente e de ser em Tomás de Aquino". In: Marco Zingano *et alii* (orgs.). *Lógica e Ontologia*. São Paulo: *Discurso Editorial*, 2004, p. 189-208.

LANDIM, R. "Predicação e Juízo em Tomás de Aquino", *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 113, Jun/2006, p. 27-49.

LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: P.U.F., 1945.

LEVY, L. "Ainda o *Cogito*. Uma reconstrução do argumento da Segunda Meditação". In: M. Zingano *et alii* (orgs.). *Lógica e Ontologia. Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: *Discurso Editorial*, 2004, pp. 209-232.

MADEIRA, João. *Pedro da Fonseca's Isagoge Philosophica and the Predicables from Boethius to the Lovani-*

enses. Tese de Doutorado defendida na Katholieke Universiteit, Leuven, 2006.

MALCOLM, N. "Descartes's Proof that his Essence is Thinking". *The Philosophical Review*, Vol. 74 (3), 1965, pp. 315-338.

MARION, J.-L. "Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures". In: John Cottingham (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 115-139.

MARION, J.-L. *Sur la Théologie blanche de Descartes*, Paris: PUF, 1981.

MARION, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes: Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris: Vrin, 1993.

MEHL, E. "Descartes critique de la logique pure". *Les études philosophiques*, 75 (4), 2005/, pp. 485-500.

PARIENTE, J.-C. "La première personne et sa fonction dans le *cogito*" in: Kim Sang Ong-Van-Cung (ed.), *Descartes et la question du sujet*. Paris : P.U.F., 1999, pp. 11-48.

PARIENTE, J.-C. "Problèmes logiques do *cogito*", in J.-L. Marion & N. Grimaldi. *Le Discours et sa méthode. Actes du colloque Descartes*. Paris: P.U.F., 1987.

PARIENTE, J.-C. *L'analyse du langage à Port-Royal: six études logico-grammaticales*. Paris: Les Editions de Minuit, 1985.

PORFÍRIO. *Porphyry Introduction*. Tradução e Comentários de Jonathan Barnes, Oxford: Oxford University Press, 2006.

POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum, 1960.

PUTALLAZ, F.-X. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin 1991.

RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

ROCHA, E. "Dualismo, Substância e Atributo Essencial no Sistema Cartesiano". *Analytica* (UFRJ), v. X - 2, 2006, pp. 89-105.

ROZEMOND, M. "Descartes on mind-body interaction: What's the problem?". *Journal of the History of Philosophy*: Jul 1999. 37 (3), pp. 435-467.

ROZEMOND, M. *Descartes's Dualism*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SARKAR, H. *Descartes' Cogito Saved from the Great Shipwreck*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SECADA, J. *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SHOEMAKER, S. "Self-reference and self-awareness". *Journal of Philosophy* 65(19). 1968. pp. 555-567.

WILSON, M. *Descartes*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Recebido em 10/2009

Aprovado em 12/2009