

SUBSTÂNCIA E OBJETO: A ONTOLOGIA CARTESIANA

Marco Antonio Valentim
Departamento de Filosofia/UFPR

... *neque enim quicquam possumus
cogitare absque fundamento...*
Carta a ***, de 1645 ou 1646.

1. INTRODUÇÃO. A AMBIGÜIDADE CARTESIANA

É notável que numa metafísica em que o primeiro princípio demonstrativo é a consciência de si a fundamentação da possibilidade e da verdade do conhecimento objetivo exija um *retorno* à substância. Pois o pensamento moderno se caracteriza precisamente pela substituição da *ousía* pelo *ego* pensante como condição primeira de possibilidade do conhecimento, desde então conhecimento de *objetos*.¹ Não é verdade que, com Kant, o “sujeito lógico” do pensamento se distingue do substrato real ao qual o pensar seria inerente, que, com Hegel, a substância, em sua “simplicidade inerte”, é “suprimida” pela subjetividade enquanto forma e “trabalho do negativo”, que, com Husserl, a realidade transcendente é reconhecida como essencialmente relativa à consciência atual, absoluta? Não raro, a metafísica de Descartes foi acusada por sua posteridade de vacilar num momento decisivo, aquele que demandava a consideração da natureza da subjetividade como inteiramente outra que a da coisa, supondo nisso, de maneira ingênua, teses oriundas da ontologia aristotélica em princípio inconciliáveis com o seu propósito emi-

¹ Essa substituição é longamente discutida por Marion em seu comentário às *Regras para a direção do espírito* de Descartes através de um contraponto minucioso com a ontologia de Aristóteles (cf. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae*. Paris: Vrin, 2000 [1975], especialmente § 31, p. 185-190).

nentemente epistemológico. Assim, Kant acusa em Descartes a pretensão de violar os limites do conhecimento ao aplicar a categoria da substância, cujo uso seria restrito ao domínio dos objetos da experiência, ao sujeito como simples “forma da representação em geral”; assim, Hegel denuncia na metafísica cartesiana o prejuízo da “representação”, a saber, o da oposição do puro pensar ao ser abstratamente concebido; assim também, Husserl identifica em Descartes “a falta da orientação transcendental” por ocasião da determinação do “ego puro” como uma *res* ou *substantia*. Por outro lado, da parte dos mesmos críticos de Descartes, o pensamento cartesiano é elogiado e assumido como um autêntico ponto de partida: assim, Kant afirma que o idealismo cartesiano, em sendo “problemático”, é um idealismo “racional”, à diferença do “idealismo dogmático” de Berkeley; assim, Hegel comemora em Descartes o retorno da filosofia ao seu “elemento próprio”, o pensar; semelhantemente, Husserl julgará a fenomenologia um “neo-cartesianismo”, retomando como princípio da “ciência rigorosa” o “ego puro” e reconhecendo na dúvida cartesiana, tida como descoberta do método por excelência filosófico, o modelo da assim chamada “redução transcendental”.

Testemunharia essa dupla avaliação da parte de tais eminentes leitores, simultaneamente críticos e herdeiros da filosofia de Descartes, a coabitação, a tensão e, porventura, o conflito experimentados *na mesma doutrina* por orientações filosóficas radicalmente diversas, opostas como são a ontologia aristotélica e a “revolução copernicana”? Se sim, no que precisamente essa coabitação e essa tensão se deixam reconhecer na filosofia de Descartes? Como sugerimos de início, julgamos poder identificá-las já a propósito da constatação do fato elementar, característico da *metafísica* cartesiana, de que o *cogito* é a primeira razão em um itinerário de razões no qual se procura demonstrar a *existência* daquilo que por primeiro merecerá o título de *substantia*. Pois, ao menos do ponto de vista essencialmente moderno da filosofia transcendental, é a princípio paradoxal que a crítica do conhecimento derive em uma teoria sobre as coisas *em si mesmas*, que a consciência de si seja a experiência de uma *realidade*, que a objetividade seja e possa ser conhecida como *ontologicamente distinta e dependente* do ente tomado como substância. Provocados pelo juízo daqueles críticos e herdeiros de Descartes, gostaríamos de encarar a tarefa de compreender a natureza específica dessa metafísica, situada como que a meio caminho entre a ontologia aristotélico-tomista e o idealismo transcendental e marcada, em sua referência retro- e prospectiva a ambos, por uma ambigüidade difícil de resolver. Se, conforme sugere Marion, entre o *ego* e a *substantia* é preciso escolher apenas um, já que a preeminência de

um termo “aniquilaria” o outro, sobre qual deles incide a escolha de Descartes?² Ou antes: essa alternativa, assim formulada, será mesmo necessária? Tendo-a em mente, consideramos oportuno questionar a concepção cartesiana de substância, supondo que o emprego dessa noção por Descartes corresponde à reabilitação de um conteúdo propriamente aristotélico *segundo a necessidade e o interesse* da metafísica da subjetividade.

Antes, porém, de irmos aos textos cartesianos³, convém recuperar brevemente o que alguns intérpretes dizem a respeito, a fim de melhor especificar a natureza e o alcance, bem como o caráter polêmico, da questão da substância na metafísica de Descartes. Com base na retomada dessas interpretações, poderemos então propor uma formulação mais precisa para essa questão, da qual vamos nos ocupar.

2. TRÊS INTERPRETAÇÕES

2.1. A substância como “condição mínima de possibilidade do atributo”

Em um artigo recente, intitulado “A transformação cartesiana do conceito aristotélico de substância”⁴, Pierre Aubenque insiste sobre o caráter inédito e problemático da concepção car-

2 “Como se, na seqüência ‘... *ego autem substantia*’ [AT, VII, 45], fosse preciso escolher, entre os dois termos, aquele que aniquilaria o outro. E Descartes escolheu” (MARION, J.-L. Substance et subsistance. Suarez et le traité de la *substantia* – *Principia Philosophiae I*, § 51-54. In: *Questions cartésiennes II. Sur l’ego et sur Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 115).

3 Nas citações dos textos de Descartes, empregamos as seguintes edições e traduções. Quanto se trata das *Meditações* e das *Segundas e Quintas Respostas*, o texto citado é sempre o da tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg (*Discurso do método, Meditações, Objeções e Respostas, As paixões da alma, Cartas*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973). Os demais textos das *Objeções e Respostas* são citados a partir da edição bilíngüe de Michelle e Jean-Marie Beyssade (*Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1992). Quando citamos o texto dos *Princípios*, trata-se sempre da primeira parte da obra, na tradução do original em latim coordenada por Guido Antônio de Almeida (*Princípios da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002). No caso das *Meditações* e das *Objeções e Respostas* indicamos o volume e a página da edição de Ch. Adam e P. Tannery; no caso dos *Princípios*, limitamo-nos a indicar apenas o número do artigo citado.

4 AUBENQUE, P. La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance. In: CANTO-

tesiana, notadamente por contraposição à de Aristóteles. Aubenque discute as duas definições expressas de substância que Descartes propõe, a do Artigo LI dos *Princípios da filosofia* e a Definição V da Exposição Geométrica das *Segundas Respostas*. Examinaremos mais adiante esses textos no pormenor, mas, por ora, com vistas a retomar a interpretação de Aubenque, vale dizer que, na primeira dessas definições, a substância é caracterizada a partir de um traço aristotélico, como *choristón*: o ente dotado da “capacidade de ser ou de existir ‘separadamente’ de outra coisa” (p. 491). A substância é “a coisa que existe de tal maneira que não necessita de nenhuma outra coisa para existir” (*Princípios*, Artigo LI). Por sua vez, a Definição V encerra outra característica por meio da qual Aristóteles concebe a substância: a substância é tida como sujeito real de propriedades, qualidades ou atributos (*hypokeímenon*). Acontece que, segundo essa última definição, tais propriedades são objetivamente dadas no entendimento humano como conteúdos de idéias, ao passo que a substância, tomada à parte da relação de atribuição, não constitui um conteúdo objetivo possível: “não possuímos outra idéia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas idéias” (Definição V – AT, IX-1, 125). Comenta Aubenque: “Descartes não pode fazer apelo aqui a uma intuição, pois não há substância que possamos perceber na experiência: a substância é *a forma pela qual nós nos representamos os objetos da experiência*” (p. 491, grifos nossos). Segundo Aubenque, surge com isso, na concepção cartesiana, um elemento anti-aristotélico: a substância é definida por Descartes *em função da* possibilidade de concebermos propriedades que são dadas objetivamente. Mais ainda: “o *hypokeímenon* não é dito existir por si, mas somente na medida em que existe ao menos um atributo para qualificá-lo” (p. 496). Considerando que a substância se define como fundamento da objetividade, Aubenque introduz a questão sobre se, sendo o atributo “a *ratio cognoscendi* da substância”, a substância mesma é “a *ratio essendi* do atributo” (p. 497). Por que “o atributo [sendo objetivamente dado no entendimento] não poderia se bastar a si mesmo” (p. 496)? De onde vem a necessidade de explicá-lo, em seu ser objetivo, por relação ao que jamais poderia ser objeto de uma idéia? É verdade que, na Definição V, Descartes justifica a necessidade da atribuição das propriedades objetivamente dadas a um subjacente cuja existência ultrapassa toda concepção objetiva mediante a noção de que “o nada não pode ter nenhum atributo real”.

Mas a essa justificativa Aubenque opõe a suspeita: “Disso que o nada não pode ter atributo não se segue que o atributo suponha necessariamente um sujeito, mas somente que o sujeito do atributo, *se há um sujeito do atributo*, não pode ser senão um sujeito real” (p. 497, grifos nossos). E, com efeito, há um sujeito real do atributo? De que ordem é a exigência que postula para todo atributo um subjacente? Fundada numa “noção comum”, proveniente da “luz natural”, essa exigência, para Aubenque, só pode ser uma “exigência lógica, de alguma maneira gramatical”, que não autorizaria, o que contudo parece suceder na metafísica de Descartes, “a hipóstase do sujeito lógico em um sujeito real, substancial”, de maneira a incorrer-se no que Kant chama “paralogismo da substancialidade” (p. 499).⁵ Desse ponto de vista, manifestamente kantiano, com que Aubenque aborda a teoria cartesiana da substância, o único conceito válido da substância seria aquele em que ela atua como “condição mínima de possibilidade” do atributo dado objetivamente (cf. p. 497) ou, se quisermos, na função de fundamento *lógico* de sua inteligibilidade como uma “coisa completa”. Já a posição da substância como “substrato subjacente, objeto = X, dissimulado atrás de seus atributos” (p. 498) não passaria de uma “projeção retrospectiva” (p. 497) promovida pela confusão de uma necessidade lógica de nosso entendimento na concepção de seus objetos com uma hipotética necessidade real das coisas em si mesmas: “o redobramento inútil da essência” (p. 499), a saber, do atributo que, sendo concebido, se reconhece como existente. Mais além, Aubenque sugere que a própria coerência interna da metafísica de Descartes requer a “identificação da substância com a essência” (p. 499), ou seja, a definição da substância como “auto-posição do atributo [...] no ser” (p. 497). Pois, se a substância fosse “algo mais” do que a essência dada objetivamente como atributo ou do que a sua “condição recorrente de possibilidade sem outro conteúdo que a essência mesma” (p. 498), o argumento, por exemplo, com que Descartes procura demonstrar a distinção real entre as substâncias, entre a alma e o corpo, careceria de consistência: o que garantiria a validade da prova da *Sexta Meditação* seria somente a identificação da substância com o atributo: “a alma e o corpo são coisas realmente distintas, *porque nós concebemos como* realmente distintos os atributos de que elas são as substâncias” (p. 498, grifos nossos).⁶ Nesse sentido, o conceito cartesiano de substância, formado supostamente

5 Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, A 348-351.

6 Uma interpretação bastante similar, na qual se procura resgatar o conceito cartesiano de substância a partir da consideração das exigências da prova da distinção real entre alma e corpo da *Sexta Meditação*, é pro-

no interesse de fundamentar a possibilidade do conhecimento de objetos, prevê a *plena* determinação da substância pelas propriedades de que temos idéia. Isso, para Aubenque, contraria frontalmente a ontologia de Aristóteles, segundo a qual a substância consiste na “existência que permanece indemonstrável e não dedutível”, nunca determinável completamente por aquilo que, a título de propriedade, qualidade ou atributo, podemos intelectualmente conceber, já que é “lastreada pela matéria, que representa uma reserva inesgotável de accidentalidade e de indeterminação” (p. 500). Assim, no que se refere à questão da substância, assistiríamos em Descartes, na medida mesma da afirmação do sujeito cognoscente como fundamento da objetividade, a “um processo de auto-fundação que manifesta o poder desde então sem limites da representação clara e distinta”: a “auto-dissolução da substância como sujeito, consecutiva à sua essencialização” (p. 501), ou ainda, à sua *objetivação*. Disso Aubenque conclui: o conceito cartesiano de substância “não deve quase mais nada à substância aristotélica” (p. 501).

2.2. A substância como existência extra intellectum

Dentre os clássicos comentários modernos à metafísica de Descartes, encontramos um que se opõe radicalmente à interpretação de Aubenque. Em *Le rationalisme de Descartes*⁷, Jean Laporte procura esclarecer a teoria da substância, “teoria capital no cartesianismo” (p. 177), por sua diferença tanto à concepção aristotélico-tomista quanto às de Spinoza e Leibniz, muito embora os textos de Descartes retomem, para a caracterização da substância, noções herdadas da primeira e teses que darão ensejo às últimas. De um lado, a teoria cartesiana se distinguiria da concepção aristotélica por assumir que a substância, como sujeito último de atribuição, é efetivamente determinável por propriedades que podemos conceber intelectualmente em nossas idéias, não sendo, portanto, ontologicamente independente dessas propriedades: a substância, afirma Laporte, “não é um *não sei o que*, um X indeterminado, cognoscível somente por sua função de *suporte* ou de *sustentáculo*” (p. 178). Pois é dessa maneira que o *hypokeímenon* aristotélico apareceria a um moderno, para quem o acesso às coisas em si mesmas é, em princípio, o que

posta por Ethel Rocha (Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. In: *Analytica*, vol. 10, no. 2, 2006).

7 LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000 [1945].

há de mais problemático: se, a fim de encontrar caminho para a substância, devemos renunciar a tudo o que em nós é imediatamente dado ou concebível, a substância se torna de todo incognoscível ou, na melhor das hipóteses, uma “*abstração realizada*” (p. 178). De outro lado, orientação que preside o partido contrário, supostamente o de Spinoza e Leibniz, seria igualmente incompatível com a teoria cartesiana, pois “segundo um e outro, a substância finita ou infinita é fonte de inteligibilidade porque fonte de dedução *a priori*” (p. 179). Uma tal concepção de substância é inteiramente orientada à possibilidade da ciência, pois, nela, a substância é tida antes de mais nada como fundamento de inteligibilidade, o que pressupõe que seja possível, ao menos de direito, situarmo-nos como que do lado da substância e, o que é decisivo para tanto, que possamos dispor de uma “noção completa” da mesma: “Leibniz supõe que, se possuísse a noção completa de César, veria nela que César devia atravessar o Rubicão” (p. 179). Segundo Laporte, essa concepção de substância, epistemologicamente orientada, não corresponderia à de Descartes, visto que, do ponto de vista cartesiano, implicaria uma capacidade de conhecimento exorbitante, apta a abarcar, por via intelectual, o ser da substância e a determinar tudo o mais, completamente, a partir dela. Mais uma vez, tratar-se-ia de uma “*abstração realizada*”: “A substância, como *isso de que se poderia deduzir* predicados ou modos, é uma entidade puramente verbal” (p. 179), que satisfaria muito bem a nossa ambição de saber, mas que, todavia, por exceder nossa capacidade de intelecção, jamais poderia ser tomada como primeiro fundamento demonstrativo: “A substância, em sua realidade intrínseca, permanece sempre *extra intellectum*” (p. 191). Dada a nossa capacidade limitada de conhecimento, é justamente à substância que precisamos encontrar acesso a partir de algum princípio ou noção que mantenha uma relação *real* de dependência a ela. Essa noção é a do atributo, a do atributo principal ou essencial, dado no entendimento humano como objeto de uma idéia. Mas se o atributo essencial é assim dado objetivamente, e se a substância, da qual o atributo é a essência, ultrapassa a nossa capacidade intelectual, qual é precisamente, na constituição da substância, o elemento que a caracteriza como *extra intellectum*? Segundo Laporte, o que propriamente define a substancialidade, tal como entendida por Descartes, não é nada menos do que a *existência*. Substância é “a coisa apta a existir por si” (*Terceira Meditação* – AT, IX-1, 35); e existir por si, isto é, *subsistir*, é o modo primeiro de ser ou existir. Para confirmar essa interpretação, Laporte apóia-se sobretudo no texto de uma carta de Descartes em que uma densa argumentação sobre a distinção entre essência e existência é concluída da seguinte maneira: “A essência é a coisa enquanto ela é no entendi-

mento *objetivamente*, a *existência* é a coisa enquanto ela é fora do entendimento” (a ***, 1645 ou 1646, grifo de Laporte). Segundo Laporte, explicada assim, como uma distinção entre *modos de ser*, a distinção entre essência e existência corresponde à que haveria entre atributo e substância. Se existir é mesmo ser “fora do entendimento”, muito embora a essência do existente seja dada objetivamente, então não cabe promover, ao contrário do que propõe Aubenque, a identificação da substância com o atributo essencial: isso implica desconhecer a distinção entre substancialidade e objetividade como uma diferença fundamental entre modos de ser, ou ainda, implica reduzir *de todo* a substância a um objeto do entendimento – o que, ademais, tornaria supérfluo o empreendimento metafísico de Descartes enquanto procura passar da concepção das idéias ao conhecimento das coisas em si mesmas. Mas, se “supor a coisa ‘fora do entendimento’ é admitir que ela é em si, que ela é uma substância”, de modo que “a noção de substância marca, em última análise, essa *posição absoluta*, para falar a linguagem de Kant, do ser existente” (p. 190)⁸, temos que a concepção cartesiana de substância, longe de oferecer o fundamento *para* a plena inteligibilidade de todas as coisas pelo entendimento humano, confirma, pelo contrário, uma radical separação “entre o plano do ser e do conhecer” (p. 190), separação que a metafísica das *Meditações* se encarregaria de suplantar sem, contudo, jamais poder anulá-la.

8 A referência indireta a Kant relativiza, malgrado ela mesma, a tese de Laporte, pois, para Kant, embora a existência seja tomada, à diferença de todo e qualquer “predicado real”, como “fora do conceito”, o existente, na medida em que pode ser legitimamente afirmado e conhecido como tal, “é pensado como contido no contexto da experiência total”, ou seja, como *objeto* sensível, logo, em sua relação constitutiva à nossa capacidade de representação (cf. KANT, *Crítica da razão pura*, B 626-628). Assim, ao menos se levarmos em conta a concepção de existência referida por Kant na *Crítica da razão pura* (precisamente para a crítica do “argumento ontológico” em Descartes), a “posição absoluta” do existente é, de certa maneira, sempre *relativa* ao entendimento humano; bem ao contrário da concepção de existência em que, segundo Laporte, se funda a teoria cartesiana da substância. Cf. também a nota de Gérard Lebrun à passagem das *Quintas Respostas* em que Descartes procura responder à objeção levantada por Gassendi contra a prova *a priori* da existência de Deus: “A recusa de Gassendi em considerar a existência como uma propriedade ou uma perfeição anuncia a crítica kantiana da prova ontológica. Gassendi escreve, por exemplo: ‘O que existe e que, além da existência, tem muitas perfeições, não tem a existência como perfeição singular... mas como forma ou ato pelo qual a coisa mesma e suas perfeições são existentes, e sem a qual nem a coisa nem suas perfeições existiriam de modo algum... Se uma coisa carece de existência, não se diz que está privada de alguma perfeição, mas que é nula ou que ela não é absolutamente’. Em Gassendi, como em Kant, esta recusa provém da impossibilidade de considerar a existência de outro modo, a não ser como existência sensível” (p. 208).

2.3. A substância como *essentia existens*

Discernindo os dois sentidos de substância representados pelas posições rivais de Aubenque e Laporte, há quem sustente que, na *metafísica* cartesiana, se dá o embate ou, no mínimo, uma “confusão” entre duas concepções inconciliáveis de substância. É o caso da interpretação de Luis Villoro. Em *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*⁹, afirma que:

Em muitos textos, Descartes utiliza “substância” em um sentido compatível com a redução do conhecimento certo à esfera do ente aberto [dado objetivamente]; houvesse desenvolvido com coerência esse sentido, teria posto em crise a aceção tradicional de “substância”. Mas Descartes nunca chegou a compreendê-lo com distinção plena, justamente por mantê-lo confundido com o sentido tradicional (p. 101).

Dessa maneira, Villoro propõe que a teoria cartesiana da substância é marcada por uma insuprimível “ambigüidade” (p. 102), proveniente da intervenção, numa concepção a princípio inovadora acerca da natureza do conhecimento humano, de prejuízos herdados da ontologia tradicional ou mesmo da “crença natural”, os quais, não obstante, Descartes teria colocado em questão através do exercício da dúvida hiperbólica (seja dito que a referência fundamental para a interpretação de Villoro é a crítica que Husserl dirige a Descartes, segundo a qual a descoberta do *ego cogito*, “passando à *substantia cogitans*”, degenera numa espécie particularmente funesta de “realismo transcendental”; cf. p. 123). Mas quais são, aos olhos de Villoro, os dois sentidos de substância em conflito na metafísica de Descartes? “Em um primeiro sentido, ‘substância’ poderia significar *o conjunto dos atributos em sua existência efetiva*” (p. 102). Villoro extrai esse primeiro sentido de substância, característico da inovação cartesiana, de uma passagem da *Entrevista com Burman*: “Todos os atributos tomados em seu conjunto são certamente o mesmo que a substância, mas não enquanto tomados singular ou distributivamente” (citado por Villoro, p. 105 – AT, V, 155). Segundo Villoro, esse sentido de substância encerra dois aspectos: a substância é a unidade formal que reúne os atributos na noção completa de algo; e, nessa condição, ela é “o termo que indica que uma propriedade [ou atributo] tem plena existência”, suposto

9 VILLORO, L. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

que todo e qualquer atributo “não existe abstraído do complexo de propriedades do qual efetivamente forma parte” (p. 102). Assim, na expressão *res cogitans*, o termo “*res*”, que assinala a substância, não se confundiria com um “sujeito fantasmal” (p. 123), “obscuramente” concebido, do qual o pensamento seria uma propriedade, mas significaria simplesmente o fato de que “há pensamento” (cf. p. 106), sendo o pensamento, enquanto substância, a unidade meramente formal de um complexo de propriedades ou modos dados objetivamente. Desse ponto de vista, a substância é o mesmo que o atributo na medida em que é tomado como existente. Fica claro que, nesse sentido, a existência designada pela substância é de ordem objetiva, não a existência independente do entendimento, o ser em si, que Descartes chama “formal”. Ou seja, tal concepção de substância, em que ela é identificada ao conjunto dos atributos, desconhece *de propósito* a diferença entre ser formalmente, a existência irreduzível à intelecção, e ser objetivamente, a essência como conteúdo de uma idéia. Com efeito, em tal concepção, “a substância é [entendida como] algo patente [ao entendimento], igual aos atributos” (p. 104), ela é “plenamente dada”, visto que está dada a existência, objetiva, do atributo (p. 108). A substância é a essência *existindo* objetivamente no entendimento, “*essentia existens*” (p. 107). A fim de corroborar essa interpretação, Villoro apóia-se no Artigo LXIII dos *Princípios*, onde Descartes afirma que a distinção entre substância e atributo não é uma “distinção real”, mas uma “distinção de razão”: “podemos abstrair mentalmente qualquer atributo de sua substância, com a qual, na realidade, ele se identifica” (p. 107). Obviamente, e Villoro o reconhece (cf. p. 109-110), assim interpretado, tal “conceito” de substância é desmentido, por exemplo, pela Definição V das *Segundas Respostas*, texto em que a distinção entre substância e atributo é assimilada à diferença entre ser formalmente e ser objetivamente, e onde, em concordância com isso, a substância é tida como subjacente e causa, que existe em si, da realidade objetiva dos atributos no entendimento. Com efeito, encontra-se aí, expressamente formulado, o segundo sentido cartesiano de substância, que entra em conflito com o primeiro: a substância como sujeito real de inerência, “cujo modo de existência é independente do pensamento” (p. 112). Peculiar da interpretação de Villoro, por relação à de Aubenque, da qual ela em certa medida se aproxima, é a avaliação desse conflito: ao introduzir o segundo sentido de substância, tomado por Villoro como nada original, Descartes teria restringido o alcance de sua principal conquista, “a claridade da razão libertada pelo método” (p. 124) da pretensão de conhecer as coisas em si mesmas bem como do prejuízo da “representação”: “Desde esse momento, entre a idéia e o ente voltará a abrir-se um hiato, pois o ente

não corresponderá propriamente ao manifesto na idéia, e sim ao sujeito que esta *representa*” (p. 113). Segundo Villoro, que o conceito “tradicional” de substância tenha se imiscuído, inadvertidamente (cf. p. 115), na metafísica cartesiana é um fato que se explica, em primeiro lugar, “pela falta de uma clarificação da noção de ‘ente’” (p. 121), falta que justificaria o “temor [!]”, por parte de Descartes, “de conceder pleno domínio de ser à existência objetiva” (p. 119). Nessa avaliação, radicalmente contrária à de Laporte, o retorno cartesiano à substância configuraria um flagrante retrocesso na crítica do conhecimento.

Cientes da divergência entre os intérpretes, divergência que testemunha inegavelmente o caráter problemático, talvez aporético, da concepção cartesiana¹⁰, desejamos agora passar ao exame de alguns textos que permitem bem explorar o que Descartes entende por substância, particularmente em sua relação com o aspecto objetivo do atributo. Do precedente guardamos a seguinte suspeita: será mesmo que o conceito cartesiano de substância, reconhecido em sua “ambigüidade”, testemunhada por aquelas interpretações rivais, resulta de uma “falta de clarificação da noção de ente”?¹¹ O fato de, nos textos de Descartes, a substancialidade do ente ser *explicitamente* contraposta à objetividade do atributo pode ser explicado pelo apelo à influência

10 O elemento dessa concepção precisamente a respeito do qual se diverge é indicado de maneira simples e concisa por Röd: “Permanece a questão sobre se, sob as pressuposições de Descartes, ‘substância’, sem consideração da referência a um atributo, poderia ser uma idéia verdadeira. Essa pergunta não se deixa facilmente responder, pois Descartes ora define substância de tal modo que ela não pode ser pensada sem os seus atributos, e assim somente ‘substância extensa’ ou ‘substância pensante’, mas não ‘substância pura e simples’, poderiam ser ‘idéias verdadeiras’, ora, porém, define ‘substância’ de modo que a referência aos atributos não entra na definição” (RÖD, W. *Descartes’ Erste Philosophie*. Bonn: Bouvier, 1987, p. 72).

11 Encontramos a formulação exemplar dessa censura em Heidegger: “A escolástica apreende o sentido positivo da significação ‘ser’ como significação ‘analógica’ para distingui-la da significação unívoca ou meramente sinônima. Apoiando-se em Aristóteles, em quem o problema já se delineara no ponto de partida da ontologia grega, fixaram-se vários modos de analogia, segundo os quais também as ‘escolas’ se distinguiam quanto à apreensão significativa de ser. No tocante à elaboração ontológica do problema, Descartes fica muito aquém da escolástica, chegando mesmo a recuar diante da questão. *Nulla eius (substantiae) nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis*. [Heidegger cita aqui um trecho do Artigo LI dos *Princípios*: ‘Não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas’.] Esse recuo indica que Descartes deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de ‘universalidade’ desse significado contidos na idéia de substancialidade” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006, § 20, p. 145).

inadvertida de prejuízos herdados ou, como sugere Aubenque, pela “adoção da linguagem feita com uma teoria contrária” (cf. p. 499-500), incompatível com o sentido da metafísica cartesiana? Ou será que, muito ao contrário, ela revela o seu desígnio mais próprio precisamente ao distinguir entre substância e objeto? Afinal de contas, qual é, nessa metafísica, o estatuto da distinção entre substancialidade e objetividade?

Dentro do horizonte aberto por essas indagações é que abordaremos o problema da relação entre substância e atributo na metafísica de Descartes.

3. SUBSTÂNCIA E OBJETO

3.1. *Algo que não concebemos*

Como testemunham as leituras consideradas acima, o texto fundamental de onde é preciso partir para investigar a concepção cartesiana de substância é a Definição V das *Segundas Respostas*, que oferece o conceito operante na metafísica das *Meditações*. Citemo-lo, então, na íntegra:

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*. Pois não possuímos outra idéia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas idéias, visto que a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real (AT, IX-1, 125).

A definição reserva à substância duas características principais: a de subjacente (“toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito”) e a de causa da existência (“ou pela qual existe”) de atributos. Mas esses atributos não são, ao menos na definição proposta, de natureza indeterminada: eles são “algo que concebemos”, “de que temos em nós real idéia”. Ou seja, tais atributos, por relação aos quais a substância é definida como seu subjacente e cau-

sa, estão “em nossas idéias”, são entidades de uma certa natureza, a saber, *realidades objetivas*. “Por realidade objetiva”, diz Descartes na Definição III, “entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia” (AT, IX-1, 124). Assim, os atributos de que nos fala Descartes ao definir substância são, a princípio, visados como objetos em idéias. Nessa condição, eles são caracterizados por uma determinada “maneira de ser”, qual seja, aquela “pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua idéia” (*Terceira Meditação* – AT, IX-1, 33). Temos assim que a substância é definida por contraste com um modo de ser, o de ser objetivamente. Qual é, segundo a mesma definição, o modo de ser da substância? Sendo aquilo em que existe “formalmente, ou eminentemente, o que concebemos, ou o que está objetivamente em alguma de nossas idéias”, a substância é o que é “formalmente”, ou seja, o que existe em ato, independentemente de sua relação ao nosso entendimento. E, conforme esclarece Descartes na *Terceira Meditação*, somente porque é dotada desse modo de ser é que a substância atua como *causa* das realidades ditas objetivas: “assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às idéias, *pela própria natureza delas*, do mesmo modo a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas idéias *pela própria natureza delas*” (AT, IX-1, 33; grifos nossos). Assim, a Definição V estabelece uma distinção entre “naturezas” como modos de ser: entre a do atributo dado objetivamente, ou seja, sendo “em um outro e por um outro”, e a da substância, que existe formalmente, “em si e por si”. Substância e atributo seriam entidades *realmente* distintas, porque, como realidades, se distinguem em sua natureza ou maneira de ser.

Mas será mesmo assim? Limitando-nos por ora à Definição V, somos obrigados a relativizar essa conclusão provisória. Pois, se é verdade que o atributo se determina por ser “em um outro e por um outro”, ele o é em um duplo sentido: como realidade objetiva, ele é no entendimento por uma idéia; e, *como realidade formal*, ele é na substância pela substância. A Definição V não recusa ao atributo o ser formal, ela apenas sugere que o atributo, *na medida em que é objetivamente*, se distingue em seu modo de ser da substância. Com efeito, lemos que o atributo reside “imediatamente” na substância, o que o próprio texto assim explica: o atributo, “aquilo que concebemos”, e “que está objetivamente em alguma de nossas idéias”, existe “formal, ou eminentemente,” na substância como em seu “sujeito imediato” (cf. Definições VI e VII – AT, IX-1, 125). A Definição IX parece confirmá-lo: “Quando dizemos que algum atributo está contido na natureza ou no *conceito* de uma coisa, é o mesmo que se disséssemos que tal

atributo é verdadeiramente dessa coisa e que se pode assegurar que se encontra nela” (AT, IX-1, 125; grifo nosso). Se se interpreta a expressão “na natureza ou no conceito de uma coisa” como equivalente a “na idéia de uma coisa”, é preciso admitir que o atributo dispõe, ele também, de realidade atual ou formal: ele pertence “verdadeiramente” à coisa, encontra-se efetivamente nela, ou ainda, como afirma o Artigo LIII dos *Princípios*, tratando do atributo como “propriedade principal de cada substância”, ele “constitui a natureza e a *essência* da mesma” (grifo nosso).¹² Desse ponto de vista, em que se leva em conta a realidade formal do atributo, não parece ser possível concluir o mesmo que antes havíamos concluído considerando a sua realidade objetiva: tomado como essência da substância, essência que, embora representada pela realidade objetiva do seu conceito ou idéia, *constitui* o ser formal da própria substância, o atributo *não* é realmente distinto dela, como uma entidade que pudesse existir *formalmente* à parte da substância. Portanto, limitando-nos ao que reza a Definição V, devemos reconhecer ao atributo uma dupla realidade: objetiva, porque ele é dado no entendimento como conteúdo de uma idéia, e formal, porque ele reside atualmente na substância como sua natureza ou essência. Seria o caso de afirmar o mesmo da substância, tida como sujeito do atributo? Ao que tudo indica, não, pois, segundo Descartes, “não possuímos outra idéia da substância *precisamente tomada*, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas idéias” (AT, IX-1, 125; grifo nosso). “Precisamente tomada”, ou, como dizem os *Princípios*, “tomada isoladamente” (*quam substantia solam* – Artigo LXIII), a substância não pode ser entendida de outro modo senão como aquilo em que o atributo existe, como o sujeito real de inerência do atributo. Ou ainda, “precisamente tomada”, a substância não é objetivamente dada como conteúdo de uma idéia, diferindo nisso do atributo, o qual, não obstante, constitui a sua essência. Disso se seguem duas coisas importantes.

A primeira diz respeito à idéia de substância: se a substância, “precisamente tomada” como sujeito de inerência do atributo, não é objeto possível de uma idéia do entendimento, então a sua idéia, se deve haver uma idéia de substância, encerra uma estranha peculiaridade: trata-se da idéia daquilo que não pode ser objeto de uma idéia, a “idéia” pela qual simplesmente *enten-*

¹² A ambigüidade do termo “natureza”, que se mostra na comparação entre essas passagens (Definição IX: “na natureza ou no conceito de uma coisa”; Artigo LIII: “a natureza e a essência da substância”), explica-se pelo fato de o atributo, constituindo a essência real de uma coisa existente, poder também estar objetivamente numa idéia ou conceito do entendimento.

demos que “aquilo que concebemos”, ou que está objetivamente no nosso entendimento, subjaz a algo outro que, entretanto, não podemos conceber ou, melhor dito, *compreender* pelo pensamento.¹³ Estranho, porém algo não inédito na metafísica de Descartes: com respeito à idéia de Deus (não por acaso daquilo que unicamente, segundo o Artigo LI dos *Princípios*, merece o título de substância) Descartes responde a Gassendi, nas *Quintas Respostas*, dizendo que o infinito não é “compreendido” pela idéia que dele temos, visto que “a incompreensibilidade mesma está contida na razão formal do infinito”, de modo que “é suficiente conceber uma coisa que não está encerrada em quaisquer limites” – em especial, os do nosso entendimento – “para ter uma idéia verdadeira e inteira [!] do infinito” (AT, VII, 368). Semelhantemente, ou talvez, como “regra” da qual a idéia da substância infinita seria um “caso”, a idéia de substância em geral implicaria, ao menos em parte, a noção de algo incompreensível pelo entendimento humano. *Ao menos em parte*: porque podemos ter idéia disso que numa substância finita constitui a sua essência, a saber, do seu atributo principal (na substância pensante, o pensamento, e na substância extensa, a extensão), no sentido de poder compreendê-lo ou concebê-lo objetivamente.

A segunda coisa que gostaríamos de destacar concerne à distinção entre substância e atributo: se é verdade que o atributo é dado objetivamente, mas a substância “precisamente tomada” não, parece haver um sentido válido para a afirmação de uma distinção *real* entre atributo e substância. Pois, *distinguindo entre objetividade e substancialidade como modos de ser*, a Definição V supõe “algo mais” na constituição da substância além do atributo essencial, a saber, precisamente aquilo que faz da substância sujeito de inerência e que permite que ela seja em si mesma, de preferência a estar, como o seu atributo essencial, “objetivamente em alguma de nossas idéias”. Mas, então, seria preciso determinar ou, pelo menos, indicar o que, na constituição ontológica da substância, corresponde a esse “algo mais”, o elemento subjacente que, por assim dizer, se subtrai aos limites de uma idéia do entendimento.

13 Sobre a diferença entre entender, ou perceber, e compreender, cf. *Respostas às instâncias de Gassendi*: “O que acrescentam, dizendo que, *se eu tivesse essa idéia, eu a compreenderia*, é afirmado sem qualquer fundamento: pois, já que a palavra *compreender* [*comprendre*] significa alguma limitação, um espírito finito não poderia compreender Deus, que é infinito; mas isto não impede que ele o perceba [*aperçoive*], assim como se pode tocar [*toucher*] uma montanha, ainda que não se possa abraçá-la [*embrasser*]” (AT, IX-1, 210).

3.2. A existência por si

A nosso ver, os Artigos LI e LII dos *Princípios* oferecem a indicação precisa desse elemento. Citemo-los também integralmente:

LI – *O que é substância e que esse nome não convém univocamente a Deus e às criaturas.* Quanto aos conteúdos, porém, que consideramos como coisas ou modos de coisas, vale a pena examiná-los cada qual separadamente. Por substância não podemos entender [*intelligere*] senão a coisa que existe de tal maneira que não precisa de nenhuma outra coisa para existir [*quam rem ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*]. E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus. Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus. E, por isso, o nome substância não convém a Deus e a elas *univocamente*, como se costuma dizer nas Escolas, isto é, não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas.

LII – *Que [esse nome] convém à mente e ao corpo de maneira unívoca e de que modo [a substância] é conhecida.* Porém, a substância corpórea e a mente, ou a substância pensante, criada, podem ser entendidas sob esse conceito comum, porque são coisas que precisam tão-somente do concurso de Deus para existir. Contudo, a substância não pode vir a ser reconhecida simplesmente [*primum*] por ser uma coisa existente [*res existens*], uma vez que isso por si só não nos afeta [*nos non afficit*]. Mas facilmente a reconhecemos a partir de qualquer um de seus atributos, mediante aquela noção comum segundo a qual o nada não tem quaisquer atributos, isto é, quaisquer propriedades ou qualidades. Com efeito, pelo fato de percebermos [*percipiamus*] que algum atributo está presente, concluímos [*concludimus*] que alguma coisa existente, ou uma substância, à qual pode ser atribuído, também está necessariamente presente.

Conforme ambos os textos revelam (e em confirmação da interpretação de Laporte), o que, antes de mais nada, distingue a substância é o *ato* de existir. Dizemos aqui ato e não “propriedade”, porque tomar a existência como propriedade ou atributo significaria, em vista desses

textos, confundir a substância enquanto tal com o que dela nos seria dado objetivamente.¹⁴ Com efeito, os Artigos LI e LII definem substância pelo ato da existência, e o Artigo LII, retomando a Definição V, contrapõe a coisa existente às propriedades concebidas pelo entendimento humano. As *Meditações* corroboram essa definição: de passagem, na *Terceira Meditação*, Descartes refere-se à substância como “uma coisa que é capaz de existir por si” (AT, IX-1, 35). Vemos, pois, que não se trata de qualquer existência, mas de existência *por si*, auto-subsistência.

14 É certo que, para Descartes, há no mínimo um sentido válido em que se pode tomar a existência como propriedade, a saber, quando se trata da existência de Deus: a prova *a priori* da *Quinta Meditação* discrimina a existência como uma propriedade necessária “contida” na essência de Deus, essência representada pela idéia ou conceito de Deus no entendimento humano (cf. *Quintas Respostas* – AT, VII, 382-383). No entanto, que a existência seja tomada como propriedade de uma essência que, juntamente com esta, seria representada ou concebida objetivamente pelo nosso entendimento, isso não contradiz a tese segundo a qual Deus é incompreensível por sua idéia em nós, bem como a suposição de que a substância não poderia ser de todo compreendida como objeto de uma idéia? Marion reconhece nessa questão um “dilema teórico”, frente ao qual Descartes teria permanecido “indeciso”, localizando-o entre a prova *a posteriori* da *Terceira Meditação* e a prova *a priori* da *Quinta*, ambas consideradas por relação ao argumento de Santo Anselmo no *Proslogion*: “essas duas provas esboçam de fato duas interpretações possíveis do mesmo argumento anselmiano. É evidente que a *Meditação V* retoma, sem contudo bem o conhecer, o argumento anselmiano; mas ela o interpreta metafisicamente, de um lado, nele introduzindo um conceito da essência divina que tem o mesmo estatuto epistemológico que o das idéias matemáticas, de outro, assimilando a essência divina ao ser necessário [...]. Mas a *Meditação III*, quando desenvolve a prova *a posteriori* a partir da idéia em mim, espírito finito, do infinito, reencontra e mantém o que falta na *Meditação V* e que ela eliminava do argumento anselmiano: a impossibilidade crítica de fixar um conceito qualquer compreensível de Deus [...]. Em toda prova da existência de Deus, é preciso escolher: seja reduzir Deus a uma essência compreensível pelo conceito, portanto, reduzi-lo a um ídolo, seja criticar o poder de conhecer segundo a exigência de incompreensibilidade que se trata de pensar” (MARION, J.-L. *L'argument relève-t-il de l'ontologie? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les Méditations*. In: *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p. 255-256). De nossa parte, por mais que reconheçamos nessa questão, a da relação entre conceito e existência por ocasião da prova da existência de Deus, uma instância, decerto privilegiada, para o tratamento da questão da substância em Descartes, limitamo-nos, no presente, a uma simples observação. Se é verdade que a prova *a posteriori* e a prova *a priori* pretendem demonstrar a existência de Deus segundo modos radicalmente opostos de articulação entre conceito e existência, convém lembrar que, na *Quinta Meditação*, antecipando-se a objeções que serão lançadas contra a prova *a priori*, Descartes afirma que essa prova, embora suponha a possibilidade de compreensão, por uma idéia, da existência como *propriedade* necessária da essência divina, está, não obstante, fundada no fato de que “a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de

O Artigo LI define expressamente: “Por substância não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir”. É verdade que, segundo esse conceito, só Deus pode ser dito substância, pois seria a única coisa capaz de existir de maneira “absolutamente independente de qualquer outra coisa”. Essa restrição do conceito de substância a Deus não desautoriza, contudo, que se tomem coisas finitas, a alma e o corpo, como substâncias: “porque são coisas que precisam tão-somente do concurso de Deus para existir”. Assim, a diferença entre o infinito e as coisas finitas não elimina a possibilidade de tomá-las sob o “conceito comum” de substância. Também não caberia aqui a objeção segundo a qual Descartes elevaria uma categoria, a de substância, só aplicável como categoria a coisas criadas, inadvertidamente à condição de um transcendental.¹⁵ Pois Descartes já entende substância, por assim dizer, como um transcendental, definindo-a de modo que a substancialidade convenha primeiramente a Deus: a substância é existência por si. Analogicamente¹⁶, coisas criadas que só dependam de Deus e das quais tudo o mais na esfera do criado dependa como atributo ou modo dessas coisas constituem substâncias, nesse mesmo sentido. E justamente por participarem da subsistência divina, como coisas capazes de existir por si, a afirmação da subs-

Deus, *determina* meu pensamento a concebê-lo dessa maneira” (AT, IX-1, 53). Interpretamos: se Descartes, de um lado, admite a existência necessária como propriedade compreensível por um conceito, parece haver, de outro, um sentido de existência, salvaguardado por Descartes, em que ela não equivale a uma propriedade ou atributo dado objetivamente, mas à “necessidade da própria coisa”, isto é, à coisa mesma em seu ser “fora do conceito”, existência que, pelo contrário, determina o pensamento finito a conceber a “existência” representada conceitualmente como uma propriedade necessária na essência de Deus. Logo, se for mesmo verdade que, na metafísica cartesiana, ocorre uma “indecisão” quanto ao estatuto da existência (propriedade de uma essência compreensível conceitualmente *ou* existência irreduzível ao conceito), não é menos verdade, por outro lado, que o segundo sentido de existência (intervindo, conforme apontamos, na principal ocasião em que aquele entra em operação) é expressamente afirmado por Descartes como fundamental em relação ao primeiro.

15 Fazendo essa observação, temos em vista uma crítica que Heidegger dirige a Descartes: apropriando-se injustificadamente da “ontologia tradicional”, Descartes teria sustentado “uma noção segundo a qual o ser de Deus, assim como o ser do criado, é concebido *categorialmente* no mesmo sentido que o *esse creatum* [a saber, como substância e causa]”, de modo que assim, por força de tal conceituação inadequada, estaria por princípio impedido um acesso ao ser próprio de Deus (cf. HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Bloomington: Indiana University Press, 2005, § 45, p. 195).

16 Para a discussão da teoria cartesiana da substância com enfoque nessa questão, cf. BEYSSADE, J.-M. A teoria cartesiana da substância: equívocidade ou analogia?. In: *Analytica*, vol. 2, no. 2, 1997.

tancialidade da alma e do corpo acarreta, em certa medida, *uma limitação para o nosso conhecimento similar à incompreensibilidade de Deus pela idéia que temos dele*: “Contudo”, diz Descartes, “a substância não pode vir a ser reconhecida simplesmente por ser uma coisa existente, uma vez que isso por si só não nos afeta”. Entendamos o alcance denotativo dessa proposição: Descartes fala aí da alma e do corpo como substâncias finitas, mas em vista do “conceito comum” de substância como existência por si. Ao que tudo indica, é a perseidade de existência que torna a substância, a substância em geral, primeiramente “irreconhecível” por nós; e isso vale não só para Deus, “incompreensível por sua idéia”, mas também para a alma e o corpo como *substâncias* finitas. A sua existência, uma existência por si, “não nos afeta”. É preciso perguntar: por que “isso”, a saber, o fato da existência, não nos afeta? Se se trata, em todos os casos, de uma existência por si, não é difícil perceber que uma existência por si, se é verdadeiramente por si, não deve depender, *nem mesmo no conhecimento*, da nossa capacidade de representação: *se algo é por si, esse algo não pode ser em nós*. Perguntemos de novo: em nós, quem? A seqüência do texto, na qual Descartes afirma a presença do atributo na mente como condição necessária (porém, não suficiente) para o conhecimento da substância, não deixa dúvida de que o que é dito por esse “nós” inclui o *entendimento* como faculdade humana de representação. “Isso por si só não nos afeta”: a existência por si não é objeto possível do nosso entendimento. A substância, tomada segundo o seu “conceito comum” como existência por si, é “incompreensível por sua idéia”.

Vemos nisso claramente afirmada a tese tão valorizada por Laporte: “a substância é sempre *extra intellectum*”, mesmo em seu conhecimento, que não é capaz de, pela simples concepção intelectual, apropriar-se dela como de um objeto. Essa tese cartesiana é simultaneamente uma tese epistemológica sobre a natureza do nosso entendimento e uma tese ontológica sobre o ser da substância: a limitação daquele é afirmada “na mesma medida” da perseidade desta. É por isso que julgamos encontrar indicado pelos Artigos LI e LII dos *Princípios* aquele “algo mais” na constituição ontológica da substância a que nos referíamos antes, interpretando a Definição V das *Segundas Respostas*. Esse “algo mais” é a existência por si, *res existens*, que assegura à substância o poder de ser o subjacente e a causa dos objetos em nós. Com efeito, a seqüência do Artigo LII constitui uma retomada quase literal da Definição V: “Mas facilmente a reconhecemos [a substância] a partir de qualquer um de seus atributos, mediante aquela noção comum segundo a qual o nada não tem quaisquer propriedades ou qualidades”. Se, em ambos os textos, Descartes procura definir substância explicitamente por relação à nossa capacidade de

conhecê-la, é porque apenas o exame dessa nossa capacidade, *inteiramente orientada ao conhecimento da substância*,¹⁷ permite entrever como ela se constitui em seu ser. Não poderia haver outra maneira nem outro caminho a tomar para definir o que é substância, uma vez que “isso por si só não nos afeta”.

17 Cf. Axioma X das *Segundas Respostas*: “pois nada podemos conceber senão sob a forma de uma coisa existente” (AT, IX-1, 128). Parece-nos que, segundo o modelo oferecido por esse axioma, o fato de Descartes caracterizar a capacidade cognitiva humana *em vista da coisa mesma, e não o contrário*, desautoriza de antemão as interpretações, como a de Aubenque, que procuram determinar o conceito cartesiano de substância *em função da possibilidade de garantir-se, através dele, um conhecimento certo* a respeito do que quer que seja. Por isso, julgamos distorcida a consideração na qual, para entender o que Descartes concebe por substância, primeiro se pergunta: como é preciso conceber substância, ou ainda, *o que a substância mesma precisa ser*, a fim de que, por exemplo, se possa salvaguardar a distinção real entre alma e corpo (suposto que isso seja “o que verdadeiramente interessa a Descartes”)? Pelo contrário, pensamos que é uma certa concepção de substância, a única de que Descartes poderia dispor, que orienta a demonstração metafísica da distinção real, impondo-lhe com isso um alcance e limites bem determinados. Se, pelo contrário, formos minimamente “caridosos”, seria o caso de reconhecermos que esse conceito de substância é ele mesmo apenas “descoberto” e justificado metafisicamente. (Cf., a esse respeito, *Terceira Meditação* – AT, IX-1, 32-33; passagem que pode ser tida como uma demonstração da necessidade de admitir-se um ser substancial para justificar a realidade objetiva das idéias.) Ademais, não nos parece necessário, como pretende Aubenque, a fim de assegurar a consistência da prova da distinção real entre alma e corpo, pressupor um conceito, digamos, “reduzido” de substância, no qual ela seria tomada como idêntica, sem mais, ao seu atributo essencial (cf. p. 498-499). De fato, Aubenque desconsidera, em sua reconstrução da prova cartesiana, a premissa *teológica* da qual ela parte, a saber: “É, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja *obrigado* a julgá-las diferentes” (*Sexta Meditação* – AT, IX-1, 62; grifo nossos). Se dermos o peso que convém à premissa fundamental da prova, não é necessário, como dissemos, assumir que, somente se a substância for realmente redutível ao atributo dado objetivamente, é possível, com base na concepção clara e distinta dos atributos do pensamento e da extensão, afirmar a distinção real entre a substância pensante e a substância extensa. De maneira diferente, a prova pode ser reconstruída, sem que se precise “forçar” o sentido de substância na direção de uma conclusão que de antemão se quereria assegurar, como o faz, por exemplo, Emanuela Scribano: “O argumento teológico para atestar a distinção real entre mente e corpo é construído desta forma: – A onipotência divina pode fazer tudo aquilo que eu concebo clara e distintamente; – concebo clara e distintamente a mente e o corpo como duas substâncias distintas; – logo, a mente e o corpo podem ser separados ao menos pela potência divina” (*Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 146-147).

Desse modo, ao menos no que concerne às substâncias finitas, o fato de o nosso entendimento poder conceber os atributos que as determinam em sua essência (atributos objetivamente presentes em nós), mas permanecer incapaz de conceber a existência dessas substâncias (já que não é afetado por ela) corresponde necessariamente a uma complexidade no ser da própria substância: ela é uma *existência* por si, *extra intellectum*, determinada por uma *essência*, a qual se dá objetivamente em alguma de nossas idéias. A seqüência final do Artigo LII confirma essa leitura ao discriminar dois atos cognitivos, diferentes em espécie, que devem colaborar para o conhecimento “completo” da substância, *do que* ela é, a sua essência concebida no atributo, e *de que* ela é, a sua existência como sujeito real de atribuição: “Com efeito, pelo fato de *percebermos* que algum atributo está presente, *concluimos* que alguma coisa existente, ou uma substância, à qual pode ser atribuído, também está necessariamente presente”. No conhecimento da substância, remonta-se da “percepção” do atributo dado objetivamente para a coisa que, existindo por si, serve de sujeito para o atributo; porém, o ato cognitivo pelo qual nos referimos a essa coisa não é uma percepção do entendimento, e sim uma “conclusão”, isto é, um ato da *vontade*, que “*pensa*” a existência ao afirmá-la ou negá-la, sem contudo compreendê-la.¹⁸ Apenas conhecemos a existência ao afirmá-la no juízo. Consistindo num juízo e não numa simples concepção, o próprio conhecimento da substância requer uma condição extra-intelectual, “fora do entendimento” como o é a própria substância, condição que é desempenhada pelo pensamento no modo da vontade. Desse ponto de vista, precisamente porque a substância não se esgota em sua essência dada objetivamente, o conhecimento da mesma não equivale à concepção do atributo essencial, consistindo, mais além, no ato pelo qual a essência, que se concebe intelectualmente, é atribuída à substância, que somente então, na relação de atribuição, vem a ser *conhecida* como existente. Aliás, o fato de a essência, dada como objeto de uma idéia, ser designada como *atributo* já exprime sua relatividade ontológica a algo existente e supõe, assim, o ato judicativo no qual o existente é conhecido na medida mesma em que algo objetivamente

18 Cf. *Terceira Meditação*: “Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia; como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, *mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa*; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontade ou afecções, e outros juízos” (AT, IX-1, 29; grifos nossos). Essa “alguma outra coisa” que, no juízo, é acrescentada pela vontade à concepção intelectual é a afirmação de existência.

dados lhe é atribuído como propriedade *sua*. Essa atribuição, realizada no juízo de existência, não se confunde com uma “projeção retrospectiva” (Aubenque), pois “o meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas”; trata-se, antes, de uma *restituição*, na qual se reconhece que é “a necessidade da própria coisa”, a saber, da coisa existente, que “determina o meu pensamento a conceber” o objeto como atributo (cf. *Quinta Meditação* – AT, IX-1, 53). *O atributo é o objeto reconhecido como propriedade da substância.*

Mas como se dá esse reconhecimento? Obviamente, para tanto não se pode pressupor como certa a existência da substância, pois é isso que principalmente se procura demonstrar mediante tal reconhecimento. Segundo Descartes, o que permite que se reconheça o objeto como atributo e, a partir disso, algo existente como sujeito real de atribuição é “a noção comum segundo a qual o nada não tem quaisquer atributos, isto é, quaisquer propriedades ou qualidades”. Na *Terceira Meditação*, a fim de provar que a realidade objetiva das idéias tem necessariamente por causa uma realidade atual ou formal, Descartes apela à mesma noção, só que sob a forma da causalidade: “o nada não poderia produzir coisa alguma”, o que significa que “o que contém em si mais realidade não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito” (AT, IX-1, 32). É válido considerar essa passagem como uma demonstração metafísica da Definição V das *Segundas Respostas* e, portanto, também da tese sobre a possibilidade do conhecimento da substância levantada no Artigo LII dos *Princípios*. Trata-se, aliás, de um passo fundamental para a primeira prova, a prova *a posteriori*, da existência de Deus, ou seja, da substância propriamente dita, passo que, tomado na perspectiva dos textos ora interpretados, consiste na demonstração de que os objetos em nós correspondem direta ou indiretamente a uma existência por si, que atua como causa de sua realidade no pensamento (assim, de sua pensabilidade). Se nos lembrarmos que, conforme a Definição V, a substância é subjacente e *causa* daquilo que está objetivamente em alguma de nossas idéias, podemos assumir que esse passo da *Terceira Meditação* justifica a necessidade de tomarmos os objetos como atributos de uma substância. O reconhecimento dessa necessidade vem da constatação de que os objetos são *efeitos* da substância: a atribuição daqueles a esta como suas propriedades ou qualidades fundamenta-se nessa constatação. Nesse sentido, a atribuição é o reverso epistêmico de uma relação real de causalidade.

E como Descartes entende provar que os objetos em nós tem por causa de sua realidade o que existe por si? Essa prova baseia-se no fato de não poderíamos explicar a presença dos ob-

jetos nas idéias apenas por relação ao nosso entendimento. Tomado como causa das idéias, este só pode constituí-las como “modos de pensar”, sem poder pretender a condição de fundamento da diferença entre elas enquanto representam alguma coisa “de preferência a outra”, ou seja, sem poder explicar a realidade objetiva das idéias, da qual, portanto, o entendimento humano não poderia ser a causa (cf. AT, IX-1, 32). Como lembramos mais acima, referindo-nos a essa mesma passagem da *Terceira Meditação*, apenas uma substância, na condição de existente em si e por si, poderia desempenhar o papel de causa daquilo que é em um outro e por um outro, no caso, dos objetos nas idéias. Na ausência absoluta da substância, a origem dos objetos deveria ser atribuída ao nada, o que é justamente o contrário do que prescreve a noção comum em que Descartes fundamenta o reconhecimento dos objetos como atributos da substância (bem como do caráter representativo das idéias): “Pois, se supomos que existe algo na idéia que não se encontra em sua causa, cumpre, portanto, que ela obtenha esse algo do nada” (AT, IX-1, 33). *Tomar o entendimento humano como causa dos objetos significaria atribuí-los ao nada, afirmar o nada como causa.* Dar-se-ia o mesmo se a causa dos objetos fosse tida também como um objeto, pois, como vimos acima, a natureza da causa não pode convir senão ao que existe em si e por si, à diferença de todo e qualquer objeto: “não basta que essa realidade [objetiva] se encontre objetivamente em suas causas” (AT, IX-1, 33). Que solução resta então, se nem o entendimento nem algum objeto do entendimento podem ser tomados como causa dos objetos em geral? Reconhecida a imperfeição da realidade objetiva, é necessário afirmar uma existência atual ou formal como sua causa: como diz Descartes no Axioma V das *Segundas Respostas*, lançando mão de um exemplo: “por ocasião dessa idéia [a do céu], não podemos *julgar* que o céu existe, a não ser que suponhamos que toda idéia deve ter uma causa de sua realidade objetiva que seja realmente existente; causa que *julgamos* ser o céu mesmo” (AT, IX-1, 128; grifos nossos). A noção comum segundo a qual “o nada não tem atributos” e “não poderia produzir coisa alguma” é condição para o juízo de existência. É por tal noção comum que somos conscientes da “insuficiência ontológica do objeto”¹⁹, ou seja, de que a objetividade é realmente dependente de uma

19 A expressão é de Alquié (cf. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000 [1950]. p. 232). Dentre outras formas, a tese cartesiana da “insuficiência ontológica do objeto” verifica-se, como já vimos, na passagem da *Terceira Meditação* em que Descartes procura demonstrar que a realidade objetiva tem necessariamente por causa de seu *ser* uma realidade formal ou atual. O passo decisivo de tal demonstração consiste no reconhecimento de que “essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua idéia” é uma “maneira imperfeita de ser” (AT,

realidade que, não sendo concebida objetivamente, deve bastar a si mesma: a substância. Logo, a constatação dessa insuficiência é o que legitima o juízo no qual se reconhece e se afirma a existência por si da substância.

Em confirmação do que havíamos sugerido acima, a maneira como Descartes descreve o conhecimento da substância, a exigir uma condição extra-intelectual ao lado da concepção objetiva, parece subentender que, em sua constituição ontológica, a substância se distingue *realmente* do atributo essencial. Afinal, se o atributo é objeto possível do entendimento, e se a substância, quanto à sua existência, permanece incompreensível pelo nosso entendimento, ainda que cognoscível no ato de julgar, tudo leva a crer que existência e essência são elementos distintos na constituição do ser da substância. Com efeito, por exemplo, na resposta a uma objeção de Hobbes, Descartes esclarece o sentido da expressão *res cogitans*, tal como ocorre na passagem da *Segunda Meditação* dedicada à exposição da natureza ou essência do “eu”²⁰, afirmando que “a intelecção e a coisa que entende” não são “uma mesma coisa”, “nem mesmo a coisa que entende e o entendimento” (AT, IX-1, 135), pois “é certo que o pensamento não pode ser sem uma coisa que pensa e, em geral, nenhum acidente ou nenhum ato pode ser sem uma substância da qual ele seja o ato” (AT, IX-1, 136). O fato de a substância só poder ser conhecida “a partir de um atributo”, notadamente daquele que “constitui a natureza e a essência da mesma” (*Princípios*, Artigo LIII), não autoriza de maneira nenhuma a identificação da substância ao atributo essencial, como se ela se reduzisse de todo a este; pelo contrário, esse fato apenas demonstra que “nós não conhecemos a substância imediatamente por ela mesma, mas somente porque ela é o *sujeito* de quaisquer atos” (*Terceiras Respostas* – AT, IX-1, 136; grifo nosso). Portanto, quando Descartes diz, naquela passagem da *Segunda Meditação*, que “o pensamento é um atributo que *me* pertence” (AT, IX-1, 21), devemos entender por esse “me”, isto é, pela coisa à qual convém o atributo “pensamento”, o sujeito substancial do ato de pensar, sujeito que, tomado isoladamente, Descartes designa, ainda em sua resposta a Hobbes, pela enigmática ex-

IX-1, 33), sendo que a imperfeição objetiva é medida e reconhecida a partir da suposição de uma outra, perfeita, “maneira de ser”: o ser como substância (cf. também Axioma V das *Segundas Respostas* – AT, IX-1, 128, e *Sexta Meditação* – AT, IX-1, 63). Para uma reconstrução minuciosa do referido argumento da *Terceira Meditação*, cf. BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. In: *Analytica*, vol. 2, no. 2, 1997.

20 “Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (AT, IX-1, 21).

pressão “matéria metafísica” (cf. AT, IX-1, 136). É verdade que, na mesma passagem da *Segunda Meditação*, Descartes acrescenta: “só ele [o pensamento] não pode ser *separado* de mim” (AT, IX-1, 21; grifo nosso), mas isso parece significar, longe de uma identidade absoluta entre a substância pensante e o pensamento, apenas que o pensamento não pode subsistir por si, ou seja, que ele *existe* necessariamente *em* uma substância. Ele seria em certa medida distinto da mesma: como essência que determina a substância, mas que não a constitui totalmente. Isso, porém, não quer dizer que o pensamento não é o único atributo essencial da substância pensante; quer dizer, antes, que o ser de tal substância, determinado por um único atributo essencial, a saber, o pensamento, não se resume a esse atributo, ou a quaisquer outros possíveis. Enquanto “matéria metafísica”, a substância é mais do que o seu atributo principal, ou melhor, *algo realmente distinto de qualquer atributo*. E esse “algo mais”, que “não nos afeta”, nós não podemos dizer que seja outra coisa senão, conforme já vimos, a condição pela qual a substância *existe por si*, como sujeito de atribuição. Disso se tende naturalmente a concluir em favor de uma *distinção real* entre substância e atributo, indicada, primeiro, pelo fato de que, da substância, somente os seus atributos são dados objetivamente e, segundo, pela sua condição de subjacente extra-intelectual e fundamento real dos mesmos.

3.3. *Distinção real e/ou de razão?*

Contudo, acontece que, precisamente quanto ao estatuto da distinção *entre substância e atributo*, Descartes explicita uma única tese, a qual, à primeira vista, contraria frontalmente essa conclusão: nos *Princípios*, a distinção entre substância e atributo essencial é dita ser *uma “distinção de razão”*, e não *uma distinção real*. Com efeito, lemos no Artigo LXIII da obra:

O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo a natureza da substância inteligente e a da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa, isto é, como a mente e o corpo; destarte, são entendidos claríssima e distintissimamente. E até entendemos a substância extensa ou a substância pensante mais facilmente do que a substância tomada isoladamente [*quam substantiam solam*], deixando de lado que pense ou que seja 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.

O que significa dizer que substância e atributo são distintos “tão-somente pela razão”? Segundo a teoria das distinções – real, modal e de razão – que encontramos nos *Princípios* (cf. Artigos LX-LXII), isso significa que se trata de uma distinção que se opõe à distinção real.²¹ Esta, diz Descartes, “só existe propriamente entre duas ou mais substâncias”: percebemos que são realmente distintas uma da outra as coisas que “podemos entender clara e distintamente uma sem a outra” (Artigo LX). O principal exemplo que Descartes oferece é o da distinção real entre a substância pensante e a substância extensa, precisamente a que procura demonstrar na *Sexta Meditação*. Trata-se de uma distinção entre coisas (no caso, substâncias) que não só são concebidas como distintas, mediante idéias também distintas dos atributos essenciais de cada uma, mas que, sendo assim concebidas, existem realmente separadas uma da outra. Por sua vez, a distinção de razão “é a [que se faz] entre uma substância e algum atributo dela, sem o qual ela não pode ser entendida” (Artigo LXII), sendo esse o caso da distinção entre a substância e o seu

21 A teoria das distinções dos *Princípios* retoma teses oriundas da escolástica sobre a distinção entre essência e existência, teses adversárias entre si que poderiam ser resumidas, de forma geral, nos termos em que Heidegger as reporta em sua “discussão fenomenológica” da “tese da ontologia medieval sobre o ser”: “Nós podemos caracterizar as três concepções [da distinção entre essência e existência] assim: Tomás e sua escola sublinham a diferença entre essência e existência, e concebem essa distinção como uma *distinctio realis*. Para Duns Scot, essa distinção concerne à modalidade, é uma *distinctio modalis ex natura rei*, ou ainda, como dizem também os escotistas, uma *distinctio formalis*. É principalmente sob esse título que a distinção escotista tornou-se célebre. Suarez e seus predecessores concebem a diferença entre a *essentia* e a existência [*Dasein*] como uma *distinctio rationis*” (HEIDEGGER, M. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduit par J.-F. Courtine. Paris: Gallimard, 1985, § 10c, p. 117). Como veremos a seguir, por mais que Descartes afirme, nos *Princípios*, a distinção entre substância e atributo essencial como uma distinção de razão, parecendo com isso subscrever a posição de Suarez, a maneira pela qual Descartes entende a natureza dessa distinção implica, em certa medida, a retomada da tese de São Tomás, afim à idéia da criação das coisas em sua existência por Deus, com a qual procura conciliar a de Suarez, garantia da possibilidade de conceber intelectualmente as essências das coisas. Seja lembrado, contudo, que, à diferença de São Tomás, Descartes assume que também as essências são criadas, não dispondo de nenhuma anterioridade em Deus frente à existência (cf., por exemplo, Carta a Mersenne de 27/05/1637 – AT, I, 152), e que, contra Suarez ou, pelo menos, contra o que a sua tese enseja, Descartes sustenta que a existência das coisas não é concebível intelectualmente (cf. *Princípios*, Artigo LII).

atributo essencial. Assim, quando distinguimos entre substância e atributo, pretendendo tomar a substância isoladamente, desconsideraríamos, primeiro, que ela não pode ser entendida sem o seu atributo e, segundo, que ela não existe separadamente dele. Trata-se, como diz Descartes em resposta a Arnauld, de uma “abstração do espírito que concebe a coisa imperfeitamente” (*Quartas Respostas* – AT, IX-1, 172).

Contudo, lembrando-nos da Definição V das *Segundas Respostas* e do Artigo LII dos *Princípios*, isso significa que a distinção entre a substância, tomada como existente por si, *extra intellectum*, e as suas propriedades, qualidades e atributos, dados objetivamente em nossas idéias não passa também de “uma abstração e restrição de nosso espírito” (*Quartas Respostas* – AT, IX-1, 172), sem refletir o que supostamente se dá na coisa mesma, independente de nosso pensamento? Mas, se for assim, ou seja, se entre a substância propriamente dita e o seu atributo essencial não vigora nenhuma distinção real, que sentido poderia ter a tese de que a substância, tomada em sua realidade própria, é fora do nosso entendimento, ao passo que o seu atributo essencial é objetivamente nele, bem como a de que a substância é causa da realidade objetiva do atributo? Pois, se entre a substância como existente por si e o atributo como objeto em nós deve haver uma relação causal, é somente porque se trata de entidades realmente distintas. Pelo contrário, se a substância não fosse mesmo nada de realmente distinto do seu atributo, o seu conhecimento não se distinguiria da simples concepção objetiva: como supõe Villoro, a substância seria “plenamente dada”, junto com seu atributo, no entendimento. Nesse caso, considerar a substância como sendo *extra intellectum* seria, paradoxalmente, o mesmo que concebê-la de maneira “imperfeita e defeituosa”, *per abstractionem intellectus*: a exterioridade da coisa à representação seria resultado de uma abstração. Em suma: a tese da distinção de razão entre substância e atributo parece promover a redução da substância ao objeto, de modo a seriamente ameaçar a própria distinção, presumida como real, entre realidade formal ou atual e realidade objetiva.

Se quisermos, pois, que a teoria cartesiana da substância concorde consigo mesma, teremos que discernir um sentido em que a tese segundo a qual a distinção entre substância e atributo essencial não é senão uma distinção de razão possa ser conciliada com a afirmação de que a substância existe por si como subjacente e causa dos atributos dados objetivamente. Em vista desse problema, perguntamos: em que medida se pode afirmar ao mesmo tempo que entre substância e atributo não há distinção real e que entre o existente por si, fora de nós, e

a essência dada objetivamente, em nós, há uma relação real de causalidade e que, portanto, a distinção entre ambos não equivale a uma mera abstração?

É numa carta de Descartes, endereçada a um destinatário anônimo, e de datação incerta (1645 ou 1646), que julgamos encontrar algum esclarecimento para responder a essa pergunta (é nessa carta, aliás, que Laporte baseia o essencial de sua interpretação da concepção cartesiana de substância). A carta trata da “distinção entre essência e existência” por relação ao entendimento humano e, não por acaso, inclui como momento decisivo de sua argumentação uma espécie de “revisão” da teoria das distinções proposta nos *Princípios*. Citemos a passagem mais importante em vista do problema:

Nenhuma outra dificuldade me parece manifestar-se nessa matéria, a não ser que não distingamos suficientemente entre as coisas existentes fora de nosso pensamento e as idéias das coisas, que são em nosso pensamento. Assim, quando penso na essência do triângulo e na existência do mesmo triângulo, esses dois pensamentos, na medida em que são pensamentos, mesmo tomados objetivamente, diferem modalmente, assumindo estritamente o nome de modos; mas o mesmo não se dá com o triângulo existente fora do pensamento, no qual me parece manifesto que a essência e a existência não são de maneira nenhuma distintas [...]. Nessa medida, portanto, estabeleço três distinções: a Real, que é entre duas substâncias; a Modal, e a Formal, ou de razão racionada; as quais, embora sejam três, se forem opostas à distinção de razão Racionante, podem ser ditas Reais, e nesse sentido seria possível dizer que a essência é realmente distinta da existência [*essentia realiter distingui ab existentia*]. Assim também, se por essência entendemos a coisa na medida em que ela é objetivamente no entendimento [*objetiue in intellectu*], e por existência verdadeiramente a mesma coisa na medida em que ela é fora do entendimento [*extra intellectum*], é manifesto que as duas são realmente distintas (AT, IV, 349-350).²²

22 O texto original encontra-se redigido em latim. Utilizamos a tradução para o inglês organizada por John Cottingham (cf. DESCARTES, R. *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III: *The Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 279-281). Essa tradução foi cotejada com o original e ligeiramente modificada com base numa versão para o português feita por Luiz Antonio Alves Eva, a quem agradeço a grande ajuda com o texto latino de Descartes.

A matéria em questão, para Descartes, é o estatuto da realidade do que, na carta, são chamados “Atributos, sem os quais as coisas de que são atributos não podem ser”, e que Descartes distingue dos “Modos propriamente ditos” como “modos das coisas mesmas” (AT, IV, 348-349). Esses, diz Descartes, retomando o conteúdo do Artigo LXI dos *Princípios*, dedicado à distinção modal, “são distintos em sentido próprio modalmente da substância da qual são modos” (AT, IV, 349), o que significa que eles dependem, tanto para serem concebidos com clareza e distinção quanto em seu próprio ser, da substância. Por outro lado, continua Descartes, entre os referidos atributos e a substância “há uma distinção menor”, a qual, “apenas usurpando-se o nome de modo, pode ser chamada de Modal, e que é muito melhor chamada de Formal” (AT, IV, 349). Essa distinção é aquela, esclarece Descartes, que nos *Princípios* fora chamada “distinção de Razão”: a distinção na qual, *per abstractionem intellectus*, se tomam como separadas coisas que, em sua realidade própria, não existem separadamente, que são uma única e mesma coisa. Mas, dessa vez, Descartes acrescenta uma especificidade à distinção tematizada nos *Princípios*: trata-se de uma distinção de “razão Raciocinada”, ou seja, que tem “fundamento nas coisas [*fundamentum in rebus*]” (AT, IV, 349). Interpretada nesses termos, a distinção de razão difere da distinção de “razão Raciocinante”, isto é, uma distinção de natureza “puramente verbal”²³, que Descartes diz não reconhecer: “*nullam [distinctionem] agnosco rationis Racionantis*” (AT, IV, 349). Assim, a distinção entre os atributos sem os quais a coisa da qual são atributos não pode ser e a substância como essa coisa mesma é dita ser uma “distinção de razão Racionada”: uma distinção com “fundamento nas coisas”, mas que “não corresponde a coisas verdadeiramente diversas”.²⁴ A distinção entre substância e atributo, em princípio apenas de razão, possui fundamento real, o que talvez possa ser entendido de maneira que, *sob certo aspecto*, ela se revele também uma distinção real. Aparentemente nesse sentido, Descartes diz, na passagem acima citada, que, opondo-se à de razão raciocinante, a distinção de razão raciocinada deve ser ela mesma considerada, junto com as distinções real e modal, como uma espécie de distinção real (cf. AT, IV, 350). Mas, afinal, no que essa revisão da teoria das distinções contribui para a solução do problema levantado? Mais precisamente: como se evidencia o caráter real da distinção entre substância e atributo? Em que consiste o “fundamento real” dessa distinção?

23 Cf. LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*, p. 92.

24 Idem, *ibidem*.

Na referida carta, Descartes não formula o problema nos termos da distinção entre substância e atributo, e sim, explicitamente, nos da distinção entre essência e existência. Contudo, se entendemos por substância, com apoio no Artigo LI dos *Princípios*, a existência por si de uma coisa, e por atributo principal, segundo o Artigo LIII, “a natureza ou essência” da mesma coisa, é claro que o que Descartes diz sobre essência e existência deve valer também para substância e atributo. Na carta, Descartes distingue dois modos de considerar a relação entre essência e existência: um que diz respeito às “coisas existentes fora de nosso pensamento” e outro que concerne às “idéias das coisas, que são em nosso pensamento”; ou ainda, conforme a terminologia das *Regras para a direção do espírito*, um em que essência e existência são consideradas *a parte rei*, “do lado da realidade”, e outro em que são tomadas *respectu intellectus nostri*, “relativamente ao nosso entendimento” (cf. *Regra XII – AT, X, 418*). Segundo o primeiro modo de consideração, em que se tem em vista a coisa mesma “existente fora do pensamento”, essência e existência “não são de maneira nenhuma distintas”; já, sob a segunda consideração, em que a coisa é visada em sua relação à nossa capacidade de representação, “seria possível dizer que a essência é realmente distinta da existência”. Em outros termos, considerada em si mesma, a substância não se distingue do seu atributo essencial: existindo por si, ela é a sua essência e não poderia ser sem ela – temos aí a distinção entre substância e atributo como uma distinção de razão. Mas, considerada tal como se dá em nosso entendimento, a substância se distingue realmente do seu atributo, visto que da substância somente o atributo é dado objetivamente, ao passo que ela mesma, em sua existência extra-intelectual, “não nos afeta” – temos nisso a distinção como uma distinção real. Por um lado, afirmar a distinção entre substância e atributo como uma distinção de razão significa supor uma identidade real entre substância e atributo; o que, porém, não quer dizer que, em si mesma, a substância não seja nada mais do que o atributo principal, de maneira que pudesse ser identificada em absoluto com ele²⁵; significa simplesmente que a substância é algo que existe por si *de forma determinada*. Por outro lado, afirmar a distinção entre substância e atributo como uma distinção real significa distinguir entre a realidade atual ou formal da

25 Essa é, contudo, a interpretação defendida por Ethel Rocha, em comentário ao Artigo LXIII dos *Princípios*: “Ao que parece, Descartes pretende que substância não seja o mesmo que um sujeito de inerência, isto é, um sujeito despido de propriedades no qual estas são inerentes, mas não constitutivas. Uma substância não é algo que em si mesmo não tem qualquer característica, mas, ao contrário, [a substância] é inteiramente constituída por seu atributo principal, que determina seus possíveis modos. Na substância não há nada além ou aquém de seu atributo principal” (Dualismo, substância e atributo principal no sistema cartesiano, p. 103).

substância *extra intellectum* e a sua realidade objetiva como conteúdo de uma idéia no entendimento humano; o que também não significa dizer que se trata de entidades completamente heterogêneas, visto que o objeto em nós e o existente por si comungam a mesma determinação, sendo por isso *relativamente* idênticos.

Eis aí, em parte, o “fundamento real” da distinção entre substância e atributo: eles necessariamente se distinguem *por relação à nossa capacidade limitada de intelecção*. Visto por esse aspecto, o caráter real dessa distinção é devido à finitude do entendimento humano: trata-se de uma distinção que, considerada “do lado da realidade”, é apenas de razão, mas que, considerada “relativamente ao nosso entendimento”, se *realiza* em virtude da *real desproporção entre a coisa mesma e a nossa capacidade de inteli-la*.²⁶ Assim, quando no texto da carta Descartes distingue, por exemplo, entre o triângulo tomado como conteúdo de uma idéia e o triângulo “existente fora do pensamento” (cf. AT, IV, 350), ele parece subentender uma *diferença entre duas maneiras de ser ou existir*: na primeira, a do ser objetivo, essência e existência (intencional) consistem em conteúdos de modos distintos de pensamento; já, na segunda, a do ser formal ou atual, essência e existência (atual) se identificam na coisa mesma. A coisa que “existe” objetivamente, como conteúdo de uma idéia, realmente se distingue, *quanto à sua maneira de ser*, da coisa que existe fora do entendimento, como substância.²⁷

Mas o caráter real da distinção de razão entre substância e atributo não se deve apenas a isso, ele se funda também na própria coisa existente em si, fora do entendimento. Segundo Descartes, a identidade entre essência e existência em uma coisa *finita* não é atualmente

²⁶ Cf. a passagem das *Quartas Respostas* na qual Descartes argumenta em favor da possibilidade do conhecimento da distinção real entre substâncias: “Ora, para conhecer a distinção real que há entre duas coisas, não é necessário que o conhecimento que nós temos dessas coisas seja inteiro e perfeito, se sabemos ao mesmo tempo que ele é tal; mas nós não podemos jamais sabê-lo, como eu acabo de provar; portanto, não é necessário que ele seja inteiro e perfeito” (AT, IX-1, 171-172).

²⁷ Cf. *Primeiras Respostas*: “E aí *ser objetivamente no entendimento* não significa terminar sua operação à maneira de um objeto, mas *ser* [grifo nosso] no entendimento à maneira pela qual os seus objetos têm o costume de nele ser; de tal modo que a idéia do sol é o sol mesmo [interpretamos: o sol em sua ‘natureza ou essência’] existindo no entendimento, não de verdade formalmente, como ele é no céu, mas objetivamente, isto é, à maneira como os objetos têm o costume de existir no entendimento: esse *modo de ser* [façon d’être; grifo nosso] é verdadeiramente bem mais imperfeito do que aquele pelo qual as coisas existem fora do entendimento; mas, contudo, não é um puro nada” (AT, IX-1, 82).

necessária: testemunho disso é que podemos conceber a essência de uma coisa que, todavia, não existe em ato. É o que lemos nas *Quintas Respostas*: “Não é verdade também que a essência e a existência em Deus, tanto quanto no triângulo, podem ser concebidas uma sem a outra, porque Deus é seu próprio ser e o triângulo não” (AT, VII, 383; grifos nossos). Se o triângulo não é o seu próprio ser, é porque nele mesmo, em sua existência contingente, a essência é potencialmente, *mas não menos realmente*, distinta da existência. Da mesma forma, em se tratando de uma substância finita, a distinção de razão entre substância e atributo encontra fundamento no próprio ser da substância. Pois é a finitude da coisa que torna possível que ela seja dada objetivamente em nosso entendimento: se é certo que, como diz Alquié, “ser objeto é possuir uma essência que pode ser separada da existência”,²⁸ de modo que só se pode *compreender* pelo pensamento aquilo cuja existência é em si mesma contingente, fica claro que a distinção de razão entre a substância (finita) e o seu atributo essencial (objetivamente dado) possui, conforme diz Descartes, *fundamentum in rebus*. Ela pode, portanto, ser legitimamente tomada como uma espécie de distinção real.

Com efeito, na conclusão da referida carta, Descartes reconhece: “se por essência entendemos a coisa na medida em que ela é objetivamente no entendimento, e por existência verdadeiramente a mesma coisa na medida em que ela é fora do entendimento, é manifesto que elas [essência e existência] são *realmente* distintas” (AT, IV, 350; grifo nosso). O que podemos entender assim: uma mesma coisa (no caso, uma substância finita) admite ser de duas maneiras, formalmente, ou em si e por si, e objetivamente, no entendimento e por uma idéia. Sendo ao mesmo tempo em si e por um outro, a coisa existe como que separada de si mesma: dela apenas a essência admite estar “objetivamente em alguma de nossas idéias”, ao passo que, em sua existência por si, ela permanece irreduzivelmente “fora do entendimento”. Trata-se, contudo, da “mesma coisa”: a coisa mesma segundo dois modos diferentes de ser ou existir. A distinção é, portanto, real enquanto considerada como a distinção entre a realidade formal da substância (“existência”) e a sua realidade objetiva (“essência”).²⁹ Como vimos lendo a Definição V das

28 *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, p. 231.

29 Cf. o comentário de Laporte a essa passagem da carta: “A relação da *substância* ao *atributo principal* parece, com efeito, clara: é a da *existência* à *essência*. Sobre isso, Descartes é formal: ‘A essência é a coisa enquanto ela é no entendimento *objetivamente*, a *existência* é a coisa enquanto ela é fora do entendimento’. Com efeito, se o *atributo principal* ‘constitui a essência da coisa’, a *essência* sendo idêntica à *idéia*, que é a representação

Segundas Respostas e a *Terceira Meditação*, essas duas realidades são de tal maneira distintas que entre o ser formal da substância e o seu ser objetivo se firma uma relação causal, a qual, sob a forma da atribuição, o conhecimento humano recupera no juízo de existência, assegurando para si *mediatamente* a unidade da coisa cindida pela representação.

Disso tudo concluímos o seguinte, como possível solução para o problema antes levantado: se o atributo é tomado como “a natureza ou essência” da coisa mesma, então apenas se pode dizer que ele se distingue da substância pela razão, isto é, “por uma abstração de nosso espírito”; não obstante, se se considera o atributo enquanto dado objetivamente no entendimento, a distinção entre a substância e o atributo é, sim, manifestamente real. Torna-se então legítimo afirmar ao mesmo tempo, embora sob diferentes aspectos, a *distinção de razão entre a substância em si mesma e o atributo na própria substância*, tal como proposta pelos Artigos LXII e LXIII dos *Princípios*, e *uma distinção real entre a substância como existência por si e o atributo como objeto em nós*, tal como referida pela Definição V das *Segundas Respostas* e subentendida no Artigo LII.

Desse ponto de vista, quando Descartes escreve que “o pensamento e a extensão não devem ser concebidos de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa” (Artigo LXIII), não nos parece que, com isso, esteja sendo garantida a possibilidade de, pela simples concepção intelectual, aceder ao conhecimento da substância, supostamente reduzida ao atributo objetivo; pelo contrário, parece-nos que nisso Descartes confirma a relatividade dos objetos no entendimento humano a uma existência extra-intelectual, *acusando assim o caráter essencialmente abstrato de toda concepção do entendimento*. Afirmar que os atributos não devem ser concebidos senão como as próprias substâncias é reconhecê-los como *propriedades* dessas substâncias e, portanto, negar que eles e, sobretudo, as substâncias mesmas das quais são atributos sejam meras determinações do nosso pensamento – abstração na qual forçosamente reincidiríamos caso nossa capacidade de conhecimento estivesse limitada à concepção intelectual. A nosso ver, a mencionada passagem do Artigo LXIII pressupõe em espírito o que Descartes considera no Axioma X das *Segundas Respostas*, devendo ser entendida a partir disto:

que nós temos da coisa, o *atributo principal* exprime bem ‘a coisa enquanto ela é no entendimento’. Mas, por outro lado, supor a coisa ‘fora do entendimento’, é admitir que ela é em si, dito de outro modo, que ela é uma substância; assim, a noção de substância marca em última análise essa *posição absoluta*, para falar a linguagem de Kant, do ser existente; ou, em termos menos kantianos, o dualismo entre o plano do ser e o do conhecer” (*Le rationalisme de Descartes*, p. 190).

“nada podemos conceber sem que seja sob a forma de uma coisa existente” (AT, IX-1, 128). “Uma coisa existente”: uma substância, que, em sua existência por si, “não nos afeta” e que, enquanto tal, só pode ser conhecida pelo ato judicativo da vontade, a saber, por uma *consciência não-intelectual* da real dependência de tudo aquilo que concebemos objetivamente em relação ao que existe formalmente.

Contrariamente a isso, não admitir nenhum caráter real para a distinção entre substância e atributo implicaria fazer da distinção de razão, que é, segundo Descartes, de “razão racionada”, uma distinção de “razão racionante”, a qual, no entanto, o filósofo expressamente rechaça: pois, no limite, a identificação da substância com o atributo essencial comporta a redução da mesma àquilo que, contudo, realmente se distingue dela pelo seu modo de ser: o objeto. De fato, se a substância fosse idêntica ao atributo dado objetivamente, poderíamos dizer, com razão, que ela existe *porque podemos pensá-la*... Mas, se é verdade, como assevera Descartes na carta que comentamos, que “nada podemos pensar sem fundamento” (AT, IV, 349), isto é, sem que a coisa mesma (em sua existência por si) atue como fundamento real de sua concepção (restrita à essência) pelo nosso entendimento, afirmar *em qualquer sentido que seja* a relatividade da substância ao conhecimento humano, numa tentativa de acomodá-la aos limites de uma idéia finita, e, com base nisso, supor um poder de auto-determinação de nosso entendimento na concepção dos seus objetos equivaleria, enfim, a *postular o nada como causa*³⁰ – resultado a que conduzem as distinções da razão racionante.

4. CONCLUSÃO. A ONTOLOGIA CARTESIANA

A título de conclusão geral, podemos agora brevemente revisar e problematizar algumas teses interpretativas que de início havíamos reportado. Atendo-nos aos textos em que Descartes

30 Cf. *Terceira Meditação*: “Pois, se supomos que existe algo na idéia que não se encontra em sua causa, cumpre, portanto, que ela obtenha esse algo do nada; mas, por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por uma idéia, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem por conseguinte que essa idéia tire sua origem do nada” (AT, IX-1, 33).

define expressamente substância, seria difícil concordar com Aubenque quando entende que, em Descartes, o conceito válido de substância seria aquele em que ela é tida como condição de possibilidade dos atributos dados objetivamente. Pois, em vista das definições e esclarecimentos propostos, a substância não equivale simplesmente à “forma pela qual nós nos representamos os objetos”: ela é, antes, condição de efetividade dos mesmos, seu fundamento real. Da mesma maneira, não poderíamos concordar com Villoro, ao sugerir que a substância consiste na unidade objetivamente dada de um complexo de atributos também objetivamente dados, uma vez que, para Descartes, o que, acima de tudo, distingue a substancialidade é a existência por si do que subjaz, *extra intellectum*, aos objetos das idéias no entendimento. É claro que Aubenque e Villoro não deixam de admitir, a fim de validar suas teses interpretativas na confrontação com os textos de Descartes, que haveria na metafísica cartesiana uma deficiência conceitual ou mesmo uma incompatibilidade entre concepções rivais, nela paradoxalmente coexistentes, acerca da substância. Mas, pelo contrário, entendemos que Descartes sustenta *em sua metafísica* uma única concepção de substância, concepção essa que se diferencia radicalmente daquela que ambos recomendam como válida. No que concerne ao principal, as interpretações de Aubenque e Villoro são unânimes em um aspecto, a saber, em recusar ou, no mínimo, relativizar uma distinção que, não obstante, mais do que qualquer outro traço, parece caracterizar a teoria cartesiana da substância: *a distinção entre substancialidade e objetividade*.

Se, por um lado, Descartes é talvez o primeiro filósofo a reconhecer a objetividade como um modo de ser,³¹ por outro, esse reconhecimento é sempre acompanhado, em sua metafísica,

31 A esse respeito, é bastante expressiva a perplexidade que Caterus, representante do pensamento aristotélico-tomista, manifesta nas *Primeiras Objeções*: “Pois, eu vos suplico, qual causa requer uma idéia? Ou ainda, o que é uma idéia? É a coisa pensada, enquanto ela é objetivamente no entendimento. Mas o que é ser objetivamente no entendimento? Se eu entendi bem, é terminar à maneira de um objeto o ato do entendimento, o que, em efeito, não é senão uma denominação exterior, e que não acrescenta nada de real à coisa. [...] Por que, então, buscaria eu a causa de uma coisa que atualmente não é, que não é senão uma simples denominação e um puro nada?” (AT, IX-1, 74). Por outro lado, pode-se dizer que à tese cartesiana segundo qual a objetividade é “uma maneira imperfeita de ser”, dependente da substancialidade, opõe-se radicalmente a de Husserl segundo a qual “o ser imanente [o objeto intencional] é indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla re indiget ad existendum [não carece de nenhuma coisa para existir]” e, por outro lado, “o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual” (HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras, 2006, § 49, p. 115). Sem dúvida, o desacordo entre essas teses deve-

pela consciência de que o ser objetivo se distingue precisamente por sua relatividade ontológica ao ser substancial. Desse ponto de vista, a referida “ambigüidade” cartesiana apenas testemunha a solidariedade entre dois desígnios assumidos pela metafísica cartesiana: o de justificação e, ao mesmo tempo, o de *limitação* do conhecimento objetivo. Com efeito, para Descartes, se a substancialidade é de imediato inacessível, uma vez que “não nos afeta”, a objetividade é “uma maneira *imperfeita* de ser”. A recusa ou relativização dessa distinção (notadamente em favor de um dos termos, a objetividade) conduz inevitavelmente a dois caminhos possíveis: ou à suposição de que a metafísica cartesiana não assume outro propósito que o de fundamentação do conhecimento, constituindo como que o gérmen da filosofia transcendental (a substância como “condição mínima de possibilidade” do objeto), ou à constatação de que a metafísica de Descartes padece de uma inconsistência elementar, resultado da influência inadvertida e nociva de prejuízos oriundos da ontologia tradicional da substância sobre a crítica do conhecimento, que, pelo contrário, deveria ser ontologicamente neutra (a substância como resíduo da “crença natural” no em-si). Porém, os textos que comentamos não franqueiam nenhum desses caminhos: eles se tornam mesmo ininteligíveis se se recusa ou se relativiza a distinção *ontológica* entre substância e objeto, que é o que principalmente afirmam. Assim, por um lado, contestar, como faz Aubenque, a necessidade real de que para todo atributo dado objetivamente haja efetivamente um sujeito substancial de inerência, ou melhor, que a substância seja a *ratio es-*

se ao fato de que Descartes concebe a objetividade como uma espécie de *realidade* – o que, para Husserl, deveria parecer absurdo, pois o “objeto intencional” surge precisamente com a “redução” da *realidade enquanto tal* à esfera da consciência pura. Nisso há, contudo, um traço inegavelmente comum entre a metafísica cartesiana e o idealismo fenomenológico de Husserl: o reconhecimento da substancialidade e da objetividade como modos distintos de ser. Nesse sentido, poder-se-ia aproximar a Definição V das *Segundas Respostas* ao que Husserl afirma, por exemplo, no § 76 das *Idéias I*: “A doutrina das categorias tem de partir obrigatoriamente desta que é *a mais radical de todas as diferenciações ontológicas* [grifo nosso] – o ser *como consciência* e o ser como ser ‘transcendente’, que se *anuncia* na consciência – e que, como se vê com clareza, só pode ser obtida e apreciada em sua pureza pelo método da redução transcendental” (idem, *ibidem*, p. 165). Assim, se, para a tradição aristotélico-tomista, o objeto é “um puro nada” e a substância, ao menos na esfera do ente criado, o ser primeiro, para Descartes, o objeto é, ainda que imperfeitamente, ele mesmo um ser e a substância o ser propriamente dito, enquanto que, para Husserl, a objetividade se torna “ser absoluto”, precisamente por oposição ao ser relativo da substância como “*res* transcendente”. Se são válidos, esses paralelos mostram bem como, situada entre a ontologia aristotélico-tomista e o idealismo fenomenológico-transcendental, a metafísica de Descartes se caracteriza por uma ontologia bastante própria, irreduzível a ambos.

sendi do atributo, significa transformar em hipótese epistemológica aquilo que, para Descartes, é manifestamente conclusão de uma demonstração metafísica. Por outro lado, acusar de retrocesso, segundo procede Villoro, a tese cartesiana segundo a qual a substância é fundamento real e extra-intelectual dos objetos corresponde a excluir de antemão a possibilidade de que a metafísica de Descartes tenha assumido *como propósito consciente* a limitação do conhecimento objetivo com base numa ontologia da substância. Por fim, a anulação da realidade da distinção entre substância e objeto conduziria forçosamente à suposição temerária de que a metafísica cartesiana constitui nada mais do que uma obra da razão racionante, especulação abstrata de natureza “puramente verbal”: pois essa metafísica, ao abrir com o ato da dúvida o abismo entre as idéias e as coisas, somente é possível, enquanto conhecimento do que existe, se a “abstração” pela qual a razão humana distingue substancialidade e objetividade tiver fundamento real *precisamente como uma diferença entre modos de ser*.

Na contramão desses caminhos, procuramos valorizar na metafísica de Descartes o papel de tal ontologia, de modo a explorar, sob uma perspectiva heurística, a idéia de que a noção de substância cumpriria uma função eminentemente *crítica* nessa metafísica: qual seja, a de instituir e justificar a *impossibilidade* de resolver a questão do conhecimento simplesmente através de uma “analítica do entendimento”, como se as condições e os elementos do conhecimento das coisas se reduzissem todos à subjetividade cognoscente.³² Nesse sentido, parece-nos

32 Sem mencionar o seu aspecto prospectivo, o alcance crítico da ontologia cartesiana pode ser experimentado retrospectivamente por relação ao próprio pensamento de Descartes, segundo a forma que ele assume e certas teses que defende no contexto da epistemologia das *Regras para a direção do espírito*. Para exemplificar essa consideração, podemos citar uma passagem da *Regra VI*, na qual Descartes entende lançar a “proposição mais útil de todo o Tratado”: “Todas as coisas podem ser distribuídas em certas séries, não por certo na medida em que as reportamos a algum gênero de ser, segundo a divisão que deles fizeram os Filósofos em suas categorias, mas na medida em que podem ser conhecidas umas pelas outras, de tal maneira que, cada vez que encontramos uma dificuldade, possamos de imediato perceber se é útil passar antes em revista algumas outras e quais delas e em que ordem. Para que se possa fazer isso como se deve, temos de notar em primeiro lugar que todas as coisas – do ponto de vista que pode torná-las úteis ao nosso desígnio, em que não consideramos suas naturezas isoladas [*naturas solitarias*], mas em que as comparamos entre si a fim de conhecê-las umas pelas outras – podem ser denominadas absolutas ou relativas” (DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 31-32 – AT, X, 318). Se entendermos o tal “gênero de ser” a que Descartes se refere como a substância (tida como gênero primeiro de ser), torna-se manifesto que Descartes, nessa passagem fundamental das *Regras*, polemiza com a ontologia aristotélico-to-

que a afirmação da finitude do entendimento humano pela teoria cartesiana do conhecimento comporta uma dimensão claramente ontológico-crítica, segundo a qual ela se deixa formular nos termos da imperfeição ou insuficiência do ser objetivo e de sua real dependência, como atributo e efeito, em relação àquilo que o entendimento humano é, por natureza, incapaz de compreender ou conceber objetivamente: o existente enquanto tal, a substância. Descartes não teria pretendido estabelecer “o poder sem limites da representação clara e distinta” nem sido “temeroso em conceder pleno domínio de ser à objetividade”: teria, sim, se mantido cioso dos limites, *ontologicamente fundados*, do conhecimento humano, apto a uma certeza inabalável porém marcado por uma finitude que jamais poderia ser contornada. *É sobretudo essa finitude, a da capacidade humana de conhecimento, que discernimos no conceito cartesiano de substância, como seu conteúdo positivo.* De acordo com isso, subscrevemos a conclusão a que chega Laporte em sua abordagem da questão da substância em Descartes, conclusão que ousamos aqui retomar como nossa:

A noção de *substância* ou o juízo de *existência* que a aplica nos abre uma perspectiva de exterioridade na qual, não tendo sob os olhos senão o afloramento da idéia sobre o plano do conhecer, nós não estamos jamais no direito de assegurar que nada permanece oculto no plano de fundo: nós ignoramos o que se passa na espessura do real (p. 191-192).

mista. Mas, sobretudo, importa o que se diz na seqüência do texto, a saber, que as coisas podem ser consideradas segundo dois pontos de vista, um dos quais deve ser descartado em vista da possibilidade de constituição de uma ciência universalmente válida: o ponto de vista em que elas são tomadas como relativas ao espírito humano (“úteis ao nosso desígnio”) e aquele em que elas são visadas em suas “naturezas isoladas”, fora de sua relação ao espírito cognoscente. Se as coisas não devem ser consideradas neste último sentido, é porque a possibilidade de conhecimento das coisas em si mesmas é de saída contestada: ser em si é não poder ser conhecido, ou ainda, só podemos conhecer aquilo que se determina por relação a nós, objetivamente. Ao que tudo indica (e poder-se-ia comprová-lo mediante a análise de outras passagens das *Regras*, principalmente uma das *Regra XII*, na qual se volta ao ponto em questão – cf. AT, X, 418), trata-se aí da distinção entre substancialidade e objetividade, só que explicitamente reduzida a uma diferença entre “pontos de vista” (e não entre realidades ou maneiras de ser). Assim, a posição cartesiana a esse respeito parece ser, na epistemologia das *Regras*, radicalmente diversa daquela sustentada na metafísica das *Meditações*: supondo a equivalência entre concepção intelectual e conhecimento (ou ainda, entre evidência e verdade), as *Regras* afirmam a incognoscibilidade da substância, operando a exclusão da consideração das coisas em seu ser em si como condição *sine qua non* de fundamentação da ciência como conhecimento de objetos. (Ao apontar para esse contraste entre as *Regras* e as *Meditações*, baseamo-nos na interpretação da *Regra VI* proposta por Marion: cf. *Sur l’ontologie grise de Descartes*, § 13-14, p. 78-93.)

Certa como fundamento na ausência do qual nós nada poderíamos pensar e ao qual devemos restituir, como atributo, tudo o que podemos conceber, “a substância permanece sempre *extra intellectum*”, incompreensível pelo entendimento humano: o ser em nós *não* constitui o ser em geral. Nesse mesmo espírito, Merleau-Ponty, crítico e herdeiro de Descartes, exemplarmente dirá: “O ser objetivo não é a existência plena”.³³ Ora, não reconhecemos nessa tese ontológica (genuinamente cartesiana, conforme esperamos ter mostrado) a atualidade de um pensamento que, para determinar os limites da objetividade racional, precisa reportá-la a um outro, mais fundamental, modo de ser?³⁴

33 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 445-446. Cf. também o célebre elogio de Merleau-Ponty ao “Grande Racionalismo”: “O século XVII é esse momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica acreditaram encontrar um fundamento comum. Cria a ciência da natureza sem, contudo, tomar o objeto da ciência como o cânone da ontologia. Admite que uma filosofia sobrepasse a ciência, sem ser sua rival. O objeto de ciência é um aspecto ou um grau do Ser; justifica-se em seu lugar e talvez seja, até mesmo, por ele que aprendemos a conhecer o poder da razão. Mas este poder não se esgota no objeto científico. De maneiras diferentes, Descartes, Espinosa, Leibniz, Malebranche, reconhecem, sob a cadeia das relações causais, um outro tipo de ser que a subtende sem rompê-la” (idem. Em toda e nenhuma parte. In: *Textos selecionados*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1984, p. 227-228). Para uma avaliação crítica, por parte de Merleau-Ponty, desse mesmo traço da metafísica cartesiana, caracterizado diferentemente pelo conflito entre uma “ontologia do objeto” e uma “ontologia do existente”, cf. idem. *A natureza*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 203-219.

34 Ainda no âmbito da fenomenologia contemporânea, encontramos em Heidegger um parecer consideravelmente diferente. Concluindo sua análise mais pormenorizada do conceito cartesiano de substância, Heidegger diz: “O ser do mundo [concebido por Descartes como *substantia*] não é senão a *objetividade da apreensão da natureza que se obtém através da medição e do cálculo*. [...] Só o que no mundo se possa determinar matematicamente é verdadeiramente cognoscível nele, e só o matematicamente cognoscível é o *verdadeiro ser*. [...] O que é um modo concreto, isto é, possível de conhecimento do mundo, entendê-lo como natureza, se toma por definição *a priori* do ser verdadeiro do mundo” (HEIDEGGER, M. *Prolegômenos a uma história del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, § 22, p. 227). Assim, segundo Heidegger, o conceito cartesiano de substância, fornecendo o fundamento ontológico para a explicação matemática do real, configuraria “a imposição ao questionamento acerca da realidade uma restrição fatal, restrição que ainda hoje em dia segue sem ser superada”, a saber, a da “objetivação teórica” do mundo, provocadora de sua “desmundanização” (idem, *ibidem*, p. 230-231). Por outro lado, procurando ressaltar ao longo deste estudo o caráter crítico do conceito cartesiano de substância, pretendemos ter chegado a uma conclusão bastante diversa: a de que, para Descartes, a substancialidade consiste em um modo de ser essencialmente *diferente* da objetividade. Se essa conclusão (levadas em conta

RESUMO

*Pretendemos investigar o conceito cartesiano de substância, tendo em vista o seu caráter controverso testemunhado por diferentes interpretações. Lendo a Definição V das Segundas Respostas, constatamos que Descartes define substância por contraposição ao ser dos objetos nas idéias do entendimento humano. De acordo com isso, procuramos então esclarecer o estatuto ontológico dos atributos, objetivamente dados, em sua relação real de dependência à substância. Disso concluímos em favor de uma distinção real entre substância e atributo. Na seqüência, discutimos a tese, explicitamente afirmada por Descartes nos Artigos LXII e LXIII da primeira parte dos Princípios da filosofia, segundo a qual a distinção entre a substância e o seu atributo essencial é uma distinção de razão. Numa tentativa de conciliar aquela conclusão com essa tese, interpretamos uma carta de Descartes (a ***, de 1645 ou 1646) na qual a teoria das distinções desenvolvida nos Princípios é submetida a uma espécie de revisão para o esclarecimento da distinção entre essência e existência como uma distinção entre modos de ser.*

Palavras-chave: substância; objeto; atributo; distinção real; distinção de razão; essência; existência.

ABSTRACT

*We intend to investigate the cartesian concept of substance, considering its controversial character attested by different interpretations. Reading the Definition V of the Second Replies, we notice that Descartes defines substance in opposition to the being of the objects in the ideas of the human understanding. According to this, we try to make clear the ontological status of the attributes, objectively given, in their real relation of dependence to the substance. From this we assume that there is a real distinction between substance and attribute. Then we discuss the thesis, explicitly affirmed by Descartes in the Articles LXII and LXIII of the first part of the Principles of Philosophy, according to which the distinction between substance and attribute is a distinction of reason. Trying to conciliate that assumption with this thesis, we interpret a Descartes' letter (to ***, from 1645 or 1646) in which the theory of distinctions developed in the Principles is submitted to a kind of revision in order to clarify the distinction between essence and existence as a distinction between modes of being.*

Key-words: substance; object; attribute; real distinction; distinction of reason; essence; existence.

Referências bibliográficas

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000 [1950].

AUBENQUE, P. La transformation cartésienne du concept aristotelicien de substance. In: CANTO-SPERBER, M. et PELLEGRIN, P. (ed.) *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

BEYSSADE, J.-M. A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia?. In: *Analytica*, vol. 2, no. 2, 1997.

BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. In: *Analytica*, vol. 2, no. 2, 1997.

DESCARTES, R. *Discurso do método, Meditações, Objeções e Respostas, As paixões da alma, Cartas*. Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973.

_____. *Méditations métaphysiques*. Présentation par Michelle et Jean-Marie Beyssade. Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Œuvres*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1986.

_____. *Princípios da filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida (coord.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III: *The Correspondence*. Translated by John Cottingham et alli. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

_____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduit par J.-F. Courtine. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000 [1945].

MARION, J.-L. L'argument relève-t-il de l'ontologie? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les *Méditations*. In: *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

_____. Substance et subsistance. Suarez et le traité de la *substantia* – *Principia Philosophiae I*, § 51-54. In: *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

_____. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris: Vrin, 2000 [1975].

MERLEAU-PONTY, M. Em toda e nenhuma parte. In: *Textos selecionados*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1984.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MARCO ANTONIO VALENTIM

____. *A natureza*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ROCHA, E. M. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. In: *Analytica*, vol. 10, no. 2, 2006.

RÖD, W. *Descartes' Erste Philosophie*. Bonn: Bouvier, 1987.

SCRIBANO, E. *Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

VILLORO, L. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

ANALYTICA

volume 13
número 2
2009

Recebido em 08/2009

Aprovado em 12/2009