

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

## **Descartes e a Teoria das Distinções**

**Por: Giorgio Gonçalves Ferreira**

Salvador/BA  
Dezembro de 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

## **Descartes e a Teoria das Distinções**

**Por Giorgio Gonçalves Ferreira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Márcio Augusto Damin Custódio.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio (Orientador)

Profa. Dra. Sílvia Faustino de Assis Saes

Prof. Dra. Fátima Regina Évora

Salvador/BA  
Dezembro de 2009

# **Termo de aprovação**

GIORGIO GONÇALVES FERREIRA

## **DESCARTES E A TEORIA DAS DISTINÇÕES**

Dissertação defendida em \_\_\_/\_\_\_/2009, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Tendo como membros da banca examinadora:

---

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio (Orientador) – UFBA

---

Profa. Dra. Sílvia Faustino de Assis Saes – UFBA

---

Prof. Dra. Fátima Regina Évora – UNICAMP

## **Agradecimentos**

Agradeço ao Prof. Márcio Augusto Damin Custódio e ao Prof. Tadeu Mazzola Verza, pelas críticas, pelos debates, pelos cuidados dedicados à pesquisa, e pelo zelo com que conduzem o grupo de estudos.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII: Origens, Influências e Bases científicas e Filosóficas, pelas críticas e comentários aos textos, em especial a José Portugal, pelas intermináveis e apaixonadas discussões acerca do sistema cartesiano, e porque não há como não associá-lo a René Descartes.

Ao Departamento e ao Mestrado em Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

Aos familiares e amigos, pelo apoio incondicional e pela paciência...

*Distinguir: distribuir com justiça as diferenças  
de tantas coisas que não são iguais...*

## Resumo

Distinguir dois objetos é estabelecer algum tipo de diferença entre eles. Na filosofia de Descartes três distinções cumprem papel fundamental: distinção de razão, distinção de modo e distinção real. Outras distinções cumprem papel secundário, e servem como meio auxiliar para pensar as três principais: distinção formal, *distinctio rationis ratiocinantis*, *distinctio rationis ratiocinatae*, e a distinção numérica. Além dessas distinções, existem os procedimentos de abstração e exclusão, cuja diferenciação é crucial para se compreender o correto funcionamento das distinções. Cada distinção estabelece relações lógicas diferenciadas entre os objetos distinguidos, e uma não pode ser substituída por outra sem alterar tais relações. É pelos diferentes tipos de distinção que Descartes articula as noções de substância, atributo e modo. Ademais, as relações lógicas estabelecidas por alguns tipos de distinção são refletidas na ciência de Descartes através dos elos que compõem a cadeia dedutiva. Tanto os elos da cadeia dedutiva quanto as distinções da metafísica compõem elementos de relação entre dois objetos. De um lado as distinções servem para articular a substância com suas propriedades; de outro, os elos da cadeia dedutiva funcionam no interior do método para “para conduzir a razão e buscar a verdade nas ciências”. Nesta medida, a teoria das distinções é uma chave conceitual que permite adentrar tanto na metafísica, quanto na ciência do autor, e a aplicação dessa chave conceitual ao sistema de Descartes foi o objetivo desta dissertação.

Palavras-chave: Descartes, teoria das distinções, ciência, cadeia dedutiva, metafísica, substância.

## Résumé

Distinguer deux objets est établir quelque type de différence entre eux. Dans le philosophie de Descartes trois distinctions accomplirent rôle fondamentale : distinction de raison, distinction modale et distinction reale. Autres distinctions accomplirent rôle secondaire, et servent comme moyen auxiliaire pour penser les trois principaux : distinction formale, *distinctio rationis ratiocinantis*, *distinctio rationis ratiocinatae*, et distinction numérique. Au-delà de ces distinctions, existent les procédés de abstraction et exclusion, dont différence est décisif pour comprendre le correct fonctionnement des distinctions. Chaque distinction établit relations logiques différents parmi les objets distingué, et une ne peut pas être substituée par autre sans modifier ces relations. Est par les différents types de distinction qui Descartes articule les notions de substance, attribut et mode. Outre cela, les relations logiques établissent par quelques types de distinction sont reflétées dans le science de Descartes à travers des anneaux qui composent la chaîne déductive. D'autant les anneaux de la chaîne déductive, d'autant les distinctions de la métaphysique composent éléments de la relation parmi deux objets. D'un côté les distinctions servent pour articuler la substance avec ses propriétés ; de autre, les anneaux de la chaîne déductive fonctionnent dans le intérieur de la méthode « pour conduire le raison et chercher la vérité dans le sciences ». Ainsi, la théorie des distinctions est une clé conceptuel qui permet pénétrer d'autant dans le métaphysique, d'autant dans le science de l'auteur, et l'application de cette clé conceptuel dans le système de Descartes été l'objectif de cette dissertation.

Des mots-clés: Descartes, théorie des distinctions, science, chaîne déductive, métaphysique, substance.

## Sumário

Introdução .....	9
Capítulo Primeiro .....	15
A Teoria das Distinções .....	15
1. Exclusão e abstração .....	15
2. A distinção real .....	19
3. A distinção de modo .....	22
4. A distinção de razão .....	24
4.1. Distinção formal, <i>distinctio rationis ratiocinatae</i> e <i>distinctio rationis ratiocinantis</i> .....	25
4.2. Em prol da distinção formal: o argumento de Skirry .....	29
4.3. No entanto .....	31
Capítulo Segundo .....	36
A Teoria das distinções e seu espelhamento na ciência cartesiana .....	36
1. A forma dedutiva da ciência .....	36
1.1. Redução e composição .....	37
2. As ligações e as distinções .....	39
3. Física, ciência e cadeia dedutiva .....	43
3.1. Os princípios físicos e a eliminação das qualidades ocultas .....	44
3.2. Os batimentos cardíacos: a explicação de Descartes .....	45
3.3. O experimento comum, ou observação .....	51
3.4. A construção de artifícios: uma segunda concepção da noção de experimento .....	55
Capítulo Terceiro .....	62
A Teoria das Distinções e a Metafísica cartesiana .....	62
1. A substância e suas diversas definições .....	62
2. A distinção de razão e os atributos .....	71
3. A distinção de modo e os modos .....	77
4. Substância, atributo e modo: suas relações .....	79
4.1. A distinção real: o formal e o ontológico .....	80
4.2. As substâncias do mesmo atributo .....	85
4.3. O atributo principal, os modos e uma ambigüidade .....	90
5. Três níveis do ser: ontológico, formal e numérico .....	91
6. Gueroult e Alquié .....	94
Bibliografia .....	104



## Introdução

Em seu livro *O que é a Filosofia?* Deleuze defende a idéia de que fazer filosofia é criar conceitos. Alguns filósofos são reconhecidos pelos conceitos que criaram, como a noção de mônada em Leibniz, a noção de vontade de potência em Nietzsche, ou como a noção de eu pensante em Descartes. Contudo, em outros casos existem conceitos que ficam apenas esboçados em um determinado sistema, como que levemente tracejado. Neste caso, o trabalho do historiador de filosofia consistiria apenas em demarcar este conceito, em lhe conceder os seus contornos e fazê-lo vir à tona, fazê-lo falar. O historiador de filosofia seria, então, como uma parteira de conceitos que não vieram à tona por si mesmos. Neste trabalho de parteira ocorre, por vezes, de o resultado obtido ir de encontro à imagem que comumente fazemos do autor. Pode-se imaginar – diria Deleuze – um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente glabro, um Nietzsche filosoficamente sem bigodes, do mesmo modo, o Descartes que aparece nesta dissertação é um Descartes sem a sua vasta cabeleira: sem o cogito, sem a ordem das razões e sem os quatro preceitos metódicos.

Não diríamos que esta tenha sido a meta que guiou a elaboração desta dissertação, mas diríamos que talvez tenha sido este o resultado final ao qual não conseguimos nos furtar, qual seja, a extração de uma lógica das distinções que perpassa de forma silenciosa toda a obra cartesiana, sendo poucas vezes mencionada pelo autor.

Distinguir dois objetos é estabelecer algum tipo de diferença entre eles. Dizer de uma distinção entre um objeto e outro equivale também a dizer da relação estabelecida entre tais objetos. Cada distinção estabelece relações lógicas diferenciadas entre os objetos distinguidos, e uma não pode ser substituída por outra sem alterar tais relações. Assim, destacar as distinções dos objetos e pensar as relações lógicas por elas

estabelecidas se faz uma perspectiva privilegiada para adentrar no sistema do autor, uma vez que nos permite pensar a relação entre os conceitos sem cair nas armadilhas tecidas pelos nomes, ou por nossa própria imaginação.

Tanto os elos da cadeia dedutiva quanto as distinções da metafísica compõem elementos de relação entre dois objetos. De um lado as distinções servem para articular a substância com suas propriedades; de outro, os elos da cadeia dedutiva funcionam no interior do método para “para conduzir a razão e buscar a verdade nas ciências”. A preocupação com o bem distinguir é, assim, um tema que perpassa toda a obra cartesiana – desde as *Regras* até os *Princípios*, quer seja em relação ao método, quer seja em relação à metafísica. Nesta medida, a teoria das distinções é uma chave conceitual que permite adentrar tanto na metafísica, quanto na ciência do autor. Utilizar-se da teoria das distinções como chave conceitual para adentrar no sistema cartesiano foi o objetivo desta dissertação.

A teoria das distinções é assunto da filosofia anterior a Descartes e está ligada, no pensamento escolástico, ao problema do ser e da existência.<sup>1</sup> Na filosofia de Descartes três distinções cumprem papel fundamental: distinção de razão, distinção de modo e distinção real. Outras distinções cumprem papel secundário, e servem como meio auxiliar para pensar as três principais: distinção formal, *distinctio rationis ratiocinantis*, *distinctio rationis ratiocinatae*, e a distinção numérica. Além dessas distinções, existem os procedimentos de abstração e exclusão, cuja diferenciação é crucial para se compreender o correto funcionamento das distinções.

---

<sup>1</sup> “No que concerne em particular à distinção entre a essência e a existência, Suarez observa que ao problema tem sido propostas três soluções: distinção real, distinção modal e distinção de razão.” GILSON, *El Ser y la Esencia*, p. 135.

No sistema cartesiano, a tipologia das distinções só é oferecida, explicitamente, nos *Princípios de filosofia*.<sup>2</sup> Nesta obra, o autor nos explica o que entende por distinção real, modal e de razão, e a relação que cada uma destas distinções estabelece entre a substância e suas propriedades, ou entre duas substâncias, para o caso da distinção real. Todavia, elementos que permitem pensar esta tipologia, e a função que ela cumpre no interior do sistema cartesiano já podem ser apontados a partir do texto das *Regras*. Isto porque, na Regra XII, Descartes oferece uma tipologia das ligações que as coisas podem estabelecer entre si.<sup>3</sup> As relações lógicas estabelecidas pelos diferentes tipos de ligação espelham as relações estabelecidas pelas distinções. Nas *Regras*, o autor exemplifica as ligações da mesma maneira, ou de maneira muito próxima, às distinções modal e de razão. Dizer que há um espelhamento entre os tipos de ligações e os tipos de distinções não significa dizer, senão, que há um espelhamento entre os elementos que possibilitam uma cadeia dedutiva e os elementos que possibilitam estruturar as relações entre a substância e suas propriedades.

Apesar das distinções constituírem um elemento importante da filosofia de Descartes, pouca atenção tem sido dispensada ao tema. Só recentemente o tema parece ter sido descoberto pelos comentadores do autor. O primeiro texto específico sobre o assunto de que possuímos conhecimento é o artigo *Descartes and the Modal Distinction*, de Wells, publicado em 1965. Ao todo, encontramos cinco artigos e uma tese de doutorado que abordam o tema, sendo que o tema só é abordado diretamente em três dos artigos.<sup>4</sup> O tema também é abordado por Deleuze em seu livro, *Spinoza et le*

---

<sup>2</sup> DESCARTES, *Princípios*, I, art. 60-62 (AT IX-2 51-53). Os textos de Descartes serão citados conforme a edição das obras completas de Adam e Tannery. “AT” se refere aos editores; os algarismos romanos, ao volume; e os algarismos arábicos, à página. A utilização das letras maiúsculas “A” ou “B” ao lado dos algarismos romanos designa volumes cuja edição foi dividida, assim a referência VIII A designa a primeira parte do oitavo volume, enquanto que a referência VIII B designa sua segunda parte.

<sup>3</sup> (AT X 421-422).

<sup>4</sup> HOFFMAN, P. “Descartes Theory of Distinction”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 64, n° 1, Jan 2002; MURDOCH, D. Exclusion and Abstraction in Descartes’ Metaphysics.

*problème de l'expression*,<sup>5</sup> cujo primeiro capítulo é dedicado ao estudo do tema nas filosofias de Descartes e Espinosa. Aliás, o mapeamento dos momentos em que o tema das distinções aparecem nas obras de Descartes bem como a escassez de comentários sobre o tema foram, talvez, as maiores dificuldades encontradas na elaboração da presente dissertação.

Com o intuito de se utilizar das distinções como chave conceitual para adentrar no sistema cartesiano, tratar-se-á, no primeiro capítulo desta dissertação, dos procedimentos de abstração e exclusão. A abordagem destes procedimentos e de suas diferenciações é um dos pontos chave para a compreensão das diferenças entre as distinções, haja vista que algumas distinções são obtidas por exclusão, e outras por abstração. Logo após o esclarecimento dos procedimentos de exclusão e abstração, tratar-se-á da tipologia das distinções, das definições de cada uma, e do mapeamento das alterações sofridas no decurso histórico do pensamento de Descartes.

No segundo capítulo, tratar-se-á especificamente dos problemas relacionados à ciência de Descartes. Isto porque o método, na medida em que consiste na ordenação dos objetos do conhecimento<sup>6</sup> por meio de uma cadeia dedutiva,<sup>7</sup> não pode admitir

---

*The Philosophical Quarterly*, vol. 43, n.º 170, Jan. 1993, p. 38-57; NOLAN, L. *Descartes' Theory of Essences*. Tese de doutorado submetida à University of California, Irvine, 1997; SKIRRY, J., Descartes's Conceptual Distinction and its Ontological Import. *Journal of the History of Philosophy*, 42, 2, 2004: 121-144; WELLS, N. J. Descartes and the modal distinction. *Modern Schoolman*, 43, 1965-6, p. 1-22; WELLS, N. J. Descartes on Distinction. In: ADELMANN, F. J. (ed.), *The Quest for the Absolute*, p. 104-34. Chestnut Hill, Massachusetts: Boston College, 1966.

<sup>5</sup> DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Editions de Minuit, 1968.

<sup>6</sup> “O método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade. Nós lhe ficaremos ciosamente fiéis, se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples, e, em seguida, se, partindo da intuição daquelas que são as mais simples de todas, procurarmos elevar-nos pelas mesmas etapas ao conhecimento de todas as outras.” DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra V (AT X 379).

<sup>7</sup> “Ademais, há que o assinalar, a maior utilidade de nossa regra consiste em que a reflexão sobre a dependência mútua das proposições simples nos faz adquirir o hábito de distinguir imediatamente o que é mais ou menos relativo e por quais etapas o levamos ao absoluto. Por exemplo, suponhamos que eu percorra algumas grandezas continuamente proporcionais, eis tudo em que refletirei. É por um conceito semelhante, nem mais nem menos fácil, que reconheço a relação que existe entre a primeira e a segunda, entre a segunda e a terceira, entre a terceira e a quarta, etc. Mas não posso conceber com a mesma

ligações contingentes; do mesmo modo, não pode admitir ligações que acarretem em ordem dedutiva falaciosa. Primeiramente tratar-se-á dos procedimentos de redução e composição, evidenciando que, ainda que se sirva de experimentos, a ciência cartesiana procede por uma cadeia dedutiva. Mostrar-se-á que os experimentos servem ao sistema cartesiano apenas como elementos auxiliares aos procedimentos de redução e composição, não sendo suficientes para a aquisição do conhecimento certo e evidente. Logo após, trataremos da tipologia das distinções encontradas em uma cadeia dedutiva. Neste momento analisar-se-á as relações lógicas estabelecidas pelas ligações evidenciando o seu emparelhamento com as relações lógicas estabelecidas pelas distinções. Na seqüência, exemplificar-se-á a aplicação da cadeia dedutiva recorrendo aos princípios físicos de Descartes e a sua explicação dos batimentos cardíacos. Em seguida, tratar-se-á dos experimentos utilizados pelo autor em sua ciência, mostrando como a caracterização das ligações implica em uma nova concepção da noção experimento.

No terceiro capítulo, pretende-se analisar a relação estabelecida entre as três distinções e as noções de substância, atributo e modo, no sistema cartesiano. Inicialmente abordaremos três diferentes definições de substância oferecidas pelo autor e os problemas encontrados por cada uma destas. Em seguida analisaremos as noções de atributo e modo, a relação que os mesmos estabelecem com a noção de substância. A articulação destas propriedades com a substância será pensada a partir da definição de cada uma das distinções, no caso, a distinção de razão e a distinção de modo. Será

---

facilidade qual é a dependência da segunda para com a primeira e a terceira ao mesmo tempo, sendo ainda muito mais difícil conceber a dependência dessa mesma segunda para com a primeira e a quarta, etc. Daí consigo em seguida apreender por que, sendo fornecidas apenas a primeira e a segunda, posso facilmente encontrar a terceira e a quarta, etc.: é porque se faz isso por meio de conceitos particulares e distintos. Ora, sendo fornecidas somente a primeira e a terceira, eu não descobrirei com a mesma facilidade a média, pois só se pode fazer isso com a ajuda de um conceito que envolva ao mesmo tempo duas das precedentes. [...] Quem adquiriu o hábito de fazer tais reflexões e outras semelhantes reconhece imediatamente todas as vezes, ao examinar uma nova questão, o que nela é a origem da dificuldade e qual é, entre todos os meios, o mais simples de resolvê-la: é isso que nos ajuda mais a conhecer a verdade.”  
DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra XI (AT X 409).

analisada também a articulação das três distinções entre si. Neste momento, pretende-se uma abordagem crítica do texto cartesiano mostrando como alguns problemas concernentes às noções de substância, atributo e modo, são oriundos de uma má articulação das distinções por parte do autor. Nesta abordagem crítica pretendemos, também, mostrar que a má articulação das distinções entre si produz tensões entre três níveis distintos do ser: o ontológico, o formal e o numérico. Por fim, abordaremos dois comentadores da filosofia cartesiana: Gueroult e Alquié. A abordagem destes comentadores tem por meta expor leituras distintas da filosofia de Descartes, apontando para as dificuldades de se resolver as tensões existentes entre as definições de substância, atributo e modo na metafísica de Descartes.

# Capítulo Primeiro

## A Teoria das Distinções

Neste primeiro capítulo, traçaremos a tipologia das distinções no interior da filosofia de Descartes. Nesta medida, começaremos com as diferenças entre os procedimentos de exclusão e abstração, as quais são cruciais para uma correta compreensão da distinção real no interior da filosofia de Descartes. Em seguida, será oferecido um estudo de cada tipo de distinção – real, modal e de razão – presente nas obras do autor, e, quando for o caso, as alterações que um tipo ou outro sofreu no decorrer histórico das obras de Descartes. O estudo das distinções tem por meta, levantar bases para a argumentação dos capítulos 2 e 3, os quais abordarão, respectivamente, a ciência e a metafísica de Descartes sob a ótica das distinções.

### 1. Exclusão e abstração

Em carta a Mesland, de 2 de maio de 1644,<sup>8</sup> Descartes afirma explicitamente a existência de diferenças entre abstração e exclusão.<sup>9</sup> A explicação desta diferença poderá ser encontrada em outra carta, a Gibieuf.<sup>10</sup> Nesta carta Descartes nos explica que

---

<sup>8</sup> “Há grande diferença entre a *abstração* e a *exclusão*. Se eu dissesse somente que a idéia que tenho de minha alma não ma representa como dependente do corpo, e identificada com ele, isto não seria senão uma abstração, da qual eu não poderia formar senão um argumento negativo, que concluirá mal; mas eu digo que esta idéia ma representa como uma substância que pode existir, ainda que tudo isso que pertença ao corpo lhe seja negada; de onde eu formo um argumento positivo, e concludo que ela pode existir sem o corpo. E essa exclusão da extensão se vê muito claramente na natureza da alma, uma vez que não se pode conceber divisão em uma coisa que pensa, como você tem muito bem observado.” (AT IV 120) Tradução minha.

<sup>9</sup> Sobre este assunto Cf. MURDOCH, Exclusion and Abstraction in the Descartes’ Metaphysics; ver também GUEROULT, *Descartes selon l’ordre des raisons*, I, p. 84-86.

<sup>10</sup> “[...] desse modo, para saber se minha idéia não se torna incompleta, ou *inadequata*, por alguma abstração do meu espírito, examino somente se ela não foi extraída, não de algum sujeito mais completo, mas de alguma outra idéia mais completa e mais perfeita que houvesse em mim, e se ela não foi extraída per *abstractionem intellectus*, ou seja, desviando meu pensamento em direção a uma parte disto que é compreendido nesta idéia completa, para aplicá-lo tanto quanto melhor, e me tornar tanto mais atento à

a abstração consiste na consideração em separado de partes de uma idéia mais completa, às quais direcionamos nosso pensamento para melhor compreendê-la. A exclusão, por sua vez, consiste em apreender uma idéia separando-a de tudo aquilo que não a compõe, isto é, negando desta idéia todas as outras.<sup>11</sup> Segundo Murdoch,<sup>12</sup> o processo de exclusão requer a apreensão mútua das duas idéias, e sua negação recíproca, enquanto o processo de abstração requer apenas que se isole, sem negar, uma idéia da outra, particularidade esta que o próprio Descartes, em carta a de Launay,<sup>13</sup> colocará em evidência. Nesta medida, a exclusão é um processo seguro para a apreensão de idéias completas, porque consiste em conceber as duas idéias em questão e negar uma idéia da outra, de modo que o processo da exclusão nos previne de conceber uma idéia incompleta, isto é, sem elementos necessários para a sua existência, como ocorre com a

---

outra parte; quando considero uma figura sem pensar na substância nem na quantidade da qual ela é figura, eu faço uma abstração do espírito que posso facilmente reconhecer depois, ao examinar se não extraí esta idéia que tenho da figura, de alguma outra que houvesse considerado antes, e à qual ela é de tal forma ligada, que, enquanto se possa pensar uma sem ter nenhuma atenção à outra, todavia não se a pode negar desta outra, enquanto se pensa as duas juntas; pois vejo claramente que a idéia da figura é ligada à idéia da extensão e da substância, uma vez que é impossível que eu conceba uma figura em lhe negando a extensão e a substância; mas a idéia de uma substância extensa e figurada é completa, porque posso a conceber inteiramente, e negar dela todas as outras coisas das quais possuo alguma idéia. De tal sorte que, me parece, é muito claro que a idéia que tenho de uma substância que pensa é, desta maneira, completa; e não tenho nenhuma outra idéia em meu espírito que a preceda e que seja de tal maneira ligada, que não as pudesse bem conceber ao negar uma da outra; pois não pode haver tais idéias em mim que eu não as conheça.” (AT III 474) Tradução minha.

<sup>11</sup> “A noção de abstração, em Descartes, como sua noção de três sortes de distinção, é uma estrutura conceitual bastante escolástica; e ele pode ter adquirido tal noção através de suas leituras de Suarez e Eustáquio de São Paulo. Sua noção de exclusão, ao contrário, é nova. Ele começa a fazer uso explícito do conceito, somente após as *Meditações* (1640), mas referências ao conceito podem ser traçadas desde seu mais antigo trabalho filosófico, as *Regras para a direção do espírito* (1628).” MURDOCH, *Exclusion and Abstraction in Descartes’ Metaphysics*, p. 56.

<sup>12</sup> “No caso da abstração, direcionamos nossa atenção para *uma* idéia em particular, que é componente de uma idéia maior, uma idéia mais completa com a qual é conectada, e ignoramos outros componentes dessa idéia mais completa. Por exemplo, nós derivamos a idéia de alguma figura particular (um quadrado, por exemplo) por abstração da idéia mais completa de uma coisa extensa que possui esta figura, para concentrar nossa atenção na idéia dessa figura e ignorando os outros componentes da idéia mais completa. No caso da exclusão, por contraste, nós atentamos a *ambas* as idéias mutuamente, e excluímos uma da outra, ou negamos uma da outra.” MURDOCH, *Exclusion and Abstraction in Descartes’ Metaphysics*, p. 38-39.

<sup>13</sup> “[...] pois, em tudo isso que não é separado senão por abstração do espírito, se observa necessariamente a conjunção e a união, quando se considera um com o outro; e não se poderia observar nenhuma entre a alma e o corpo, porque não se os concebe senão como é preciso conceber, a saber, um como isto que preenche o espaço e o outro como isto que pensa [*ce qui pense*].” (AT III 421). Tradução minha.



abstração.<sup>14</sup> No interior da teoria das distinções a exclusão pode obter dois sentidos. O primeiro é quando implica uma contradição, como ocorre entre o pensamento e a extensão: uma coisa inextensa e que pensa, e uma coisa extensa e que não pensa. O segundo é quando se aplica a dois seres que podem existir em separado, mas que não implicam contradição, tal como dois modos de uma mesma substância: um triângulo e um quadrado, por exemplo. Descartes acredita, então, que a exclusão é a via que nos permite formar uma idéia completa (*adequata*) de seu objeto, enquanto que a abstração nem sempre é suficiente para tal empreitada.

Em seu artigo *Exclusion and Abstraction in Descartes' Metaphysics*, Murdoch aborda os procedimentos de abstração e exclusão como critérios para pensar a tipologia das distinções no sistema cartesiano. Segundo Murdoch, a exclusão é aplicada para a obtenção de uma distinção real ou para a obtenção de uma distinção entre dois modos de uma mesma substância; enquanto que pela via da abstração podemos obter tanto uma distinção de modo entre a substância e o modo, quanto uma distinção de razão. Isto ocorre porque a exclusão nos coloca indubitavelmente diante de dois seres completos e que podem existir independentemente um do outro: ou duas substâncias, ou dois modos que existem independentemente um do outro. A abstração, por sua vez se aplica a seres que não podem existir em separado, como o modo não existe em separado da substância, ou como os atributos que não existem nem em separado da substância e nem separados um do outro. Ou seja, a exclusão implica na existência em separado, e a abstração separa os dois termos apenas intelectualmente. Assim, as distinções podem ser separadas em duas classes, de um lado aquelas que implicam a existência em

---

<sup>14</sup> “A dificuldade com a abstração é que a idéia formada por abstração pode ser inadequada, no sentido de que não representa a essência de seu objeto; ou seja, o conteúdo da idéia não compreende todas as propriedades necessárias para a existência independente de seu objeto.” MURDOCH, *Exclusion and Abstraction in the Descartes' Metaphysics*, p. 39.

separado e que são obtidas pelo procedimento de exclusão, de outro lado aquelas cujos termos existem conjuntamente e que são obtidas pelo procedimento de abstração<sup>15</sup>.

São três os tipos de distinções que podemos encontrar no sistema cartesiano: distinção real, modal e de razão. Apesar de a distinção ser uma noção corrente nas obras de Descartes, somente nos *Princípios* o autor se preocupará em oferecer uma definição de cada tipo de distinção. Até então, embora não as usasse de maneira arbitrária, Descartes parece não ter se preocupado em explicar a maneira como entendia cada uma das distinções. A motivação para esta explicação parece ser, segundo Garber,<sup>16</sup> as *Primeiras Objeções* levantadas por Caterus, na qual é solicitada a Descartes uma explicação da separação entre mente e corpo sob a perspectiva da teoria das distinções. As objeções de Caterus parecem levar Descartes a definir tecnicamente o uso que fazia de cada uma das distinções. Tais definições nos servirão como fio condutor para pensar cada uma das distinções em separado, bem como as suas conseqüências no interior do sistema cartesiano.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> É importante ter em mente esta divisão dos tipos de distinção em duas classes: as que são obtidas pelo procedimento de exclusão e as que são obtidas pelo procedimento de abstração. Tal divisão será importante mais adiante, quando tratarmos da distinção formal e dos tipos de distinção de razão.

<sup>16</sup> “Descartes parece ter se preocupado pela primeira vez com a teoria das distinções, de um modo explícito, nas *Objeções e Respostas*, depois de Caterus levantar uma questão sobre a prova da distinção entre mente e corpo, em termos da tradicional teoria das distinções. A resposta um pouco confusa de Descartes, uma resposta que se encontrará mais correta depois dos *Princípios*, mostra que é uma matéria sobre a qual ele ainda não havia pensado, a respeito. Minha suspeita, é que Descartes, operando ainda em 1640 com a teoria das distinções dos seus primeiros dias de estudante, viu na noção de modo, como explicada no contexto da distinção modal, uma noção ideal a respeito da qual irá sistematizar sua própria metafísica, uma noção mais apropriada para expressar sua visão geral da relação entre uma coisa e suas afecções, e sua visão muito mais específica da relação entre o corpo e suas propriedades, do que a estrutura mais habitual de substância e acidente. Ao adicionar a noção de modo à noção correlativa de atributo, Descartes foi capaz de expressar sua visão metafísica de mente e corpo em termos que, ainda que não completamente tradicionais, tinha, ao menos, um tom familiar com aqueles com quem aprendeu e estudou nas escolas.” GARBER, *Body: its Existence and Nature*, p. 70. In: *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

<sup>17</sup> Nos capítulos 2 e 3 abordaremos as relações das distinções com a ciência e a metafísica de Descartes, respectivamente.

## 2. A distinção real

A definição de distinção real só aparece nas obras de Descartes, de maneira explícita, no artigo 60 da Primeira Parte dos *Princípios*, assim como as demais. Neste momento Descartes nos diz:

A [distinção] real só existe entre duas ou mais substâncias. E percebemos que essas são realmente distintas umas das outras pelo simples fato de que podemos perceber clara e distintamente uma sem a outra. Com efeito, vindo a conhecer Deus, estamos certos de que ele pode fazer tudo o que entendemos distintamente, de tal sorte que, por exemplo, pelo simples fato de já termos a idéia da substância extensa, ou corpórea, embora não saibamos com certeza se uma tal coisa verdadeiramente existe, estamos, no entanto, certos de que ela pode existir; e também, se existir, que cada uma de suas partes, definida por nós no pensamento, é realmente distinta das outras partes da mesma substância. Da mesma maneira, pelo simples fato de que cada um entenda ser uma substância pensante e possa no pensamento *excluir* de si mesmo toda outra substância tanto pensante quanto extensa, é certo que cada um, assim considerado, se distingue realmente outra substância, tanto pensante quanto corpórea.<sup>18</sup> (grifo nosso)

Como dissemos no tópico anterior, uma distinção real, no sistema cartesiano, pode ser reconhecida pelo fato de podermos conceber os dois itens como mutuamente excludentes,<sup>19</sup> ou seja, “concebemos ambas as idéias mutuamente e excluimos uma da outra”.<sup>20</sup> Este posicionamento pode ser comprovado tanto na passagem citada acima, onde o autor faz alusão explícita ao procedimento de “exclusão”, quanto em outros momentos da obra, como na Sexta Meditação,<sup>21</sup> por exemplo, onde Descartes usa o mesmo exemplo oferecido a Mesland.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, I, art. 60 (AT VIII A 28-29). As passagens da Primeira Parte dos *Princípios* serão citadas conforme a tradução do latim de Guido Antonio de Almeida. DESCARTES. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

<sup>19</sup> “O critério para uma distinção real, é nossa habilidade para formar uma exclusão entre as idéias dos dois itens em questão, ou seja, para excluir F de G e *vice-versa*. A distinção entre F e G é uma distinção real se, e somente se, é possível entender F em separado de G e *vice-versa*, pela via da exclusão. Se, ao contrário, a exclusão é impossível, então há uma *conexão real* entre F e G, e a distinção entre F e G é ou modal, ou conceitual.” MURDOCH, *Exclusion and Abstraction in Descartes’ Metaphysics*, p. 40.

<sup>20</sup> “No caso da exclusão, por contraste, nós atentamos a *ambas* as idéias mutuamente, e excluimos uma da outra, ou negamos uma da outra.” MURDOCH, *Exclusion and Abstraction in Descartes’ Metaphysics*, p. 39. Cf. notas 8 e 10.

<sup>21</sup> “E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela

Uma vez associada ao procedimento de exclusão, a distinção real por si só poderia garantir a instauração de duas substâncias realmente distintas. Porém, tal não ocorre no pensamento cartesiano – ou ao menos, ocorre somente no *Discurso*. Isto porque, na filosofia de Descartes, todas as percepções têm caráter representacional, de modo que a exclusão permite uma distinção real entre *idéias* que podem ser concebidas separadamente uma da outra. Isto significa dizer que a exclusão fundamenta uma distinção real no âmbito da percepção, porém não na coisa mesma. É somente através do amparo de um Deus não enganador e onipotente que Descartes poderá passar de duas idéias concebidas como realmente distintas para a afirmação de duas substâncias realmente distintas.<sup>23</sup>

No *Discurso*, a distinção real segue-se diretamente da afirmação do *cogito*.<sup>24</sup> O momento da instauração do *cogito*, e da inferência de uma substância puramente pensante é precedido, no *Discurso*, pelo processo conhecido como dúvida metódica. Tal processo consiste em se negar, como falso, tudo aquilo a respeito do qual se possa encontrar qualquer dúvida; ao final deste processo, o autor chega à conclusão de que não poderia duvidar de sua existência, uma vez que, se duvida, então existe, porque o que não é não pode pensar: *penso, logo, existo*. O autor, nega, passo a passo, tudo aquilo de que a noção de pensamento não necessita para ser compreendida como uma noção completa. Assim, uma vez que esta idéia pode ser ou existir sem que se compreenda em

---

qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.” DESCARTES, *Meditações*, Sexta Meditação (AT VII 78). As passagens das *Meditações* serão citadas conforme a tradução do latim de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. DESCARTES. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)

<sup>22</sup> Cf. notas 8 e 10.

<sup>23</sup> Retornaremos a este assunto no Terceiro Capítulo desta dissertação.

<sup>24</sup> Tal posicionamento não é aceito com unanimidade entre os comentadores do autor. Sobre o assunto, cf. ALQUIÉ, F. *Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*. In : *Études Cartésiennes*. Paris : Vrin, 1982. Neste texto encontramos, em anexo, o debate entre Gueroult e Alquié, ocorrido por ocasião da apresentação pública do texto, na qual Gueroult estava presente.

sua noção nada daquilo que é corpóreo, segue-se, que ela existe independentemente da matéria.<sup>25</sup>

A partir das *Meditações*, a distinção real ocorrerá em dois momentos, entre dois atributos e entre duas substâncias. Tanto nas *Meditações* como nos *Princípios*, Descartes afirmará primeiramente a existência de duas naturezas distintas, e somente após a afirmação de um Deus não enganador e onipotente, essas duas naturezas constituirão duas substâncias realmente distintas.<sup>26</sup> Nas *Meditações*, após a afirmação do *cogito* o autor afirma somente que o conhecimento que tem de si mesmo não requer nada material, porém deixa em aberto a questão de saber se sua natureza é realmente distinta do corpo.<sup>27</sup> Somente na Sexta Meditação, afirmará que o pensamento e a extensão constituem duas substâncias realmente distintas.<sup>28</sup> Coisa semelhante ocorre nos *Princípios*. Nesta obra, após o estabelecimento do *cogito*, o autor afirma que o pensamento e a extensão constituem duas *naturezas* distintas,<sup>29</sup> e somente no

---

<sup>25</sup> “Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de que pensar duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser o que é.” DESCARTES, *Discurso do método*, IV Parte (AT VI 33-34). As passagens do *Discurso do Método* serão citadas conforme a tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. DESCARTES. *Discurso do Método*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)

<sup>26</sup> “[...] tudo isso que tenho dito de Deus e da verdade, na 3ª, 4ª e 5ª Meditação, serve à esta conclusão da distinção real do *espírito* com o *corpo*, a qual, enfim, encontro na Sexta Meditação” DESCARTES, *Quartas Respostas* (AT IX-1 176). Tradução minha.

<sup>27</sup> “Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser.” DESCARTES, *Meditações*, Segunda Meditação (AT VII 27)

<sup>28</sup> “E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que se possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta da 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.” DESCARTES, *Meditações*, Sexta Meditação (AT VII 78).

<sup>29</sup> “E este é o melhor caminho para vir a conhecer a natureza da mente [*mentis naturam*] e a sua distinção do corpo. Pois, ao examinar quem afinal somos nós, que supomos serem falsas todas as coisas que são diversas de nós, vemos nitidamente que nenhuma extensão, figura, movimento local ou algo semelhante a

*Princípios*, I, art. 60, a distinção real entre as *substâncias* pensante e extensa é enunciada. Retomaremos este assunto no Terceiro Capítulo, por ora bastaria dizer que, a distinção real só possui implicações ontológicas após a garantia de um Deus não enganador e onipotente.

### **3. A distinção de modo**

Nos artigo 61 da Primeira Parte dos *Princípios*, Descartes nos dirá o que entende por uma distinção de modo:

A distinção modal divide-se em duas, a saber, uma é a distinção entre o modo propriamente dito e a substância da qual ele é modo; a outra é a distinção entre dois modos da mesma substância. A primeira é conhecida a partir da consideração de que podemos perceber claramente uma substância sem o modo que dizemos diferir dela, mas não podemos, inversamente, entender esse modo sem a mesma. Assim, por exemplo, a figura e o movimento distinguem-se modalmente da substância corpórea a que são inerentes, assim também a afirmação e a recordação [distinguem-se modalmente] da mente. A segunda, porém, é conhecida a partir da consideração de que podemos, é verdade, chegar ao conhecimento de um modo sem o outro e vice-versa; mas não [ao conhecimento] de um ou outro sem a mesma substância a que são inerentes. Assim, por exemplo, se uma pedra é movida e é quadrada, posso, é verdade, entender sua figura quadrada sem o movimento; e vice-versa, seu movimento sem a figura quadrada, mas não posso entender nem esse movimento nem essa figura sem a substância da pedra.<sup>30</sup>

Nesta passagem, Descartes indica dois tipos da distinção modal. Um primeiro, existente entre a substância e os modos; e um segundo, entre dois modos de uma mesma substância. No primeiro caso, o critério utilizado é a possibilidade de se perceber a substância sem os modos, mas não o inverso.<sup>31</sup> No segundo caso, o critério é que podemos perceber claramente um dos modos sem o outro e podemos. Aqui ocorre uma um sentido fraco do termo exclusão, isto é, a exclusão que ocorre entre os modos

---

se atribuir ao corpo pertence à nossa natureza, mas só o pensamento, que por isso é conhecido antes e com maior certeza do que qualquer coisa corpórea, pois este já percebemos; das outras coisas, porém, ainda duvidamos.” DESCARTES, *Princípios*, I, art. 8 (AT VIII A 7).

<sup>30</sup> DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, art. 61. (AT VIII A 29-30)

<sup>31</sup> MURDOCH, *Exclusion and Abstraction in Descartes' Metaphysics*, p. 41.

implica existência em separado, mas não implica em contradição tal como aquela que ocorre na distinção real entre duas substâncias.

Cabe ressaltar que esta distinção foi associada por Descartes à distinção formal e objetiva de Duns Scott, como se pode observar por suas palavras ao fim das *Primeiras Respostas*.<sup>32</sup> Neste momento, Descartes é argüido por Caterus acerca da distinção estabelecida entre o corpo e a mente. Caterus contesta a existência de uma distinção real entre o corpo e a alma estabelecida por Descartes na Segunda Meditação. Segundo Caterus, para que duas coisas sejam concebidas distintas e separadamente, bastaria uma distinção nomeada formal e objetiva; desse modo, o argumento de Descartes não é suficiente para provar uma distinção real, porque a distinção existente entre o corpo e a alma poderia ser uma distinção formal e objetiva, haja visto que esta distinção é suficiente para que uma coisa seja concebida distinta e separadamente da outra, sem que sejam realmente distintas.<sup>33</sup> Em sua resposta, Descartes identifica, então, a distinção formal e objetiva à distinção modal,<sup>34</sup> aludindo ao fato que esta distinção, embora permitisse a concepção em separado de duas coisas – o que não ocorria com a distinção de razão –, todavia só poderia ser aplicada às coisas incompletas e não às completas. É somente a partir das *Primeiras Respostas* que a distinção de modo passa a ser nomeada

---

<sup>32</sup> AT IX-1 81-95.

<sup>33</sup> “Se há uma distinção entre a alma e o corpo, ele [Descartes] parece prová-la pelo fato de que duas coisas podem ser concebidas distintamente e separadamente uma da outra. E sobre isto eu coloco este sábio homem em confronto com Scott, que diz que para que uma coisa seja concebida distintamente e separadamente uma da outra, é suficiente que haja entre elas uma distinção que se chama *formal* e *objetiva*, a qual ele coloca entre a distinção real e a distinção de razão; e que assim se distingue a justiça de Deus, de sua misericórdia; *pois elas têm*, se diz, *diante de alguma operação do entendimento, as razões formais diferentes, de sorte que uma não é a outra; e entretanto, seria uma infeliz consequência dizer: a justiça pode ser concebida separadamente da misericórdia, portanto elas devem existir separadamente.*” AT IX-1 80. Tradução minha.

<sup>34</sup> “Para que considere essa distinção formal, que esse muito douto Teólogo diz ter tomado de Scott, eu respondo brevemente que ela não difere em nenhum ponto da distinção modal, e que ela não se entende senão sobre os seres incompletos, os quais tenho cuidadosamente distinguido daqueles que são completos; e que, em verdade, ela é suficiente para fazer com que uma coisa seja concebida separadamente e distintamente de uma outra, por uma abstração do espírito que concebe a coisa imperfeitamente, mas não para fazer que duas coisas sejam concebidas de tal modo distintas e separadas uma da outra, que nos entendemos que cada uma é um ser completo e diferente de todo outro; pois, para isto, é necessário uma distinção real.” AT IX-1 94-95. Tradução minha.

por Descartes,<sup>35</sup> até então, o autor não utilizava uma nomenclatura específica para esta distinção.

#### 4. A distinção de razão

Encontramos a definição de distinção de razão no art. 62 da Primeira parte dos

*Princípios*:

Por fim, a distinção de razão é a [que se faz] entre a substância e algum atributo dela, sem o qual ela não pode ser entendida, ou entre dois desses atributos de uma mesma substância. E [essa distinção] vem a ser conhecida a partir da consideração de que não podemos formar uma idéia clara e distinta dessa substância se excluirmos dela aquele atributo, ou de que não podemos perceber uma idéia clara de um desses atributos se o separamos do outro. Assim, por exemplo, porque uma substância qualquer, se cessar de durar, cessa também de ser, ela se distingue de sua duração apenas pela razão. E todos os modos de pensar que consideramos como que nos objetos diferem apenas pela razão, não só dos objetos dos quais são pensados, mas também um do outro em um e o mesmo objeto.<sup>36</sup>

Neste caso, apesar do autor oferecer dois exemplos de distinção de razão, o critério é o mesmo para ambos, qual seja, que não podemos perceber claramente os itens se o separamos um do outro.<sup>37</sup> Ou seja, a distinção de razão estabelece uma relação de bi-implicação entre os elementos que distingue. Aqui, uma dúvida poderia se originar, na medida em que, no primeiro caso, o autor afirma que não se pode formar uma idéia

---

<sup>35</sup> “O termo ‘modo’ tinha, para o último período escolástico, se convertido em um termo técnico dentro da teoria das distinções, com um conjunto de categorias cada vez mais elaborado para mediar os problemas metafísicos e teológicos conectados com tais questões, tal como a relação entre o ser e a existência, os atributos de Deus e as três pessoas da trindade. Aos dois extremos estão a distinção real, a distinção entre duas substâncias capazes de existir em separado uma da outra, que Descartes coloca em conexão com a distinção entre mente e corpo, e a distinção de razão, a distinção entre duas coisas que não podem nem existir em separado, nem ser claramente concebidas uma em separado da outra, tal como o corpo e a extensão. Enquanto um número de propostas foram feitas para distinções intermediárias entre os dois extremos a única escolhida por Descartes foi a distinção modal, a distinção entre a substância e seus modos, ou diferentes modos inerentes à mesma substância. Neste contexto, Suarez, talvez a única fonte para a noção de Descartes, caracteriza o modo da quantidade como, ‘algo causador [*afficiens*] que, no limite, fixa o estado e sua razão [*ratio*] de existir, sem autenticamente adicionar uma nova entidade, mas somente modifica alguma pré-existente’. (*Disputationes Metaphysicae* 7.1.17; Suarez 1947, p.28; nesta passagem Suarez deixa claro que este é somente um, dentre os vários usos do termo)” GARBBER, Body: its Existence and Nature. In: *Descartes’ Metaphysical Physics*, p. 69-70. Ver também nota 16.

<sup>36</sup> DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, art. 62 (AT VIII A 30).

<sup>37</sup> “O critério para uma distinção conceitual da primeira espécie é que somos incapazes de formar uma idéia clara e distinta da substância se tentamos excluir dela o atributo em questão; o critério da segunda espécie é que somos incapazes de perceber a idéia de um atributo se o separamos do outro, isto é, somos incapazes de excluir um do outro.” MURDOCH, *Exclusion and Abstraction in Descartes’ Metaphysics*, p. 41.



clara da substância sem o seu atributo, mas deixa em aberto o inverso, se podemos, ou não, formar uma idéia clara do atributo sem a substância. No entanto, em muitos momentos da sua obra Descartes tece críticas àqueles que pretendem conceber a extensão em separado da substância extensa;<sup>38</sup> da mesma maneira, não podemos conceber o pensamento dissociado da substância que é pensante, porque isto iria de encontro ao argumento que fundamenta o estabelecimento do *cogito*. Assim, nos apoiamos nas palavras do autor para afirmar que o atributo também não pode ser concebido sem a substância à qual é ligado, e que a distinção de razão constitui uma relação de bi-implicação.

#### 4.1. Distinção formal, *distinctio rationis ratiocinatae* e *distinctio rationis ratiocinantis*.

Em uma carta com data provável de 1645-1646, Descartes trata especificamente do tema das distinções. Nesta carta, Descartes se refere à distinção de razão empregando o termo *distinctio rationis ratiocinatae*, e a equipara à distinção formal.<sup>39</sup> Ainda nesta carta aparece um outro tipo de distinção de razão – a *distinctio rationis ratiocinantis* – a qual Descartes afirma desconhecer.<sup>40</sup> A análise dessas duas distinções e de suas diferenças se faz necessária tanto porque Descartes parece não estar cômico da definição

---

<sup>38</sup> Cf. *Regras para a direção do espírito*, Regra XIV, AT X 438-452; *Princípios*, II, art. 9, AT IX-2 68; *Princípios*, II, art. 18, AT IX-2 72-73.

<sup>39</sup> “A terceira espécie de distinção é a distinção de razão, que existe pelo intelecto somente, e é dupla... Uma, que não possui fundamento nas coisas visto que coisas poderiam ser feitas muitas, que em nenhuma maneira são muitas; como poder-se-ia distinguir Sócrates dele mesmo de tal maneira que ele é sujeito nesta proposição, *Sócrates é Sócrates*, sendo distinguido de si mesmo enquanto que ele é um atributo na mesma proposição. Da mesma maneira o conceito do objeto concreto é distinguido da abstração de substâncias universais; como poder-se-ia distinguir entre Humanidade em si mesma a partir do Homem. Esta mesma espécie de distinção distingue um não-ser do outro; e ademais seres de razão um do outro. E eu chamo esta distinção única de *distinctio rationis ratiocinantis*.” (Eustáquio de S. Paulo, *Metaphysics*, Third Part, Question VII, 43, *apud* SKIRRY, *Descartes Conceptual Distinctio*, p. 138).

<sup>40</sup> AT IV 350. “Assim, neste caso, coloco somente três distinções: Real, que é entre duas substâncias; Modal, e Formal, ou razão racionada.” Tradução minha. Em latim: “*Sic igitur pono tantum tres distinctiones: Realem, quae est inter duas substantias; Modalem, et Formalem, sive rationis ratiocinatae.*”

de *distinctio rationis ratiocinatae* e de sua diferença com a *distinctio rationis ratiocinantis*, como também permitirá resolver dilemas existentes na relação entre substância e atributo no Terceiro Capítulo.

A *distinctio rationis ratiocinantis* é uma distinção de razão que não possui fundamento algum na coisa, e somente pela atividade do intelecto pode ser chamada de distinção. Este tipo de distinção ocorre quando uma coisa é distinguida de si mesma. Por exemplo quando uma mesma coisa ocupa dois termos de uma proposição, tal como ocorre em “Pedro é Pedro”, onde Pedro é sujeito e predicado. Ou, um outro exemplo, para distinguir entre uma coisa considerada como realmente existente e essa mesma coisa considerada como uma idéia na mente.<sup>41</sup>

A *distinctio rationis ratiocinatae* possui fundamento não somente no intelecto, mas também no objeto em questão. Tal distinção é comumente associada à distinção formal de Duns Scott. Segundo testemunho de Suarez, a nomenclatura e a maneira como a distinção formal foi interpretada não eram consensuais em sua época<sup>42</sup>. Suarez também identifica a distinção formal à *distinctio rationis ratiocinatae*, a qual ocuparia um meio termo entre a distinção real e a distinção de razão propriamente dita, isto é, a *distinctio rationis ratiocinantis*<sup>43</sup>. Estando no grupo daqueles que associavam a

---

<sup>41</sup> “A terceira espécie de distinção é a distinção de razão, que existe pelo intelecto somente, e é dupla... Uma, que não possui fundamento nas coisas visto que coisas poderiam ser feitas muitas, que em nenhuma maneira são muitas; como poder-se-ia distinguir Sócrates dele mesmo de tal maneira que ele é sujeito nesta proposição, *Sócrates é Sócrates*, sendo distinguido de si mesmo enquanto que ele é um atributo na mesma proposição. Da mesma maneira o conceito do objeto concreto é distinguido da abstração de substâncias universais; como poder-se-ia distinguir entre Humanidade em si mesma a partir do Homem. Esta mesma espécie de distinção distingue um não-ser do outro; e ademais seres de razão um do outro. E eu chamo esta distinção única de *distinctio rationis ratiocinantis*.” (Eustáquio de S. Paulo, *Metaphysics*, Third Part, Question VII, 43, apud SKIRRY, *Descartes Conceptual Distinctio*, p. 138).

<sup>42</sup> “Às vezes, com efeito, [a distinção formal] se chama virtual, e mesmo entre os seguidores dele [de Scott] existem opiniões de várias maneiras.” SUAREZ, F. *Met. disp.*, 7, sec. 1, § 13. Tradução minha. Em latim : *Interdum enim virtualement appellat, et ita inter ejus sectatores est varius opinandi modus*.

<sup>43</sup> “Com efeito, acreditam alguns, a distinção formal de Scott não é outra que a distinção de razão ratiocinada [*rationis ratiocinatae*], no sentido e na maneira pela qual declaramos; a qual dizem ser chamada formal, porque diversas definições ou razões formais foram aí concebidas; dizem também se chamar distinção [cuja origem é] na natureza da coisa, porque nas coisas mesmas têm seu fundamento, e é virtualmente nas próprias coisas, contanto que não a preceda em ato.” SUAREZ, F. *Met. disp.*, 7, sec. 1, § 13. Tradução minha. Em Latim : *Nam aliqui existimant, distinctionem formalem apud Scotum nom esse*

*distinctio rationis ratiocinatae* à distinção formal, Suarez é apontado por Garber e Gilson como a possível fonte de Descartes para tal associação.<sup>44</sup> Contudo, como veremos adiante, apesar de associa-la à *distinctio rationis ratiocinatae* em contraposição à *distinctio rationis ratiocinantis*, Descartes não parece ter consciência da definição e da lógica da distinção formal.

Scott pensava a distinção formal como uma distinção intermediária entre a distinção de razão e a distinção real. Podemos citar como exemplo da distinção formal a distinção existente entre “animalidade” e “racionalidade” quando estes dois atributos compõem a definição de homem. Entre “animal” e “racional” existe mais do que uma simples distinção de razão, porém, no homem, estes dois atributos compõem uma única substância e não implicam em divisibilidade ou composição. Ou seja, o intelecto percebe a distinção entre “animalidade” e “racionalidade”, sem que esta distinção implique na composição do objeto considerado. Por um lado, a distinção formal é anterior ao procedimento do intelecto,<sup>45</sup> mas por outro não implica a composição no objeto, ou seja, o objeto continua sendo uma natureza simples apesar de o intelecto encontrar distinções na quiddidade do objeto considerado. Daí porque podemos dizer da distinção formal como uma distinção intermediária entre a distinção real e a distinção de razão. A primeira existe inteiramente independente do intelecto, e a segunda é uma

---

*aliam a distinctionem rationis ratiocinatae, eo sensu et modo quo a nobis declarata est ; quam dicunt vocari formalem, quia diversae definitiones seu rationes formales ibi concipiuntur; dicunt etiam appellari distinctionem ex natura rei, quia in rebus ipsis habet fundamentum, et virtualiter in ipsis est, licet actu non praecedat.*

<sup>44</sup> GARBER, Body: its Existence and Nature. In: *Descartes' Metaphysical Physics*, p. 69-70; GILSON, *Index Scolastico-Cartesien*, p. 87.

<sup>45</sup> Scott afirmará, por exemplo, que existe uma distinção formal – ou não-identidade formal – entre a sabedoria e a bondade de Deus. Isto porque não pode existir bondade se não for sábia, e nem pode existir sabedoria que não seja boa, daí porque esses dois atributos não são realmente distintos, e nem são distintos apenas pela razão. “Por essa razão aí existe uma distinção precedendo o intelecto por todo modo, e é esta, que a sabedoria é na coisa pela natureza da coisa, e a bondade na coisa pela natureza da coisa – contudo a sabedoria na coisa não é formalmente a bondade na coisa.” Em latim: “*Est ergo ibi distinctio praecedens intellectum omni modo, et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas in re ex natura rei, – sapientia autem in re, formaliter non est bonitas in re.*” SCOTT, *Ordinatio*, IV, 261, §192. Os textos de Scott serão citados conforme à edição do Vaticano. Utilizamos o padrão: volume, página, parágrafo. Seguimos a tradução de Jordan em *Duns Scotus on the Formal Distinction*, p. 118.

distinção construída pelo intelecto sem se apoiar no objeto considerado.<sup>46</sup> A distinção formal não se apóia completamente nem no intelecto e nem no objeto considerado. Diferentemente da *distinctio rationis ratiocinantis*, a distinção formal não é fruto somente da atividade do intelecto. É uma distinção que possui fundamento na coisa, e implica a não-identidade formal da coisa, o que não ocorre com a *distinctio rationis ratiocinantis*. Por outro lado, também não implica a separabilidade da coisa, como ocorreria com a distinção real.

A distinção formal não pode ser real, porque implicaria na divisibilidade ou composição do objeto; e também não pode ser forjada completamente pelo intelecto na medida em que as essências são percebidas pelo intelecto e, desse modo, lhe são anteriores. É uma distinção que ocorre no intelecto, mas que precede o ato do intelecto. É uma distinção que ocorre na quiddidade da coisa considerada, e não na coisa mesma. É uma distinção percebida pelo intelecto, mas não uma distinção criada pelo intelecto,<sup>47</sup> posto que é fundamentada na quiddidade do objeto considerado.<sup>48</sup>

Assim, a distinção formal, ou *distinctio rationis ratiocinatae* – coisa que não mais distinguimos – é uma distinção que implica uma diferença na forma, ou essência, mas a unidade na coisa. Na distinção real encontramos duas coisas realmente distintas.

---

<sup>46</sup> “Então, ao discutir a distinção de razão, Scott enfatiza que tal distinção é baseada inteiramente na ação do intelecto, e que não têm fundamento no objeto. [...] Aqui, não temos nada de novo na maneira como Scott construiu previamente este tipo de distinção. A distinção de razão ocorre quando o intelecto, agindo independentemente do objeto considerado, coloca distinções obtidas simplesmente por sua própria capacidade.” JORDAN, M. J. *Duns Scotus on the Formal Distinctio*. Tese de doutorado submetida à The State University of New Jersey, New Brunswick, 1984, p. 113-114.

<sup>47</sup> “‘incluir formalmente’ é incluir alguma coisa em algo essencialmente, de modo que se a definição de uma coisa incluída fosse assinalada, a definição ou parte da definição poderia ser incluída. Não obstante como a definição de bondade comumente não tem em si mesma a sabedoria, nem o infinito a infinidade, aí há, então, alguma não-identidade formal entre sabedoria e bondade, porquanto poderiam ser definições distintas Dele [de Deus], se Ele fosse definível. Todavia, a definição não somente indica a natureza causada pelo intelecto, mas a quiddidade da coisa. SCOTT, *Ordinatio*, IV, 261-262, §193. Aqui, seguimos a tradução de Jordan em *Duns Scotus on the formal distinctio*, pg 115. Em latim: “[...] ‘*includere formaliter*’ est includere aliquid in sua essenziale, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis; sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, nec infinita infinitam: est igitur aliqua non-identitas formalis sapientia et bonitatis, in quantum earum esset distinctiae definitiones, si essent definibiles. Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei [...]”

<sup>48</sup> Sobre a distinção formal, cf. JORDAN, M. J. *Duns Scotus on the Formal Distinctio*. Tese de doutorado submetida à The State University of New Jersey, New Brunswick, 1984.

Na *distinctio rationis ratiocinantis* – ou distinção de razão, coisa que também não mais distinguimos – encontramos uma única coisa na qual o intelecto produz uma distinção, como no caso dos nomes. Na distinção formal encontramos uma coisa que não é formalmente idêntica, isto é, uma coisa que é una em si mesma, mas que não se apresenta univocamente ao intelecto, independentemente de sua atividade ou não. Daí as diferenças de ênfase na nomenclatura das duas distinções: *distinctio rationis ratiocinantis* (distinção de razão ratiocinante) e *distinctio rationis ratiocinatae* (distinção de razão ratiocinada). Na primeira a ênfase é colocada sobre a atividade do intelecto, é a razão quem ratiocina; na segunda a ênfase em sua passividade, a razão é quem sofre a ação. Na primeira a distinção ocorre no intelecto e é um produto da ação do intelecto, na segunda a distinção ocorre no intelecto, mas é apenas percebida pelo intelecto e não se constitui como produto de sua ação.<sup>49</sup>

#### 4.2. Em prol da distinção formal: o argumento de Skirry

Uma possível explicação para o uso da distinção formal como substituto da distinção de razão nos *Princípios* I, art. 60, seria o fato dos atributos gerais da substância (ser, existência, duração, número) não serem formalmente idênticos, e ao mesmo tempo não atentarem contra a unidade da coisa. Isto ocorre porque não podemos conceber um destes atributos gerais em separado do outros. Isto é, não podemos

---

<sup>49</sup> A discussão acerca da distinção formal englobaria questões outras, como por exemplo, se os atributos que compõem a essência podem ser concebidos em separado (como entre “animal” e “racional”, para o caso da essência do homem); ou se um dos atributos deve incluir o outro, como a deidade inclui a paternidade, mas não o inverso, isto é, a noção de Deus implica a noção de pai da humanidade, mas a noção de pai não inclui a noção de Deus; ou se os atributos devem incluir mutuamente parte da definição um do outro, como entre sabedoria e bondade, isto é, não existe sabedoria se ela não é boa, como não pode haver bondade se não for sábia, contudo a sabedoria não é a bondade. Além disso, existe o já citado problema das diversas nomenclaturas e interpretações de tal distinção. Atemos-nos aqui somente ao que pudemos encontrar em comum em todas elas, isto é, a ocorrência de formas distintas compondo a essência de uma única coisa, a existência de formas distintas pelas quais se pode conceber uma coisa sem que isso atente contra a unidade da coisa. A maneira como Descartes entendia a distinção formal é discutida também por Skirry, em seu artigo *Descartes's Conceptual Distinction*.

conceber a existência em separado da duração e do número, ainda que a existência não seja a duração e nem o número. Neste sentido Skirry, em seu artigo *Descartes's conceptual distinction*, oferece um argumento em prol da *distinctio rationis ratiocinatae*.

O argumento de Skirry opera com as seguintes definições<sup>50</sup>:

- (1) X é uma substância criada se x requer somente o concurso de Deus para existir, mas não requer nenhuma outra criatura, isto é, X existe independentemente.
- (2) X existe se X é contingentemente ou necessariamente atual
- (3) X dura se X continua a existir por tanto por algum tempo, quanto pela eternidade.
- (4) X é numerado se X é uma unidade contável.
- (5) X é ordenado se X sustenta relações espaciais, temporais, lógicas ou metafísicas consigo mesmo ou alguma outra coisa.

A partir destas definições, Skirry chegará as seguintes conclusões:

se X é uma substância criada, então segue-se que X existe, porque sendo uma substância criada, tem existência independente de toda outra criatura. Segue-se, igualmente, que X dura, porque uma criatura que existe necessita durar para existir por algum tempo. Da mesma maneira, X ser numerado segue-se da existência de X como substância, porque alguma coisa não pode existir sem ser uma unidade contável. Em outras palavras, alguma coisa que existe pode ser contado ainda que seja o único em um universo indefinidamente extenso, ou o número de modos encontrados nesta coisa particular, ou o único Deus infinito. Finalmente, substâncias criadas precisam ser ordenadas em, ao menos, uma destas maneiras listadas em (5), com cláusulas para espécies de substâncias, ou seja, um pensamento – substância inextensa – não pode ser ordenado espacialmente. De fato, se houvesse somente uma substância criada, então esta substância poderia suportar uma relação de coisas criadas com o criador (isto é, Deus), que é uma espécie de ordenação metafísica. Também, esta coisa poderia ser idêntica a si mesma, o que poderia ser uma ordenação lógica.<sup>51</sup>

Contudo, apesar da associação da distinção de razão à distinção formal, feita por Descartes, e do argumento elaborado por Skirry para fundamentar esta distinção, não se

---

<sup>50</sup> SKIRRY, *Descartes's conceptual distinction*, p. 134.

<sup>51</sup> SKIRRY, *Descartes's conceptual distinction*, p. 134-135.

percebe claramente como o atributo principal – elemento chave da questão – se encaixaria neste argumento. Não se pode falar em não-identidade formal quando há um único atributo compondo a essência da substância. Não pode haver distinção formal se ela não se aplica à quiddidade da coisa, não pode haver distinção formal quando há somente um atributo compondo a quiddidade da coisa, ou quando um único atributo é percebido pelo intelecto. Consideramos que o argumento de Skirry falha justamente por se aplicar somente aos atributos que não são percebidos pelo intelecto (ser, existência, duração, número) e deixa de fora justamente aquilo que deveria ser explicado, isto é, o atributo que é percebido pelo intelecto, ou atributo principal, ou essência. Porém, tais considerações nos levam a rever não somente o argumento de Skirry, mas também a afirmação de Descartes quando este associa a distinção formal à distinção entre atributo principal e a substância.

### 4.3. No entanto...

Na citada correspondência, não há nenhum equívoco, Descartes diz claramente que sua distinção de razão equivale à *distinctio rationis ratiocinatae* e não à *distinctio rationis ratiocinantis*:

mas para evitar alguma confusão, na primeira parte da minha Filosofia, no artigo 60, onde trato precisamente acerca da mesma [da distinção de formal], chamo aquela de distinção de Razão (certamente razão racionada [*rationis Ratiocinatae*]); e porque não conheço nenhuma razão Racionante [*rationis Ratiocinantis*], isto é, que não possui fundamento na coisa (e, com efeito, não podemos pensar coisa alguma sem fundamento), por isso, neste artigo, não relaciono o verbo *Racionar*.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> AT IV 349. Tradução minha. Em latim: “[...] *sed ad confusionem evitandam, in prima parte meae Philosophiae, articulo 60, in qua de ipsâ expresse ago, illam voco distinctionem Rationis (nempe rationis Ratiocinatae); et quia nullam agnosco rationis Ratiocinantis, hoc est, quae non habeat fundamentum in rebus (neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento), id circo in illo articulo verbum Ratiocinatae non addo.*”

Assim, neste caso, coloco somente três distinções: Real, que é entre duas substâncias; Modal, e Formal, ou razão racionada (*rationis ratiocinatae*).<sup>53</sup>

Apesar do autor associar sua distinção de razão à distinção formal, dúvidas podem ser levantadas acerca do quê o autor entende por uma distinção formal. Em uma passagem das *Notae in Programma*, Descartes afirma que dois atributos, mesmo que se incluam, não podem constituir a essência da mesma substância. Isto porque, segundo Descartes, uma coisa é ou não é, e se dois atributos são diferentes em alguma maneira é porque um não é a outro, assim, apenas um dos dois pode constituir a essência de alguma coisa.

Ele [o autor do panfleto cuja resposta deu ensejo às *Notae*] adiciona “estes atributos não são opostos, mas somente diferentes”. Novamente há uma contradição nesta afirmação. Pois, quando a questão concerne aos atributos que constituem a essência de alguma substância, não pode haver maior oposição entre eles do que o fato de que eles são diferentes; e quando conheço que um atributo é diferente do outro, isto é equivalente a dizer que um atributo não é o outro, mas “é” e “não é” são contrários. Ele diz que “desde que não são opostos, mas meramente diferentes, não há razão pela qual a mente poderia não ser uma sorte de atributo coexistindo com a extensão em um mesmo sujeito, apesar de um atributo não ser incluído no conceito de outro”. Há uma manifesta contradição nesta afirmação, pois o autor está tomando alguma coisa que é válido somente para os modos, e inferindo que é válido para algum atributo qualquer que ele seja, mas ele em nenhum momento prova que a mente, ou o princípio interno do pensamento, é como um modo. Ao contrário, neste momento irei mostrar que não é, na base do que ele verdadeiramente diz no artigo cinco. Para os atributos que constituem as naturezas das coisas, não se pode dizer que são diferentes, tal que o conceito de um não é contido no conceito de outro, como presentes conjuntamente em um e mesmo sujeito; pois isto seria equivalente a dizer que um e o mesmo sujeito tem duas naturezas diferentes – uma afirmação que implica uma contradição, ao menos se é uma questão acerca de um sujeito simples (como no presente caso), de preferência a um composto.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> AT IV 350. Tradução minha. Em latim: “*Sic igitur pono tantum tres distinctiones: Realem, quae est inter duas substantias; Modalem, et Formalem, sive rationis ratiocinatae.*”

<sup>54</sup> AT VIII B 349-350. Tradução minha. Em latim: “*Addit, ista attributa non esse opposita, sed diversa. Quibus in verbis rursus contradictio est: cum enim agitur de attributis aliquarum substantiarum essentiam constituentibus, nulla major inter illa oppositio esse potest, quam quod sint diversa; et cum fatetur, hoc esse diversum ab illo, idem est ac “si” diceret, hoc non esse illud; esse autem et non esse contraria sunt. Cum, inquit, non sint opposita, sed diversa, nihil obstat quo minus mens possit esse attributum quoddam eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur. Quibus in verbis, manifestus est paralogismus: concludit enim de quibuslibet attributis, id, quod non nisi de modis proprie dictis verum esse potest; et tamen nullibi probat, mentem sive cogitationis internum principium esse talem modum; sed è contra, non esse, ex ipsismet ejus verbis in articulo 5 positus, mox ostendam. De aliis autem attributis, quae rerum naturas constituunt, dici non potest, ea, quae sunt diversa, et quorum neutrum in alterius conceptu continetur, uni et eidem subjecto convenire; idem enim est, ac si diceretur, unum et idem subjectum duas habere diversas naturas: quod*



Ora, o que Descartes afirma que é contraditório aqui é exatamente a distinção formal. Há um inegável equívoco por parte do autor, o qual parece não ter em mente a definição precisa da distinção formal e de sua diferença em relação à *distinctio rationis ratiocinantis*. Isto porque, (i) se o autor julga contraditório que dois atributos possam compor a essência de uma natureza simples, ele julga que a distinção formal é uma contradição; se assim o é, admite a existência de contradições em seu sistema porque admite a distinção formal; (ii) a essência da substância – pensante ou extensa – é composta por um único atributo, isto que por si só impede uma distinção formal<sup>55</sup> em sua metafísica, no entanto o autor afirma que a distinção entre o atributo e a substância é uma distinção formal.

Descartes parece não estar cômico da definição e da lógica contida na distinção formal, e não é de se admirar a sua constante confusão quando trata desta distinção. Nas *Primeiras Respostas* (1640), o autor associou a distinção formal à distinção de modo; nos *Princípios* (1644), Descartes associou a distinção formal à distinção de razão, sem discriminar qual tipo de distinção de razão; na correspondência citada (1645-1646 ?), o autor afirma que desconhece a *distinctio rationis ratiocinantis*, e que, “para evitar confusão” substitui o termo distinção de razão por distinção formal; contudo, nas *Notae* (1647), o autor defende que é contraditório que dois atributos componham a essência de uma coisa simples, ou seja, Descartes julga como contraditório aquilo que está na base da distinção formal. O que é negado nas *Notae* não é somente uma interpretação da distinção formal, mas a sua própria definição.

Não há distinção perceptível entre o atributo principal e a substância, a única distinção que ocorre é a distinção que é produzida pelo intelecto, isto é, uma *distinctio*

---

*implicat contradictionem, saltem cùm de simplici et non composito subjecto quaestio est, quemadmodum hoc in loco.*”

<sup>55</sup> Para que houvesse uma distinção formal, a essência deveria ser composta por, ao menos, dois atributos.

*rationis ratiocinantis*.<sup>56</sup> Embora Descartes defina a distinção entre o atributo principal e a substância como uma *distinctio rationis ratiocinatae*, o funcionamento desta distinção é equivalente à uma *distinctio rationis ratiocinantis*. Ao que parece, o desconhecimento da *distinctio rationis ratiocinantis*, e de suas diferenças em relação à *distinctio rationis ratiocinatae*, leva o autor a confundir estas distinções, e tomar uma pela outra. Como fica evidente na distinção entre o atributo principal e a substância. Neste caso, a distinção é somente uma *distinctio rationis ratiocinantis*, e não uma *distinctio rationis ratiocinatae*, como pretende Descartes. Tal confusão não é sem consequência para a metafísica de Descartes, de modo que retornaremos à este tema no Terceiro Capítulo desta dissertação.

Consideramos, ainda, que uma possível explicação para o uso que o autor faz das distinções de razão e da distinção formal talvez possa ser encontrada nos procedimentos de abstração e exclusão. Possivelmente Descartes está contrapondo as distinções que são obtidas pela via da abstração às distinções que são obtidas pela via da exclusão. Pela exclusão podemos obter tanto uma distinção real quanto – em um sentido mais fraco do termo exclusão – uma distinção entre dois modos. Nestes dois casos nos deparamos com seres que podem existir em separados um do outro, a única diferença entre as duas distinções ocorre porque na primeira a exclusão implica uma contradição, e no segundo a exclusão implica somente a existência em separado. Pela abstração podemos obter uma distinção entre a substância e os modos ou uma distinção de razão. Nas *Primeiras Respostas*, Descartes associa a distinção formal às distinções que são obtidas pela via da abstração, entre substância e atributo, e substância e modo, conjuntamente. Nos *Princípios*, o autor difere entre a distinção de modo e a distinção de razão, muito provavelmente porque uma requer uma bi-implicação e a outra não. Na

---

<sup>56</sup> Ou seja, uma mesma coisa – a extensão ou o pensamento – aparece como dois termos – substância e atributo – de uma mesma proposição.

carta posterior aos *Princípios*, Descartes remete a distinção formal à distinção de razão. Ao que parece Descartes pensa a distinção de razão e a distinção formal como distinções que são obtidas pela via da abstração, ou seja, como distinções cujos termos não são realmente distintos e que somente podem ser separados pela via da abstração. Isto explicaria a associação, nas *Primeiras Respostas*, da distinção formal à distinção de modo; explicaria também porque o autor associa a distinção formal à distinção de razão, sem discriminar o tipo de distinção de razão<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Nos *Princípios*, Descartes não especifica a que tipo de distinção de razão está se referindo, neste momento ele emprega somente o termo *distinctio rationis* (AT VIII A 30).

## Capítulo Segundo

### A Teoria das distinções e seu espelhamento na ciência cartesiana

Neste capítulo abordaremos a teoria das distinções e seu espelhamento na ciência de Descartes. Assim, primeiramente, exporemos em quê consiste uma cadeia dedutiva e como ela procede. Em seguida, exporemos os tipos de ligações os objetos podem constituir no interior de uma cadeia dedutiva, e como essas ligações espelham as relações lógicas estabelecidas pelas distinções entre um objeto e outro. Por fim, mostraremos como os princípios físicos do autor podem ser obtidos por meio de uma cadeia dedutiva que vai do estabelecimento do *cogito* até o princípio de inércia; e do princípio de inércia até a explicação do movimento do coração. Além disso, trataremos da noção de experimento, onde mostraremos as relações entre a cadeia dedutiva, os tipos de ligação e a experimentação.

#### 1. A forma dedutiva da ciência

A concepção do conhecimento como uma cadeia dedutiva e de uma interligação entre todas as ciências remonta, no sistema cartesiano, às *Regras para a direção do espírito*.<sup>58</sup> Neste texto Descartes define ciência como a cognição certa e evidente, e nos aconselha a rejeitar todo conhecimento que é apenas provável e onde reste o menor resquício de dúvida. Ainda nas *Regras* o autor propõe também, um método universal que fosse aplicável a todos os ramos do conhecimento. Este método consiste

---

<sup>58</sup> “Cumpro crer que todas as ciências são tão ligadas entre si que é muito mais fácil aprendê-las todas juntas do que separar apenas uma delas das outras.” DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra I, p. 4. (AT X 361). As passagens das *Regras para a direção do espírito* serão citadas conforme a tradução do latim de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. DESCARTES. *Regras para a direção do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

basicamente em duas vias<sup>59</sup> pelas quais se atinge o conhecimento: a intuição<sup>60</sup> e a dedução<sup>61</sup>. Além destas, o autor admite ainda os processos de redução e de composição,<sup>62</sup> que são os meios pelos quais se atinge uma intuição, ou, no segundo caso, o meio pelo qual elas são devidamente ordenadas.<sup>63</sup>

## 1.1. Redução e composição

O processo de redução consiste em reduzir uma proposição confusa e obscura, passo a passo, até as proposições mais simples, que são apreendidas intuitivamente, partindo-se de uma questão particular (e por isso composta) em direção a questões universais (simples), procedendo por um questionamento a respeito das leis que regem os objetos particulares que estão em questão. Segundo Garber, ao fim do processo de redução a questão deverá ser colocada em termos universais, isto é, em noções inteligíveis, permitindo ao intelecto a apreensão direta, ou intuição, da resposta ao problema.<sup>64</sup> A intuição encontrada ao fim do procedimento redutivo demarcará, então, o

---

<sup>59</sup> “[...] eis o recenseamento de todos os atos de nosso entendimento que nos permitem alcançar o conhecimento das coisas, sem nenhum temor de nos enganarmos. Há somente dois atos para admitir, a saber: a intuição e a dedução.” DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra III (AT X 368).

<sup>60</sup> “Por *intuição* entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más instruções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior do que a da própria dedução [...]” DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra III (AT X 368).

<sup>61</sup> “[...] pela qual [pela dedução] entendemos toda conclusão necessária tirada de outras conhecidas com certeza.” DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra III (AT X 369).

<sup>62</sup> Sobre este assunto, cf. GARBER. “A regra do método tem dois momentos. O primeiro é a etapa redutiva, na qual ‘proposições confusas e obscuras’ são reduzidas às mais simples de todas. Este momento é seguido pela etapa construtiva, na qual procedemos da intuição mais simples para as mais complexas.” GARBER, *Descartes and Method in 1637*. In: *Descartes Embodied*, p. 35.

<sup>63</sup> “O método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade. Nós lhe ficaremos ciosamente fiéis, se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples, e, em seguida, se, partindo da intuição daquelas que são as mais simples de todas, procurarmos elevar-nos pelas mesmas etapas ao conhecimento de todas as outras.” DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra V (AT X 379).

<sup>64</sup> “Descartes pensa que este processo nos conduz de questões mais específicas a questões mais gerais, mais básicas, questões mais fundamentais, da forma de uma lente específica, à lei de refração, à natureza

ponto inicial da etapa construtiva,<sup>65</sup> dando início à demonstração daquelas que são compostas e difíceis.

Uma vez atingido o nível em que o intelecto possa apreender alguma intuição, sai-se do processo de redução e parte-se em direção à etapa construtiva que, como dissemos anteriormente, irá apoiar-se na intuição obtida pelo procedimento de redução. Segundo Descartes, podemos responder às questões anteriormente levantadas na etapa redutiva pela simples inferência das conseqüências, ou efeitos, que podem ser extraídos dessa primeira intuição. Desse modo, o processo de construção caminha na ordem inversa ao processo de redução, cumprindo o terceiro preceito metódico<sup>66</sup> que nos aconselha a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer para, a partir daí, acedermos aos mais compostos. O procedimento de composição parte das naturezas simples encontradas no procedimento redutivo e se encaminha em direção aos objetos particulares que podem lhe ser deduzidos, de modo que a resposta ao problema posto inicialmente não é senão a inferência dos efeitos que podem ser observados nas causas encontradas.<sup>67</sup> Ao utilizar uma via *a priori* para a demonstração do fenômeno observado, Descartes provém a sua ciência de uma necessidade lógica. Pode-se dizer, com Paty,<sup>68</sup> que a intuição se encontra tanto no ponto de partida como no ponto de chegada da ciência cartesiana uma vez que as proposições extraídas de uma intuição

---

da luz e à natureza da poder natural.” GARBER, Descartes and Method in 1637. In: *Descartes Embodied*, p. 37.

<sup>65</sup> “Descartes pensa que quando completamos esta série redutiva, encontramos, por fim, uma intuição. Aqui a redução termina e a construção começa.” GARBER, Descartes and Method in 1637. In: *Descartes Embodied*, p. 35.

<sup>66</sup> AT VI 18-19.

<sup>67</sup> “Isto que descobre a solução do problema, que resolve o problema, procede por análise ou resolução: é, no tempo de uma busca metódica, isto que vem primeiro. A síntese vem depois da análise; ela consiste, uma vez encontrada a solução, em reconstruir um caminho que conduz desde os elementos da demonstração até à solução conclusiva, em *recompore* esta solução por síntese ou composição como um teorema demonstrado.” BEYSSADE, J.-M., *Scientia perfectissima: Analyse et synthèse dans le Principia*. In: *Études sur Descartes*, p. 190

<sup>68</sup> “[...] a certeza da verdade de um conhecimento reside de fato, em Descartes, na possibilidade de levá-la (por uma cadeia continua de deduções) ao que se vê com evidência pela intuição” PATY, *Mathesis Universalis e a Inteligibilidade em Descartes*, p. 28.

inicial, através de procedimento lógico, também se constituem em proposições evidentes.

Os processos de redução e construção consistem exatamente em descobrir as ligações necessárias entre as naturezas simples e o fenômeno em questão. O problema é análogo à descoberta das médias proporcionais entre os dois termos de uma questão matemática.<sup>69</sup> Trata-se de conhecer as ligações necessárias existentes entre o efeito e a causa, e distingui-las das contingentes. Assim, deve-se encontrar um caminho pelo qual as passagens dêem um elemento a outro se dê de forma necessária. Isto é, deve-se encontrar uma cadeia de conexões necessárias que vá, da causa encontrada no processo redutivo, até os efeitos observados no fenômeno.<sup>70</sup>

## **2. As ligações e as distinções**

Como vimos no Primeiro Capítulo, cada distinção possui o seu critério próprio e estabelece uma relação diferenciada entre os elementos que distinguem. Embora a definição e explicação de cada tipo de distinção só apareçam nos *Princípios*, os tipos de relações por elas estabelecidas – exceto a distinção real – já são enumerados por

---

<sup>69</sup> “Ademais, há que o assinalar, a maior utilidade de nossa regra consiste em que a reflexão sobre a dependência mútua das proposições simples nos faz adquirir o hábito de distinguir imediatamente o que é mais ou menos relativo e por quais etapas o levamos ao absoluto. Por exemplo, suponhamos que eu percorra algumas grandezas continuamente proporcionais, eis tudo em que refletirei. É por um conceito semelhante, nem mais nem menos fácil, que reconheço a relação que existe entre a primeira e a segunda, entre a segunda e a terceira, entre a terceira e a quarta, etc. Mas não posso conceber com a mesma facilidade qual é a dependência da segunda para com a primeira e a terceira ao mesmo tempo, sendo ainda muito mais difícil conceber a dependência dessa mesma segunda para com a primeira e a quarta, etc. Daí consigo em seguida apreender por que, sendo fornecidas apenas a primeira e a segunda, posso facilmente encontrar a terceira e a quarta, etc.: é porque se faz isso por meio de conceitos particulares e distintos. Ora, sendo fornecidas somente a primeira e a terceira, eu não descobrirei com a mesma facilidade a média, pois só se pode fazer isso com a ajuda de um conceito que envolva ao mesmo tempo duas das precedentes. [...] Quem adquiriu o hábito de fazer tais reflexões e outras semelhantes reconhece imediatamente todas as vezes, ao examinar uma nova questão, o que nela é a origem da dificuldade e qual é, entre todos os meios, o mais simples de resolvê-la: é isso que nos ajuda mais a conhecer a verdade.” DESCARTES, Regra XI (AT X 409).

<sup>70</sup> “[...] e que a minha maior dificuldade é comumente descobrir de qual dessas maneiras o referido efeito depende.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 64-65). Iremos abordar esse tema mais detalhadamente no tópico seguinte.

Descartes desde as *Regras*, quando, na Regra XII, o autor nos oferece uma enumeração dos diferentes tipos de ligações que os objetos do conhecimento podem estabelecer entre si. Neste momento, Descartes nos oferece uma listagem das naturezas simples, as quais, segundo o autor, compõem a essência de tudo aquilo que podemos conhecer,<sup>71</sup> e em seguida enumera os diferentes tipos de ligações existentes entre elas:

Dizemos, em quarto lugar, que a ligação das coisas simples entre si é ou necessária ou contingente. Ela é necessária quando uma é tão intimamente implicada pelo conceito da outra que não podemos conceber distintamente uma ou outra, se as julgamos separadas entre si. É dessa maneira que a figura é unida à extensão, o movimento à duração ou ao tempo, etc., porque não é possível conceber uma figura privada de toda extensão, nem um movimento privado de toda duração. Assim também, ainda se digo que quatro mais três são sete, trata-se aí de uma composição necessária; isso porque não concebemos distintamente o número sete sem nele incluir o número três e o número quatro. Paralelamente, tudo o que se demonstra referente às figuras e aos números depende necessariamente do objeto de que o afirmamos. E não é somente nas coisas sensíveis que se encontra tal necessidade, mas também além delas: por exemplo, se Sócrates diz que duvida de tudo, segue-se necessariamente que ele compreende pelo menos que duvida; assim também, que sabe que pode haver alguma coisa verdadeira ou falsa, etc., pois essas conseqüências são ligadas necessariamente à natureza da dúvida. Quanto à união contingente, ela é

---

<sup>71</sup> “Dizemos, em quinto lugar, que jamais podemos compreender nada fora dessas naturezas simples e da espécie de mistura ou composição que existe entre elas.” DESCARTES, Regra XII (AT X 422). São estas naturezas simples do pensamento e da extensão, que, a partir do Discurso, virão a se constituir nas noções de substância pensante e substância extensa. Note-se que, no *Discurso*, o autor empregará os termos “ser” e “natureza” em um sentido muito próximo àquele que será constitutivo da noção de substância nas *Meditações*. Por exemplo:

(i) “Pois, se eu fosse só e independente de qualquer outro, de modo que tivesse recebido, de mim próprio, todo esse pouco pelo qual participava do *ser* perfeito, poderia receber de mim, pela mesma razão, todo o restante que sabia faltar-me [...]” DESCARTES, *Discurso do método*, IV Parte (AT VI 34-35). (grifo nosso).

(ii) “[...] e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse *Ser* perfeito, é ou existe, quanto sê-lo-ia qualquer demonstração de Geometria.” DESCARTES, *Discurso do método*, IV Parte (AT VI 36). (grifo nosso).

(iii) “Mas, se não soubéssemos de modo algum que tudo quanto existe em nós de real e verdadeiro provém de um *ser* perfeito e infinito, por claras e distintas que fossem nossas idéias não teríamos qualquer razão que nos assegurasse que elas possuem a perfeição de serem verdadeiras.” DESCARTES, *Discurso do método*, IV Parte (AT VI 39). (grifo nosso).

Ou ainda:

(i) “[...] pois via claramente que o conhecer é perfeição maior que o duvidar, deliberei procurar de onde aprendera em algo mais perfeito do que eu era; e conheci, com evidência, que deveria ser de alguma *natureza* que fosse de fato mais perfeita.” (AT VI 33).

(ii) “De forma que restava apenas que [a idéia de perfeição] tivesse sido posta em mim por uma *natureza* que fosse verdadeiramente mais perfeita do que a minha [...]”

DESCARTES, *Discurso do método*, IV Parte (AT VI 34). (grifo nosso).

(iii) “[...] mas, por já ter reconhecido em mim mui claramente que a *natureza* inteligente é distinta da corporal, considerando que toda composição testemunha dependência, e que a dependência é manifestamente um defeito, julguei por aí que não devia ser uma perfeição em Deus o ser composto dessas duas *naturezas*, e que, por conseguinte, ele não o era [...]” DESCARTES, *Discurso do método*, IV Parte (AT VI 35).



aquela que não implica entre as coisas nenhuma ligação indissolúvel: como quando se diz que um corpo está animado, que um homem está vestido, etc. Há ainda grande número de coisas que em geral são ligadas entre si de uma maneira necessária e que a maior parte das pessoas dispõe entre as contingentes, não reparando a relação existente entre elas, por exemplo esta proposição: eu sou, logo Deus é; da mesma forma: eu compreendo logo tenho uma inteligência distinta do corpo, etc. Enfim, deve-se notar que as conversões da maioria das proposições necessárias são contingentes: assim, embora do fato de que existo eu tire a conclusão certa de que Deus existe, não me é porém permitido, partindo do fato de que Deus existe, afirmar que eu também existo.<sup>72</sup>

Comparando-se esta enumeração, oferecida nas Regras, com as definições das três distinções, oferecida nos *Princípios*, percebe-se que as relações lógicas estabelecidas entre as coisas pelas ligações são as mesmas relações estabelecidas por algumas das distinções em relação à substância. Na passagem em questão, o autor distingue dois tipos de ligação, as contingentes e as necessárias. Uma ligação é contingente quando não há nenhuma relação de necessidade entre seus conceitos, inversamente, é necessária quando esta relação ocorre. Nesse parágrafo o autor não estabelece nenhuma subdivisão em relação a estes dois tipos de ligação, todavia, a partir de uma passagem do final do parágrafo, pode-se inferir que existem dois tipos de ligação necessária, quais sejam: aquelas cuja conversão é contingente, e aquelas cuja conversão é necessária. Estes dois tipos de ligação necessária estão na base daquilo que separa a distinção de modo da distinção de razão, as quais serão consideradas conjuntamente pelo autor até a época das *Objecções*.<sup>73</sup> Conforme já dissemos, a primeira espécie da distinção de modo ocorre pelo fato de podermos perceber uma substância sem os modos, mas não podemos, inversamente perceber os modos sem a substância; uma distinção de razão ocorre pelo fato de não podermos perceber a substância sem o atributo, e vice-versa, isto é, há entre os eles uma implicação recíproca. Como se

---

<sup>72</sup> DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra XII (AT X 421-422).

<sup>73</sup> A separação entre a distinção de modo e a distinção de razão ocorrerá somente nos *Princípios*, anteriormente a esta obra o autor opera com a noção de distinção formal, que abrange tanto uma quanto a outra: “Lembro-me, é verdade, de ter vinculado este tipo de distinção [de razão] à [distinção] modal, a saber, no fim da resposta às primeiras objeções, nas *Meditações Metafísicas*. Mas não era aí ocasião de diferenciá-las acuradamente e, para o meu propósito, era suficiente que distinguísse ambas da [distinção] real.” DESCARTES, *Princípios*, I, art. 62 (AT IX-2 53).

percebe, a distinção de razão é uma ligação necessária, cuja conversão também o é; e a distinção de modo é uma ligação necessária cuja conversão é contingente. Uma terceira relação, que ainda não está consolidada<sup>74</sup> no texto das *Regras*, é a de negação mútua entre as coisas, ou seja, a distinção real, conforme será pensada, no sistema cartesiano, a partir do *Discurso*.

Tais observações nos permitem afirmar que as relações lógicas estabelecidas entre os objetos através das ligações espelham as relações lógicas estabelecidas pelas referidas distinções. As características destas ligações são as mesmas características das relações que as distinções estabelecem entre as propriedades e a substância à qual são ligadas. Perceber distintamente é perceber as ligações que os objetos estabelecem entre si;<sup>75</sup> e se as naturezas simples constituem a versão epistemológica das substâncias pensante e extensa, as ligações enumeradas por Descartes, constituem um espelhamento das relações lógicas estabelecidas pelas distinções.

Em um projeto de conhecimento fundamentado em uma ordem dedutiva, como é a ciência de Descartes, a caracterização precisa das ligações entre um objeto e outro não deverá ser negligenciada. Isto porque, uma má compreensão destas ligações pode acarretar em uma ordem dedutiva falaciosa, cuja passagem de um elemento a outro se dê através de uma ligação contingente, uma vez que este tipo de ligação – embora seja contingente – não impede que os elementos relacionados apareçam sempre ligados entre si. Outro ponto a se levar em consideração são as ligações necessárias que, ao serem convertidas, se tornam contingentes. Este tipo de ligação impede que o procedimento construtivo possa ser efetivado na ordem reversa da redução, porque, ao ser convertida,

---

<sup>74</sup> Dissemos que essa relação não está consolidada, de preferência a dizer que essa relação não aparece. Isto porque, tanto a distinção real, quanto o processo de exclusão estão presentes no texto das *Regras*, todavia, o que não ocorre é a utilização deste último como critério para estabelecer o primeiro, ou seja, no texto das *Regras*, esses dois elementos não aparecem atrelados um ao outro.

<sup>75</sup> Note-se que, neste caso, estamos dizendo da relação entre a substância e as propriedades, e não das propriedades entre si, o que exclui a segunda espécie da distinção de modo.

inseriria uma ligação contingente na cadeia dedutiva. A existência de tal tipo de ligação requer que a composição seja traçada em uma via diversa daquela utilizada pela redução, de modo que o problema pode – e deve, como veremos a seguir – ser construído por uma via diferente daquela utilizada pela redução.<sup>76</sup>

### **3. Física, ciência e cadeia dedutiva**

A utilização da cadeia dedutiva é o alicerce da ciência cartesiana. Tal cadeia é utilizada desde o estabelecimento dos princípios físicos até a construção de artifícios, passando pela explicação da anatomia humana. Embora a atenção devotada pelo autor às percepções claras e distintas seja um dos motes mais comuns de sua filosofia, pouca atenção tem sido dispensada à tipologia destas distinções, bem como ao fato de que o elo que liga uma coisa à outra é também o elo que as distinguem. Analisar a ciência de Descartes é analisar a cadeia dedutiva que perpassa as explicações oferecidas pelo autor; e a análise desta cadeia não pode ser efetuada se negligenciamos os elos, ou distinções, que a compõem.

A distinção real é um dos elementos mais importantes para o projeto de unificação das ciências, estabelecido pelo autor. É com esta distinção que o autor consegue estabelecer o dualismo, possibilitando que a explicação do mundo físico se dê em termos puramente mecânicos, e que sua explicação seja estruturada em uma cadeia dedutiva. Nesta medida, o aparecimento do *cogito* não é importante apenas enquanto delimitação da capacidade humana de conhecer, mas também, porque vem a estabelecer uma cisão entre a matéria e o pensamento.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Trataremos deste assunto mais detalhadamente no final deste capítulo.

<sup>77</sup> Essa exclusão é enunciada, explicitamente, nas *Meditações*, onde o autor afirma que se pode considerar a substância extensa como uma coisa não pensante, e a substância pensante como uma coisa não extensa. “[...] de um lado tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas

### 3.1. Os princípios físicos e a eliminação das qualidades ocultas

O dualismo, instaurado pelo novo conceito de distinção real, tem por consequência imediata a identificação completa da matéria à extensão.<sup>78</sup> Esta identificação, por sua vez, retira da matéria qualquer princípio que poderia ser gerador de algum movimento interno (*ânima*).<sup>79</sup> Não podendo admitir nenhum tipo de forma anímica na matéria, há de se admitir, por consequência, que a quantidade de movimento da matéria tenderá a permanecer a mesma uma vez que não há nenhum princípio interno capaz de modificar este movimento. Este princípio físico primeiro poderá ser desdobrado logicamente em três leis secundárias. A primeira delas é a de que um corpo tende a permanecer no estado em que existe desde que nada o modifique (lei de inércia).<sup>80</sup> A segunda lei é a de que todo corpo que se move tende a continuar seu movimento em linha reta.<sup>81</sup> A terceira é a lei do choque, composta de sete regras.<sup>82</sup>

Assim, podemos apresentar uma cadeia dedutiva que vai do *cogito* aos princípios físicos, e dos princípios físicos às ciências particulares. Primeiramente o autor enuncia o *cogito*; em seguida estabelece a noção de um Deus perfeito e infinito, criador de todas as coisas e, em decorrência de sua perfeição, as idéias concebidas clara e distintamente correspondem à verdade do seu objeto. Como o único atributo da matéria cuja percepção é clara e distinta é a extensão, segue-se daí que a matéria coincide com a substância extensa. Assim, pode-se excluir da explicação do mundo

---

uma coisa extensa e que não pensa [...]” DESCARTES, *Meditações*, Sexta Meditação (AT IX-1 62). Note-se que as *Meditações* tem por meta demonstrar “a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem”, como nos informa o seu subtítulo.

<sup>78</sup> Evidentemente, essa identificação passa pela noção de Deus e pela validade objetiva das idéias claras e distintas, temas que não nos interessa desenvolver nesta dissertação.

<sup>79</sup> Ou seja, a *ânima* deverá ser atribuída à substância pensante, e somente a ela, uma vez que não pressupõe a extensão. “[...] pois supus mesmo, expressamente, que não existia nela (na matéria) nenhuma dessas formas ou qualidades acerca das quais se disputa nas escolas, nem, de modo geral, qualquer coisa cujo conhecimento não fosse tão natural às nossas almas que não se pudesse mesmo fingir ignorá-las” DESCARTES, *Discurso do método*, Quinta Parte (AT VI 42-43).

<sup>80</sup> DESCARTES, *Princípios*, II, art. 37 (AT IX-2 84-85).

<sup>81</sup> DESCARTES, *Princípios*, II, art. 39 (AT IX-2 85-86).

<sup>82</sup> DESCARTES, *Princípios*, II, art. 40 (AT IX-2 86-87). Sobre este assunto Cf. KOBAYASHI, A *Filosofia Natural de Descartes*, Cap. IV.

físico qualquer tipo de forma ou qualidade oculta, posto que a *ânima* não pode ser atribuída à matéria uma vez que é um atributo do pensamento e não da extensão. Consequentemente, a exclusão de qualidades imateriais priva a matéria de sua capacidade de mover-se a si própria, ou algum outro princípio interno que a moveria, o que equivale a estabelecer a lei de inércia através de uma inferência lógica. Desta última seguirão as outras leis de movimento.

Nisso tudo, gostaríamos de salientar que tanto a retirada das qualidades ocultas quanto o estabelecimento dos princípios físicos, são oriundos da distinção real entre o pensamento e a extensão e que a cadeia dedutiva pode – e deve – ser pensada através dos tipos de ligações existente entre os objetos.<sup>83</sup>

### 3.2. Os batimentos cardíacos: a explicação de Descartes

A retirada das qualidades ocultas, e o estabelecimento de princípios físicos universalmente válidos, garantem ao autor a unificação das ciências, uma vez que os princípios físicos conferem uma unidade de princípios para todas as ciências, e permitem, assim, a aplicação de um único método universalmente válido. Gostaríamos aqui, de enunciar a analogia estabelecida pelo autor entre uma árvore e o seu sistema. Segundo esta analogia, a raiz do sistema seria a metafísica, o tronco a física, e os galhos constituiriam as ciências particulares. É salutar a necessidade de se estabelecer, através da física, uma mediação entre as ciências e a metafísica. Isto ocorre porque os princípios físicos garantem as leis que regem a matéria, e, por conseguinte, todo o âmbito fenomênico. Uma vez de posse dos princípios físicos é possível a aplicação de uma

---

<sup>83</sup> A construção de uma física matemática é posterior ao estabelecimento do dualismo, e mesmo o pressupõe. Por exemplo, a lei de inércia é uma consequência da distinção real entre o pensamento e a extensão, podendo ser extraída a cadeia de razões que levam do dualismo à inércia, sem a utilização de um único cálculo. Ou seja, a tradução da matéria em termos de extensão é condição de possibilidade para um posterior tratamento matemático da física.

cadeia de razões que permita deduzir as causas do fenômeno particular em questão,<sup>84</sup> garantindo a aplicação de um método único para todas as ciências.

Um bom exemplo da unificação das ciências através do método é a explicação da circulação sanguínea, presente na V Parte do *Discurso do método*. Neste momento, Descartes nos dirá que, a fim de demonstrar o seu procedimento científico, dará uma exposição de sua explicação do mundo físico. O autor começará expondo como haveria de ser a criação do mundo. Em seguida, nos dá uma explicação do corpo humano, mais precisamente, da circulação do sangue. No momento da análise do corpo humano Descartes supõe três coisas: (i) a figura, (ii) a matéria, que é identificada à substância extensa, e (iii) um “fogo sem luz” que seria a causa do calor no coração. A explanação a respeito do corpo humano se iniciará no coração, aonde, a partir deste “fogo sem luz”, é deduzido (i) o movimento de seu batimento, o qual se dá pelo aquecimento do sangue, que se torna vapor e faz com que o coração se dilate, abrindo, desta maneira, o ventrículo direito, por onde o sangue sairia fazendo com que o coração se esvazie e, por isso, uma vez esvaziado, se feche bruscamente<sup>85</sup>; (ii) a diferença entre o sangue arterial e o venoso, que se dá pelo fato do sangue ser aquecido no coração, de modo a se tornar

---

<sup>84</sup> “Primeiramente, procurei demonstrar em geral os princípios, ou primeiras causas, de tudo o quanto existe, ou pode existir, no mundo, sem nada considerar para tal efeito senão Deus só, que o criou, nem tirá-las de outra parte, exceto de certas sementes de verdade que existem naturalmente em nossas almas. Depois disso, examinei quais os primeiros e os mais ordinários efeitos que se podem deduzir dessas causas: e parece-me que, por aí, encontrei céus, astros, uma terra, e mesmo sobre a terra, água, ar, fogo, minerais e algumas outras dessas coisas que são as mais comuns de todas e as mais simples, e, por conseguinte, as mais fáceis de conhecer.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 63-64). “Em decorrência disso, repassando meu espírito sobre todos os objetos que alguma vez se ofereceram aos meus sentidos, ousei dizer que não observei nenhum que pudesse explicar assaz comodamente por meio dos *princípios* que achara.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 64). (grifo nosso)

<sup>85</sup> “[...] por esse meio (da rarefação) fazendo inflar o coração todo, empurram e fecham as cinco pequenas portas que ficam à entrada dos dois vasos de onde vêm, impedindo, assim, que desça mais sangue ao coração; e, continuando a rarefazer-se cada vez mais, empurram e abrem as seis outras pequenas portas que ficam à entrada dos dois outros vasos por onde saem [i.e. o ventrículo pulmonar], fazendo inflar por esse meio todos os ramos da veia arteriosa [i.e. a veia pulmonar] e da grande artéria quase no mesmo instante que o coração, o qual, em seguida, incontinenti, se desinfla [...]” DESCARTES, *Discurso do método*, Quinta Parte (AT VI 49).

É válido ressaltar que a explicação dos batimentos cardíacos, sendo dada dessa maneira, coloca na diástole (dilatação) o seu momento ativo, e na sístole (contração) o seu momento passivo, haja vista que esta é uma decorrência do esvaziamento do coração.

mais rarefeito nas artérias do que nas veias<sup>86</sup>; (iii) a dureza das peles da veia arteriosa e da grande artéria<sup>87</sup>, que é deduzida do fato do sangue recebido ter acabado de passar pelo coração, de modo que seus corpúsculos estão mais agitados, fazendo com que o sangue se choque contra elas mais fortemente; daí a necessidade destas peles serem mais duras, porque têm que resistir à força deste impacto.<sup>88</sup>

Um momento crítico desta explicação é, especificamente, o momento da explicação dos batimentos cardíacos. Isto porque, o autor está considerando o corpo sem pressupor nele nenhuma qualidade que poderia advir de sua união substancial com a mente.<sup>89</sup> Assim, o movimento do coração não poderia ser explicado como um movimento involuntário do corpo, o que pressuporia sua união com a alma.<sup>90</sup> Na explicação de Descartes, é a diástole – e não a sístole – que é considerada como o momento ativo do batimento. Evidentemente, esta explicação oferecida por Descartes vai de encontro àquilo que podemos observar empiricamente, e também, de encontro à

---

<sup>86</sup> “Assim, primeiramente, a diferença que se nota entre o sangue que sai das veias e o sangue que sai das artérias só pode proceder do fato de que, tendo-se rarefeito e como que se destilado ao passar pelo coração, é mais sutil e mais vivo, e mais quente logo depois de sair dele, isto é, quando nas artérias, do que o é um pouco antes de nele entrar, isto é, quando nas veias.” DESCARTES, *Discurso do método*, Quinta Parte (AT VI 52).

<sup>87</sup> Artéria pulmonar e Aorta.

<sup>88</sup> “Depois, a dureza das peles, de que a veia arteriosa e a grande artéria se compõem, mostra suficientemente que o sangue bate contra elas com mais força do que contra as veias.” DESCARTES, *Discurso do método*, Quinta Parte (AT VI 52).

<sup>89</sup> “Pois, examinando as funções que, em virtude disso, podiam estar nesse corpo, encontrava exatamente todas as que podem estar em nós sem que o pensemos, nem, por conseguinte que a nossa alma, ou seja, essa parte distinta do corpo cuja natureza, como já foi dito acima, é apenas a de pensar, para tal contribua [...]” DESCARTES, *Discurso do método*, Quinta Parte (AT VI 46).

<sup>90</sup> Gueroult distingue dois tipos de medicina no pensamento cartesiano, uma que se aplica aos homens e aos animais, e outra que se aplica especificamente aos homens. Esta última estaria situada no plano da união substancial e admite o animismo como um dos seus princípios. Aqui, tratamos apenas com a primeira espécie de medicina, a que não pressupõe a união da alma com o corpo.

“Daí parece resultar como uma quebra no mundo dos organismos ditos viventes, posto que eles são todos rejeitados no puro mecanismo e privados de toda finalidade interna real, à exceção de um único: o organismo humano, que parece justificável, por isso, não pelo mecanismo, mas pelo animismo.” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre de raisons*, II, p. 178.

“Haveria, portanto, em Descartes, a concepção de duas medicinas, uma comum aos animais e aos homens, situadas sobre o plano da física pura, e outra especificamente humana, situada sobre o plano da união da alma com o corpo.” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre de raisons*, II, p. 248.

explicação do médico inglês William Harvey,<sup>91</sup> no qual Descartes se apoiou para oferecer a sua própria explicação.

A rejeição à explicação de Harvey, precisamente no ponto em que ela parece ser mais evidente, se dá porque a suposição de que a matéria poderia mover a si própria, implica em afirmar a variação na quantidade de movimento sem a interseção de um outro corpo, o que vai de encontro ao princípio físico da inércia que afirma o contrário; ou seja, que a quantidade de movimento de um corpo tende a ser a mesma até que um outro corpo venha a modificá-la. Desse modo, é justamente para não ferir o princípio de inércia que o autor fará sua explicação girar em torno da rarefação do sangue, colocando o momento ativo do batimento cardíaco na conseqüente dilatação do sangue rarefeito (e não na contração do coração). Por isso, ao se utilizar da rarefação do sangue o autor poderá explicar os batimentos como uma conseqüência mecânica de um movimento anterior (a dilatação), evitando recorrer à capacidade da matéria de contrair a si própria.

Segundo a explicação de Descartes, o batimento cardíaco seria ocasionado pela pressão exercida pelo sangue que se dilata, devido ao aquecimento, e faz com que o coração, conseqüentemente, se dilate também. Com o aumento do tamanho do coração o ventrículo direito se abre, de modo que o sangue sai, “fazendo inflar por esse meio todos os ramos da veia arteriosa<sup>92</sup> e da grande artéria, quase no mesmo instante em que o coração, o qual, em seguida, incontinenti, se desinfla [...]”.<sup>93</sup> Aí podemos perceber que a contração observada no coração é explicada por Descartes como decorrência da dilatação anterior, que se desfaz devido ao esvaziamento do coração. Por isso, a explicação do autor necessita colocar na diástole (dilatação) o momento ativo do

---

<sup>91</sup> “E, assim, o movimento próprio do coração não é a diástole, mas sim a sístole, uma vez que não é durante a diástole, mas sim durante a sístole que o coração entra em atividade, pondo-se tenso, movendo-se e adquirindo força.” HARVEY, *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*, p. 14. Em apêndice, Gilson apresenta a crítica de Harvey à explicação de Descartes. Cf. GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique. J. Vrin, 1930, p. 101.

<sup>92</sup> Veia pulmonar

<sup>93</sup> DESCARTES, *Discurso do método*, Quinta Parte (AT VI 49).



batimento cardíaco, e na sístole (contração) o seu momento passivo.<sup>94</sup> É esta explicação às avessas que cria a necessidade de supor algum “fogo sem luz” que possa aquecer o sangue, transformando-o em vapor, para que o coração se dilate.<sup>95</sup>

O aparente equívoco cometido pelo autor só vem a comprovar a sua fidelidade ao sistema dedutivo estabelecido nas *Regras*. Do mesmo modo como, na Regra XI, o autor estabelece uma cadeia dedutiva entre as proporções de uma série numérica, também na V Parte do *Discurso* sua ciência será pautada em uma cadeia dedutiva entre os seres, que poderá ser exemplificada da seguinte maneira: (i) é estabelecida, na metafísica, a identificação da matéria à extensão; (ii) desta identificação decorre a exclusão das qualidades anímicas no âmbito físico, porque estas não podem ser deduzidas a partir da noção de extensão;<sup>96</sup> (iii) assim sendo, a matéria tem que ser explicada somente em termos de figura e movimento; (iv) este movimento tem que ser explicado por contato, uma vez que não há nenhuma causa interna do movimento, isto é, a matéria é inerte;<sup>97</sup> (v) decorre daí que a sístole não poderá ser o momento ativo do batimento cardíaco, porque esta explicação pressupõe alguma qualidade anímica, de modo que os batimentos deverão ser explicados às avessas, tal qual o autor o faz. Ou seja, da identificação entre matéria e extensão à dedução das leis de movimento, da lei de movimento à circulação sanguínea, da circulação sanguínea à explicação dos batimentos cardíacos e, neste último momento, uma explicação que possa ser deduzida

---

<sup>94</sup> É interessante notar como a explicação do autor faz o funcionamento do coração se assemelhar à caldeira da máquina à vapor.

<sup>95</sup> Note-se que, é justamente pelo fato da rarefação do sangue desempenhar um papel crucial à explicação dos batimentos cardíacos como conseqüente de um movimento anterior, que o autor supõe esta espécie de “fogo sem luz” presente no coração.

<sup>96</sup> “[...] pois supus mesmo, expressamente, que não existia nela (na matéria) nenhuma dessas formas ou qualidades acerca das quais se disputa nas escolas, nem, de modo geral, qualquer coisa cujo conhecimento não fosse tão natural às nossas almas que não se pudesse mesmo fingir ignorá-las” DESCARTES, *Discurso do método*, Quinta Parte (AT VI 42-43).

<sup>97</sup> “[...] são aquelas que vêm do coração em linha mais reta de todas, e que segundo as regras da Mecânica, que são as mesmas da natureza, quando várias coisas tendem a mover-se em conjunto para um mesmo lado, onde não há lugar suficiente para todas, tal como as partes do sangue que saem da concavidade esquerda do coração tendem para o cérebro, as mais fracas e menos agitadas devem ser desviadas pelas mais fortes, que por esse meio aí vão ter sós.” DESCARTES, *Discurso do método*, Quinta Parte (AT VI 54).

de suas causas; conseqüentemente, uma explicação em que a diástole desempenha um papel ativo.

A prática científica do autor nos revela que seu projeto de unificação das ciências em uma cadeia dedutiva, embora obtenha um grau de certeza compatível à certeza matemática,<sup>98</sup> não reduz a produção do conhecimento às ciências matemáticas. Evidentemente, é conferido a esta última um papel de destaque, mas isso ocorre por conta de sua natureza estritamente dedutiva; porém, conforme vimos no exemplo da circulação sanguínea, uma dedução também pode ser estabelecida na ordem dos seres. Um dos problemas enfrentados nesse procedimento consiste justamente em se determinar qual o encadeamento correto a ser feito entre as proposições. A meta dos processos de redução e composição consiste precisamente em diferenciar os objetos que se ligam ao problema de modo necessário, daqueles que se ligam de modo contingente.<sup>99</sup> O exemplo da circulação sanguínea e da dedução dos princípios físicos, deixa claro que essas ligações constituem um análogo das proporções matemáticas, mas que, nem por isso podem ser substituídas por elas. O correto encadeamento dos objetos em uma cadeia dedutiva requer, e mesmo pressupõe, a compreensão da natureza da ligação existente entre tais objetos.<sup>100</sup> Compreender a relação existente entre um objeto e outro equivale a compreender o ordenamento que estamos, ou não, autorizados a

---

<sup>98</sup> “De resto, a fim de que aqueles que não conhecem a força das demonstrações matemáticas, e não estão acostumados a distinguir as razões verdadeiras das verossímeis, não se aventurem a negar tal fato sem exame, quero adverti-los de que esse movimento que acabo de explicar segue-se tão naturalmente da simples disposição dos órgãos que se podem ver a olho nu no coração, e do calor que se pode sentir com os dedos, e da natureza do sangue que se pode conhecer por experiência, como o de um relógio segue-se da força, da situação e da figura de seus contrapesos e rodas.” DESCARTES, *Discurso do Método*, Quinta Parte (AT VI 50).

<sup>99</sup> “Assim é em toda parte o encadeamento das conseqüências que dá origem a essas séries de objetos de investigação, às quais se deve reconduzir toda questão para ter condições de examiná-la com um método seguro.” DESCARTES, Regra VI, p. 34. AT X 383. Sobre a análise do tema das proporções na Regra VI, cf. COSTABEL, *Demarches originales de Descartes savant*, p. 49-62.

<sup>100</sup> “Essas coisas relativas se afastam tanto mais das coisas absolutas quanto mais relações desse tipo, subordinadas umas às outras, elas contêm. Nossa regra nos adverte de que se deve distinguir todas essas relações e tomar cuidado com sua conexão mútua e sua ordem natural, de maneira que, partindo da última, possamos chegar ao que há de mais absoluto por intermédio de todas as outras.” DESCARTES, Regra VI (AT X 382).

fazer. Essas relações, embora análogas, não podem ser subsumidas à proporcionalidade entre os dois termos de uma questão matemática. Aqui, os diferentes tipos de ligações devem ser enumerados e a observação de sua ocorrência na natureza, requer experimentos que possam distinguir as ligações necessárias das contingentes.<sup>101</sup>

### 3.3. O experimento comum, ou observação

No âmbito físico, o encadeamento das proposições e a compreensão da natureza de suas ligações são auxiliados pelos experimentos científicos. Estes experimentos têm por função eliminar as ligações contingentes, ou seja, eliminar os elementos que não têm participação no fenômeno, ou que participam somente de maneira indireta. Dentre esses processos, podemos apontar dois tipos distintos de experimentos: a observação da natureza, dentro ou fora do laboratório, como ocorre no exemplo anterior, onde a circulação sanguínea é observada através da dissecação de cadáveres; e a construção de artifícios que produzem os efeitos por uma via distinta da natureza, em outras palavras e como o próprio nome sugere, por uma via artificial. O primeiro exemplo serve como auxiliar no procedimento de redução, porque permite distinguir entre as causas que estão em conexão com o problema e aquelas que não estão, como ocorre com a dissecação de cadáveres, ou como no caso do arco-íris, apresentado nos *Meteoros*.<sup>102</sup> O segundo exemplo consiste na construção de artifícios que poderão reproduzir o fenômeno por uma via diferente da qual ele se apresenta na natureza. O objetivo, neste último caso, é a eliminação dos elementos que sempre acompanham o fenômeno

---

<sup>101</sup> “[...] e que a minha maior dificuldade é comumente descobrir de qual dessas maneiras o referido efeito depende.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 64-65). Iremos abordar esse tema mais detalhadamente no tópico seguinte.

<sup>102</sup> AT VI 325-344.

quando este ocorre na natureza, mas que, contudo, participam apenas de maneira indireta.

A observação<sup>103</sup> da natureza<sup>104</sup> participará apenas como etapa preliminar à resolução do problema, constituindo-se precisamente na observação daquilo que é requerido para a delimitação do mesmo. Aqui podemos considerar, a título de exemplificação, a passagem dos *Meteoros*<sup>105</sup> aonde Descartes procurará pelas causas do arco-íris. Segundo Garber,<sup>106</sup> a observação dos fenômenos da natureza nos leva a estabelecer conexões entre um fenômeno e outro e estas conexões conduzem o procedimento de redução, o qual nos conduz de uma questão mais geral até uma específica.<sup>107</sup> Para tanto, Descartes se valerá de diversas formas de experimentos até poder estabelecer quais ângulos de incidência e de refração são necessários para que haja o surgimento das cores. No entanto, mesmo com a observação auxiliando a delimitação do problema, e indicando relações causais a serem seguidas pelo entendimento, os fatos observados só poderão obter validade científica após o sucesso do processo dedutivo, inferindo os efeitos a partir das causas. Ou, como dirá o próprio Garber:

---

<sup>103</sup> Com este termo pretendemos abranger também a reprodução da natureza em laboratório, uma vez que, neste caso, se trata também de observá-la.

<sup>104</sup> “Pois, no começo mais vale servir-se apenas da que se apresentam por si mesmas aos nossos sentidos, e que não poderíamos ignorar, contanto que lhes dediquemos o pouco que seja de reflexão, em vez de procurar as mais raras e complicadas [...]” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 63).

<sup>105</sup> Cf. nota 102.

<sup>106</sup> Cumpre notar que, diferentemente de Garber, esta dissertação não concebe um único tipo de experiência científica no sistema cartesiano. Cf. GARBER, *Descartes and Method in 1637*. In: *Descartes Embodied*.

<sup>107</sup> “A investigação metódica começa com uma questão. Esta questão é reduzida a questões mais simples, questões cuja solução é pressuposta para a solução do problema posto originalmente. Ou seja, Q<sub>1</sub> [questão 1] é reduzida à Q<sub>2</sub> [questão 2] se nós necessitamos responder Q<sub>2</sub> antes de podermos responder Q<sub>1</sub>. Segundo Descartes, este processo nos conduz de questões mais específicas a questões mais gerais, mais básicas, questões mais fundamentais, da forma de uma lente específica, à lei de refração, à natureza da luz e à natureza da poder natural. Segundo Descartes, quando completamos esta série redutiva, encontramos, por fim, uma intuição. Aqui a redução termina e a construção começa. Neste ponto podemos retomar o procedimento de seu cume, e começar deduzindo as respostas às questões que temos sucessivamente levantado, na ordem reversa à ordem que as levantamos. Quando acabarmos, é evidente que teremos conhecimento certo; a resposta encontrada por esta via constitui uma conclusão deduzida, em última instância, de uma intuição inicial.” GARBER, *Descartes and Method in 1637*. In: *Descartes Embodied*, p. 37.

[...] é somente porque podemos calcular os ângulos dos arcos primário e secundário a partir da explicação que temos do arco-íris que podemos estar certos de que assim o é, a despeito do fato de que a investigação começa com uma determinação experimental destes ângulos.<sup>108</sup>

A observação das conexões encontradas na natureza não faz o procedimento dedutivo supérfluo; pelo contrário, é somente porque uma dedução pode ser feita na ordem reversa das dependências causais que as conexões encontradas através da observação podem ser determinadas como verdadeiras, e não porque podemos observá-las empiricamente. Por isso, embora a observação possa indicar algumas relações causais, não é correta a afirmação de que através dela algo seja estabelecido, uma vez que os fatos empíricos não possuem nenhum estatuto científico.<sup>109</sup> Desse modo, a observação é apenas elemento preparatório à dedução, indicando as causas a serem consideradas pelo intelecto – por intuição ou dedução – e retirando aquelas que não participam na formulação do problema.

No entanto, há uma tensão entre a descrição dos processos de redução e composição, apresentados por Descartes na Regra V, e a tipologia das ligações entre os elementos de uma questão, tal como é apresentada na Regra XII. Lemos, na Regra V,<sup>110</sup> que o procedimento de composição deverá ser feito na ordem reversa do procedimento de redução. Assim sendo, findo o procedimento de redução, e encontradas as causas do problema, bastaria inverter a ordem em que os elementos foram dispostos para se obter,

---

<sup>108</sup> GARBER, Descartes and Experiment in the *Discourse and Essays*. In: *Descartes Embodied*, p. 108.

<sup>109</sup> Segundo o autor a reprodução da natureza em laboratório não é suficiente para a comprovação de uma prova dedutiva, porque esta experiência é: “[...] composta de tantas circunstâncias, ou ingredientes tão supérfluos, que lhe seria muito penoso decifra-lhes a verdade; além de que as encontraria tão mal explicadas, ou mesmo tão falsas, porquanto aqueles que as efetuaram esforçaram-se por torná-las conformes com seus princípios, que, se algumas houvessem que lhe servissem, não poderiam valer outra vez o tempo que teria de empregar a fim de escolhê-las.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 73).

<sup>110</sup> “O método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade. Nós lhe ficaremos ciosamente fiéis, se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples, e, em seguida, se, partindo da intuição daquelas que são as mais simples de todas, procurarmos elevar-nos *pelas mesmas etapas* ao conhecimento de todas as outras.” DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, Regra V (AT X 379). (grifo nosso)

então, uma explicação do problema.<sup>111</sup> No entanto, na Regra XII, ao tratar dos diferentes tipos de ligação que os elementos de uma questão estabelecem entre si, Descartes indicará a existência de um tipo de ligação necessária cuja conversão é contingente.<sup>112</sup> Ora, como já enunciamos, a existência de tal ligação tem implicações diretas nos procedimentos de redução e composição, na medida em que estes procedimentos deverão ser pautado somente em ligações necessárias. Assim, se uma ligação necessária se torna contingente ao ser convertida, o procedimento de composição nem sempre poderá ser feito na ordem reversa da redução, sob pena de inserir uma ligação contingente e quebrar a relação de necessidade existente em uma cadeia dedutiva.

Descartes parece perceber o problema, e sua obra posterior, o *Discurso do método*, já permite entrever uma nova formulação para o processo de composição. Isto ocorre quando, na Sexta Parte,<sup>113</sup> ao discorrer sobre a inserção da experiência em sua ciência, o autor indica que a demonstração na ordem reversa se constitui em uma espécie de segunda prova da explicação científica e – isto que nos interessa –, que esta demonstração não se constitui de forma circular. Esta ordem reversa não poderia ser, então, do mesmo tipo da que foi enunciada na Regra V, isto é, refazendo o mesmo caminho do processo de redução, uma vez que, assim sendo, o autor não estaria livre da acusação de operar com uma comprovação obtida por meio de um círculo falacioso. Este fato, aliado à tensão entre as passagens enunciadas, referentes à Regra V e à Regra

---

<sup>111</sup> Cf. nota 110.

<sup>112</sup> AT X 421-422. Cf. nota 72.

<sup>113</sup> “Se alguma daquelas [explicações] de que falei no começo da *Dióptrica* e dos *Meteoros*, chocam de início, por eu as denominar suposições, e por parecer que não anseio prová-las, que se tenha a paciência de ler o todo com atenção, e espero que todos hão de se haver satisfeitos. Pois se me afigura que nelas as razões se seguem de tal modo que, como as derradeiras são demonstradas pelas primeiras, que são as suas causas, essas primeiras o são reciprocamente pelas últimas, que são seus efeitos. E não se deve imaginar que cometo com isso a falta que os lógicos chamam de um círculo; pois como a experiência torna a maioria desses efeitos muitos certos, as causas das quais os deduzo não servem tanto para prová-los como servem para explicá-los; mas bem ao contrário, são elas [as causas] que são provadas por eles [os efeitos].” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 76).

XII, nos levam a crer que o procedimento de composição não é pensado da mesma maneira nestas duas obras, as *Regras* e o *Discurso*.

A partir do *Discurso*, o procedimento de composição deverá ser pensado, então, como uma via diferente daquela utilizada pelo procedimento de redução, a qual está na base da necessidade da utilização da experiência em um segundo momento. Evidentemente, neste segundo momento, a experiência não é concebida da mesma maneira como o foi no processo de redução. Se na redução a experiência servia como guia ao processo redutivo, agora é o processo de composição que servirá de guia para a construção da experiência; e se, inicialmente – na redução – o autor reprova a reprodução da natureza em laboratório, agora – na composição – ele prescreve a obtenção dos mesmos efeitos da natureza através de uma via artificial.<sup>114</sup>

### 3.4. A construção de artifícios: uma segunda concepção da noção de experimento

O segundo tipo de experimento utilizado por Descartes são as experiências particulares, às quais denominaremos como “construção de artifícios”. Esses experimentos, diria Descartes, são tão mais necessários quanto mais se avança no conhecimento, e seus resultados devem ser tais que não sejam os mesmos se explicados

---

<sup>114</sup> “[...] e, embora minhas especulações me aproovessem muito, pensei que os outros também tinham as suas que lhes agradariam talvez mais. Mas, tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à Física, e, começando a comprová-las em diversas dificuldades particulares, notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente [...]. Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos muitos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual conhecendo a força das ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres dos nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 61-62).

de uma forma ou de outra.<sup>115</sup> Esse tipo de experimento<sup>116</sup> não se constitui em mecanismo solucionador do problema, mas antes, são meio pelo qual poderão ser excluídas as conexões que participam de maneira contingente na explicação do fenômeno. Ou seja, a construção de artifícios torna visível a não necessidade de determinadas conexões entre causas observadas na natureza, o que seria impossível ao entendimento por si só<sup>117</sup>.

Como ilustração, gostaríamos de citar o exemplo do arco-íris. Neste caso, após a observação dos fatos, Descartes estabelecerá as causas mecânicas do objeto em questão, buscando pelas relações entre os ângulos, senos, cossenos, índices de refração, dentre outras.<sup>118</sup> Assim, uma vez de posse destas causas, podemos ter uma explicação inteligível do objeto em questão. Todavia, como indicamos acima, o processo de composição do problema nem sempre poderá ser feito pela mesma via traçada pelo procedimento de redução. No caso do arco-íris, a questão se coloca na medida em que através da observação do fenômeno se permite estabelecer uma conexão necessária entre a água e a refração da luz, ou seja, ao passar pela água a luz se refrata, isto de maneira necessária; contudo o inverso não ocorre de maneira necessária, uma vez que nem toda refração da luz se dá através da água, ou seja, a luz se refrata também ao

---

<sup>115</sup> “Mas cumpre que eu confesse também que o poder da natureza é tão amplo e tão vasto e que esses princípios são tão simples e tão gerais, que quase não notei um único efeito particular que eu já não soubesse ser possível deduzi-lo daí de várias maneiras diferentes, e que a minha maior dificuldade é descobrir de qual dessas maneiras o referido efeito depende. Pois, para tanto, não conheço outro expediente senão o de procurar novamente algumas experiências, que sejam tais que seu resultado não seja o mesmo, se explicado de uma dessas maneiras e não de outras.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 64-65).

<sup>116</sup> Como exemplo deste tipo de experiência podemos citar a fabricação de lunetas, ou a construção de prismas, que, mais adiante, iremos tomar como ilustração.

<sup>117</sup> “[...] não acreditei que fosse possível ao espírito humano distinguir as formas que ou espécies de corpos que existem sobre a terra, de uma infinidade de outras que poderiam nela existir, se fosse a vontade de Deus aí colocá-las, nem, por consequência, torná-las de nosso uso, a não ser que se vá ao encontro das causas pelos efeitos e que se recorra a muitas experiências particulares.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 65).

<sup>118</sup> Maiores detalhes cf. COSTABEL, *Demarches originales de Descartes Savant*, p. 49-52; GARBER, *Descartes and Method in 1637*. In: *Descartes Embodied*.



passar por outros meios.<sup>119</sup> Dito de outra maneira, a partir da transição do ar para a água podemos afirmar a refração da luz, mas, contudo, a partir da refração da luz, não podemos afirmar necessariamente que esta refração se deu a partir de sua transição do ar para a água.<sup>120</sup>

A questão aqui é a de se estabelecer se a água é um fenômeno necessário para a produção do arco-íris ou se somente participa de modo contingente. Isto porque, como afirma o autor, os princípios físicos são tão amplos e tão gerais, e o poder da natureza tão amplo e tão vasto, que um mesmo efeito poderá ser deduzido de uma mesma causa de várias maneiras diferentes,<sup>121</sup> permanecendo, assim, uma zona de indeterminação acerca da necessidade ou contingência da água na produção do arco-íris, na medida em que, por um lado, a explicação do fenômeno pode ser empiricamente comprovada, mas, por outro lado, não pode ser logicamente demonstrada,<sup>122</sup> uma vez que a conversão da relação entre a água e a refração inseriria um elo contingente na cadeia dedutiva.<sup>123</sup>

O encontro da verdadeira causa do arco-íris só poderá ser determinado, então, a partir da utilização de uma via distinta daquela que pôde ser observada no procedimento de redução.<sup>124</sup> Assim, como há uma variedade de maneiras a partir das quais um mesmo

---

<sup>119</sup> Como o vidro, por exemplo.

<sup>120</sup> Isto que pode ser exemplificado através de uma afirmativa (a) e sua conversão (b). Podemos colocar a afirmativa do seguinte modo (a) “Ao passar pela água, a luz se refrata” e (b) “A refração da luz ocorre quando esta passa pela água”. A primeira afirmativa está imbuída de uma necessidade que não ocorre na segunda, uma vez que não podemos afirmar que a refração da luz ocorre somente quando esta passa através da água.

<sup>121</sup> Cf. nota 72.

<sup>122</sup> “Certamente a prova experimental por convergência de índices não ultrapassaria nunca a grande probabilidade, a certeza moral: é dessa forma que um criptografista, que entendeu uma mensagem codificada, da qual ignora o código, não terá nunca a certeza absoluta do utilizador regular, que conhece antecipadamente o código” BEYSSADE, J.-M., *Sur le Discours de la méthode*. In: *Études sur Descartes*, p. 45.

<sup>123</sup> “De onde apreendi, primeiramente, que a curva das superfícies das gotas de água não é absolutamente necessária à produção dessas cores, pois a superfície do cristal é toda plana; nem a grandeza do ângulo sob a qual aparecem, pois aqui foi mudando sem que elas mudassem, e bem que se pudesse fazer que os raios que vão para F se curvassem ora mais e ora menos que aqueles que vão para H, eles não deixam de pintar sempre o vermelho, e aqueles que vão para H sempre o azul; nem também a reflexão, pois não há aqui nenhuma; nem a pluralidade de refrações, pois aqui não há uma única.” *Meteoros*, AT VI 330. Tradução minha.

<sup>124</sup> Segundo Descartes, a produção das cores é oriunda da diferença da velocidade de rotação, nos corpos que compõem a matéria sutil, os quais o autor concebe como pequenas bolas. “Mas julguei que lhe seria

efeito pode ser deduzido de uma mesma causa, é a utilização de uma via diferente daquela observada na natureza,<sup>125</sup> o que faz com que a sua posterior produção possa se constituir em uma nova prova das causas, sem que, com isso, se constitua um círculo.

Cumpre, aqui, distinguir as diversas formas de deduzir os efeitos, eliminando as conexões causais que não são necessárias para a produção do referido efeito. A construção de um prisma vem, então, a comprovar que o fenômeno da refração é oriundo da passagem da luz de um meio para o outro, e que a partir de uma determinada zona de incidência a luz se decompõe em suas sete cores. A reprodução destes efeitos por uma via artificial elimina as conexões causais que participam indiretamente em sua produção, ou seja, conexões com as quais o efeito não estabelece relação de necessidade.

Pois, para tanto, não conheço outro expediente senão o de procurar novamente algumas experiências, que sejam tais que seu resultado não seja o mesmo, se explicado de uma dessas maneiras e não de outra.<sup>126</sup>

Aquilo que faz o recurso à experiência se tornar indispensável neste segundo momento é o fato de que os princípios mecânicos podem explicar a produção do arco-

---

necessário pelo menos uma, e mesmo uma [causa], cujo efeito não fosse destruído por um contrário; pois a experiência mostra que, se as superfícies MN e NP estivessem paralelas, os raios, se perfilando em um, tanto quanto eles pudessem curvar em outro, não produziram essas cores. Eu não tenho dúvida que não seria preciso também a luz; pois sem ela não se vê nada. E, ainda, tenho observado que seria preciso a sombra, ou alguma limitação à essa luz; pois, se o corpo escuro que está sobre NP é retirado, as cores FGH para de aparecer; e se a abertura DE é feita assaz grande, o vermelho, o laranja, e o amarelo, que vão para F, não se estendem mais longe por isso, não mais que o verde, o azul e o violeta, que vão para H, mas todo o excedente do espaço que é entre dois em direção a G permanece branco. A partir de que, tratei de conhecer porque as cores são outras para H que para F, não obstante que a refração e a sombra e a luz concorrem em mesma sorte. E concebendo a natureza da luz tal qual tenho descrito na *Dióptrica*, a saber, como a ação ou movimento de certa matéria muito sutil, cujas partes é preciso imaginar como pequenas bolas que rolam nos poros dos corpos terrestres, tenho observado que estas bolas podem rolar em diversas formas, segundo as diversas causas que as determinam; e, em particular, que todas as refrações que se fazem em um mesmo lado as determinam a girar em mesmo sentido; mas que, quando não há vizinhos que se movem notadamente mais rápido ou menos rápido que elas, seu giro é igual a seu movimento em linha reta; ao contrário, quando, de um lado, há os que se movem menos rápido, e de outro que se movem mais ou igualmente rápido, de modo que alcança os confins da sombra e da luz, se elas encontram aqueles que se movem menos rápido do lado do qual elas giram, como fazem aqueles que compõem o raio EH, isto é causa porque eles não giram tão rápido quanto se movem em linha reta; e é inteiramente o contrário, quando encontram do outro lado, como fazem aquelas do raio DF.” *Meteoros*, AT VI 330-332. Tradução minha.

<sup>125</sup> Isto é, através do processo de análise.

<sup>126</sup> DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 70).

íris tal qual ele se dá na natureza, mas são insuficientes para estabelecer, por exemplo, a não-necessidade do sol ou da água da chuva. O mesmo ocorre com a observação empírica da natureza através da qual seria impossível dissociar o arco-íris da confluência entre sol e chuva. Assim, o arco-íris deve ser produzido artificialmente para que sejam eliminados da série dedutiva aqueles elementos que sempre acompanham o referido efeito, sem que sejam necessários para a sua produção, como a água sempre acompanha o arco-íris, e que, no entanto, não é necessária para a produção do mesmo. Somente porque a composição seguiu uma via distinta da redução, é que se pode afirmar que a prova pelos efeitos não se constituiu de maneira circular, pois os mesmos foram obtidos por meios diferentes daqueles que se dão na natureza, provando, assim, o correto estabelecimento de sua causa.<sup>127</sup>

Ademais, ao se afastar da forma específica com que os fenômenos ocorrem na natureza, a construção de artifícios possibilita que possamos tornar as forças da natureza aptas ao nosso uso e nos tornarmos “como que os senhores e possuidores da natureza”.<sup>128</sup>

[...] não acreditei que fosse possível ao espírito humano distinguir as formas que ou espécies de corpos que existem sobre a terra, de uma infinidade de outras que poderiam nela existir, se fosse a vontade de Deus aí colocá-las, nem, por conseqüência, torná-las de nosso uso, a não ser que se vá ao encontro das causas pelos efeitos e que se recorra a muitas experiências particulares.<sup>129</sup>

A construção de artifícios torna efetivo aquilo que permanecia latente na natureza, e faz com que uma idealidade matemática seja lançada ao plano de uma

---

<sup>127</sup> Neste ponto, concordamos, em parte, com a análise de J-M Beyssade, quando este pontua que a experiência científica serve de princípio de determinação para isso que a dedução *a priori* deixa indeterminado. Nossa discordância, contudo, se dá porque Beyssade concebe as experiências particulares, às quais Descartes faz alusão, como semelhante às que Bacon denominaria “cruciais”. Tal discordância se apóia na baixa estima dispensada pelo autor às reproduções da natureza em laboratório, bem como no fato de que a construção de artifícios é explicitamente mencionada no *Discurso* e em seus *Ensaio*s. Sobre este assunto, cf. BEYSSADE, J-M., Sur le *Discours de la méthode*. In : *Études sur Descartes*, p. 39-46.

<sup>128</sup> Cf. nota 114.

<sup>129</sup> DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 64).

construção física possível.<sup>130</sup> Isto porque, de posse das causas mecânicas dos fenômenos naturais, o homem pode vir a produzir os efeitos desejados através de maneiras distintas daquelas que ocorrem na natureza, perfazendo, assim, a ligação entre a teoria e seu fim prático, e permitindo a constituição de uma técnica sem a qual a teoria cartesiana seria vã. Desse modo, a construção do prisma faz com que um arco-íris possa ser produzido sem que tenhamos a necessidade da chuva ou do sol, o que prova que a causa real do arco-íris sejam os ângulos de refração e reflexão determinados matematicamente, e não o sol ou a chuva.

Percebemos, assim, como a concepção de uma ciência fundada sobre a evidência dos princípios mecânicos não tem por meta um mero anseio pela verdade, mas a possibilidade de uma aplicação prática. Ao contrário do que se poderia pensar, o modelo científico baseado na evidência matemática não é contraditório com uma aplicação prática, mas justamente torna visíveis estruturas que escapam à apreensão pelos sentidos, possibilitando que a apreensão de seus objetos não se dê através da relação de uma imagem, apreendida pelos sentidos, com seu modelo. Isso faz com que o experimento científico cartesiano não seja uma cópia da qual a natureza seria a matriz; muito pelo contrário, a experiência vem a efetivar essas estruturas matemáticas apreendidas pelo intelecto, ao invés de imitar aquilo que se nos apresenta pelos sentidos ou pela imaginação. Por isso, o autor não se utiliza de suposições,<sup>131</sup> já que seriam anteriores à experiência, e cuja meta seria aproximar-se de, ou imitar, a maneira como as coisas se dão na Natureza, tendo a necessidade de reproduzi-la em laboratório. Assim, a produção destes efeitos a partir dos princípios físicos, e por uma via artificial,

---

<sup>130</sup> Cf. BEYSSADE, J.-M., *Toute-puissance de Dieu et nécessité des principes physiques*. In: *Études sur Descartes*, p. 67.

<sup>131</sup> “E não as chamei suposições só para que se saiba que penso poder deduzi-las dessas primeiras verdades que expliquei mais acima, mas que expressamente não o quis fazer para impedir que certos espíritos [...] não pudessem erigir alguma Filosofia extravagante sobre o que acreditariam ser meus princípios, e que depois me atribuissem a culpa disso.” DESCARTES, *Discurso do método*, Sexta Parte (AT VI 76-77).

possibilita a distinção do que existe e do que poderia existir, de modo que concordamos com Guenancia quando este diz que a pesquisa da ciência cartesiana é pelo “pequeno número de fórmulas suscetíveis de produzir tal diversidade”,<sup>132</sup> ao invés de buscar por uma repetição da natureza.<sup>133</sup>

\*\*\*

Como vimos, o projeto de unificação das ciências é devedor da concepção do conhecimento como uma cadeia dedutiva, na qual o estabelecimento de uma ligação correta entre os elos desta cadeia cumpre papel fundamental. Tanto os princípios físicos quanto as explicações e construções de artifícios pressupõem a caracterização da ligação entre os elementos do problema. No primeiro caso, os princípios físicos são constituídos a partir de uma dedução da noção de extensão, estabelecendo com esta uma relação de necessidade. O mesmo ocorre com a explicação dos batimentos cardíacos, na qual o autor chega a contradizer uma evidência empírica por não poder estabelecer uma ligação necessária entre a extensão e a contração do coração. No terceiro caso, o processo de construção de artifícios só se constitui em uma prova pelos efeitos, na medida em que existem ligações necessárias cuja conversão é contingente; ou seja, nem todos os problemas podem ser reconstruídos na ordem reversa da redução porque as ligações entre os elementos do problema teriam que ser reconstruídas de modo reverso, e, neste caso, pode ocorrer que uma ligação necessária se torne contingente, donde a necessidade do problema ser reconstruído por uma via diferente do processo de redução.

---

<sup>132</sup> Cf. GUENANCIA, *La Signification de la technique dans le Discours de la méthode*.

<sup>133</sup> A experiência, assim concebida, permite que se constitua um elo entre a inteligibilidade e a aplicação prática, porque permite que uma representação matemática seja passível de uma construção física, lançando o possível ao âmbito do efetivo, e fazendo com que o homem, detentor do conhecimento das causas mecânicas, seja uma espécie de senhor e possuidor da natureza, não necessitando mais da confluência da chuva e do sol para apreciar o arco-íris, uma vez que poderia carregar um prisma no bolso, seja dia ou seja noite, faça chuva ou faça sol.

## Capítulo Terceiro

### A Teoria das Distinções e a Metafísica cartesiana

Neste terceiro capítulo abordaremos as três distinções no que estas se referem aos aspectos metafísicos do sistema cartesiano. Inicialmente, exporemos as noções de substância atributo e modo. Neste momento, trataremos das diversas definições que a noção de substância possui no sistema cartesiano, e de seus problemas. Em seguida dispensaremos o mesmo tratamento às noções de atributo e modo. Uma vez esclarecido cada uma das definições e os seus problemas, analisaremos as relações estabelecidas por estas noções. Nesta análise, pretendemos esclarecer as tensões existentes na distribuição das três distinções e mostrar o seu reflexo nas articulações entre as citadas noções. Por fim, concluiremos apontando para a confusão entre três níveis distintos do ser, existente no sistema cartesiano.

#### 1. A substância e suas diversas definições

Apesar das constantes referências às noções de substância extensa e substância pensante, Descartes não define claramente o que entende por substância.<sup>134</sup> É possível

---

<sup>134</sup> Há diversas correntes que pensam de forma diferenciada a noção de substância. Alquié, afirmará que a substância não é percebida completamente apenas pelo atributo, e requer uma “experiência ontológica”. ALQUIÉ, F. *Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*. In : *Études Cartésiennes*. Paris : Vrin, 1982. Gueroult apontará um duplo sentido do termo substância, um ontológico e outro epistemológico; além de oferecer conceitos variados da noção de substância, como a substância universal e a substância particular. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre de raisons*, I, p. 53; p. 105. Guenancia remeterá a noção de substância a noção de unidade, ou seja, a substância é a possibilidade de conceber uma coisa como uma – apesar da infinidade de modos que podemos lhe atribuir – o que lhe garante seu caráter substancial; a substância é a possibilidade de circunscrever numa unidade ideal “o conjunto de propriedades atuais ou possíveis que manifestam esta unidade melhor do que manifestariam em si mesmas.” GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible*. Paris: Gallimard, 1998. p. 70-115; ver também GUENANCIA, P. *Le corps peut-il être un sujet ?*. Marion aponta para a extrema fragilidade do termo “substância”, indicando que por este termo Descartes entende simplesmente a noção comum “existência”; além de observar, em rodapé, que o termo é praticamente ausente das *Meditações*, aparecendo apenas na Terceira Meditação (também no *Discurso*, o termo só

encontrar, no decorrer da obra de Descartes, ao menos três definições diferentes da noção de substância. Em todas elas encontraremos problemas, todas se harmonizam com algumas passagens do texto, e entram em conflito com outras; para cada uma, as relações estabelecidas com as propriedades são diferentes. Além disso, estas mesmas propriedades e suas relações com a substância não são claramente definidas por Descartes. A questão nos parece indecível, e a delimitação de conceitos e sentidos diferenciados para cada uma das aplicações do termo ‘substância’ na obra de Descartes, parece não resolver o problema, uma vez que teríamos conceitos diferentes para cada caso e, por isso mesmo, o conceito perderia sua validade e deixaria de explicar qualquer coisa.

Podemos apontar, ao menos, três definições diferentes da noção de substância que são explicitamente oferecidas por Descartes. Uma se encontra na Sinopse das *Meditações*, outra nas *Segundas Respostas*, e uma terceira nos artigos 51 e 52 da primeira parte dos *Princípios*.<sup>135</sup>

Na Sinopse das *Meditações* Descartes nos diz:

---

aparece duas vezes, sendo que em uma o uso não é técnico; válido notar também que Descartes quase sempre usa o termo *res*, ao invés de substância). MARION, *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*. In: The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Segundo Marion, Descartes opera simplesmente com as naturezas simples, e o termo substância em nada acrescenta a estas noções. Neste sentido, não haveria metafísica propriamente dita em Descartes. “Contudo, não há teoria metafísica formulada no cartesianismo; nada em seus livros pode ser identificado com tal teoria, ao menos se fazemos nossa marcação pelo preciso significado dado a ‘metafísica’ por Tomás de Aquino, Duns Scott, Suarez, Leibniz ou Kant.” MARION, *On Descartes’ constitution of Metaphysics*. In: SORELL, T., (org). *Descartes*. Aldershot and Brookfield, Ashgate Press, 1999. Preferimos não nos ater a nenhuma dessas correntes, e tomamos por base o texto de Peter Markie. Neste texto o comentador se atém às três definições explícitas que o autor oferece (Sinopse, Segundas Respostas e Princípios), e trabalha cada uma em separado, apontando seus pontos fortes e seus pontos fracos. Markie proporá uma linha ascendente entre as definições, que começaria pela definição das Segundas Respostas, de todas a mais fraca, até a definição da Sinopse, a que possui maior conteúdo metafísico. Markie, contudo, atentando ao fato de que nenhuma das três definições se harmoniza completamente com o sistema cartesiano, deixa em aberto qual das definições seria a mais adequada. Cf. MARKIE, *Descartes’ concept of substance*. Para uma análise mais detalhada, cf. MARKIE, P. *Descartes’ concept of substance*. In: COTTINGHAM, J., (org). *Reason, Will, and Sensation*. 63-87. Oxford: Clarendon Press, 1994.

<sup>135</sup> Aqui, tomamos como base os argumentos de Markie, em seu texto *Descartes’ concept of substance*. Para uma análise mais detalhada, cf. MARKIE, P. *Descartes’ concept of substance*.

[...] as premissas das quais é possível concluir a imortalidade da alma dependem da explicação de toda a Física: primeiramente, a fim de saber que, em geral, todas as substâncias, isto é, *todas as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus, são por sua natureza incorruptíveis e jamais podem cessar de ser, caso não sejam reduzidas a nada por este mesmo Deus que lhes queira negar seu concurso ordinário*. E, em seguida, a fim de que se note que o corpo, tomado em geral, é uma substância, razão pela qual também ele não perece de modo algum; mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes; e a alma humana, ao contrário não é assim composta de quaisquer acidentes, mas é uma pura substância. Pois, ainda que todos os seus acidentes se modifiquem, por exemplo, que ela conceba certas coisas, que ela queira outras, que ela sinta outras etc., é, no entanto, sempre a mesma alma; ao passo que o corpo humano não é mais o mesmo pelo simples fato de se encontrar mudada a figura de alguma de suas partes. Donde se segue que o corpo humano pode facilmente perecer, mas que o espírito ou a alma do homem (o que eu absolutamente não distingo) é imortal por sua natureza. (grifo nosso)<sup>136</sup>

Nesta definição a substância é definida como aquilo que vem a existir somente por criação e que não pode ser destruída senão por aniquilamento. Por detrás desta definição, está em jogo o fato de uma coisa ter ou não ter partes.<sup>137</sup> Isto porque, uma vez que uma coisa não tem partes ela não pode ser destruída por decomposição das partes e, conseqüentemente, só pode ser destruída por aniquilamento. O mesmo vale para a criação, ou seja, uma coisa que não tem partes não pode ser criada por composição ou adição de coisas já existentes, assim só pode vir à existência através da criação. Nesta definição podem ser encaixada somente a mente e a matéria em geral.<sup>138</sup> A mente porque não pode ser dividida por sua própria natureza; e a matéria em geral porque não pode ser decomposta, isto é, mesmo se um corpo particular fosse destruído, a

---

<sup>136</sup> DESCARTES, *Sinopse* (AT VII 13-14).

<sup>137</sup> “[...] pelo fato de não concebermos qualquer corpo senão como divisível ao passo que o espírito ou a alma do homem não se pode conceber senão como indivisível: pois, com efeito, não podemos conceber a metade de alguma alma, como podemos fazer com o menor de todos os corpos; de sorte que suas naturezas não são somente reconhecidas como diversas, porém mesmo, de alguma maneira, como contrárias.” (AT VII 13)

Note-se também a observação de Descartes à Mesland, onde o autor afirma que uma vez mudada ou retirada alguma parte do corpo, ele já não é mais numericamente o mesmo: “Quando falamos de um corpo em geral, nós entendemos uma determinada parte da matéria, uma parte da quantidade da qual o universo é composto. Neste sentido, se a menor parte desta quantidade foi removida, poderíamos *eo ipso* julgar que o corpo é menor, e não mais completo; se alguma partícula da matéria foi mudada, poderíamos ao mesmo tempo pensar que o corpo não é mais mesmo, numericamente não mais o mesmo.” (AT IV 166). Tradução minha.

<sup>138</sup> Do fato de não haver vazio, segue-se que o universo pode ser considerado um contínuo, assim a quantidade de matéria do universo deve ser considerada como um todo, como sendo uma única substância extensa.



quantidade de matéria no universo permaneceria a mesma e não seria alterada, tal quantidade, portanto, só poderia deixar de existir por aniquilamento.

A definição oferecida na Sinopse é, de todas, a mais completa. No entanto, o problema desta definição é que não pode ser aplicada a muitos argumentos de Descartes. Primeiro, porque exclui o corpo particular do conceito de substância, de modo que tal definição entra em desacordo com muitos argumentos, principalmente da física do autor. Segundo, porque não é intercambiável com o termo ‘*res*’, o qual o autor frequentemente utiliza como substituto do termo substância.<sup>139</sup> Terceiro, esta definição não é compatível com a noção comum de que onde quer que percebamos algum atributo, concluímos que uma substância também está presente.<sup>140</sup> Isto porque, esta definição envolve ter ou não ter partes, e isto não pode ser inferido do simples fato de encontrarmos um atributo. Assim, mesmo que se comprove sendo verdadeira, ter ou não ter partes não se segue imediatamente do fato de percebermos um atributo, como pretende Descartes.<sup>141</sup> Quarto, porque esta definição também não se aplica à união entre corpo e mente, na Sexta Meditação.

Uma segunda definição aparece no final das *Segundas Respostas*, ao dispor os argumentos das *Meditações* em ordem geométrica. Neste momento a substância é definida da seguinte maneira.

Toda coisa [*res*] em que reside imediatamente como em seu sujeito [*subjectum*], 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,

---

<sup>139</sup> Como foi dito acima, por trás desta definição está o fato de um objeto não conter partes, e o termo ‘*res*’ também é utilizado para designar objetos compostos.

<sup>140</sup> “Contudo, a substância não pode vir a ser reconhecida simplesmente por ser uma coisa existente, uma vez que isso por si só não nos afeta. 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 que algum atributo está presente, concluímos que alguma coisa existente, ou uma substância, à qual pode ser atribuído, também está necessariamente presente.” *Princípios*, I, art. 52 (AT VIII A 24-25).

<sup>141</sup> Note-se que isto contraria a definição das *Segundas Respostas*, onde a substância é definida simplesmente como o sujeito onde reside os atributos (AT VII 161).

aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em nossas idéias, porquanto a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real.<sup>142</sup>

Ao definir a substância como uma coisa onde residem os atributos, Descartes não esclarece uma ambigüidade concernente ao que está sendo entendido por ‘coisa’ ou ‘sujeito’, visto que podem ser interpretado como um substrato vazio de qualidades, ou como um objeto concreto, tal como a mente ou um pedaço de cera. Consideramos que o primeiro caso pode ser facilmente descartado pelos constantes ataques de Descartes a tal concepção da substância.<sup>143</sup> Não havendo possibilidade de pensar a substância como um substrato vazio, só nos resta a segunda opção, ou seja, a substância deverá ser pensada como a união de um conjunto de propriedades e, conseqüentemente, não podendo ser considerada como existindo independentemente das mesmas. Note-se que a substância, aqui, não é definida como ‘aquilo que existe independentemente de toda outra coisa, exceto Deus’<sup>144</sup>, haja vista que não pode existir se lhe retiramos todas as qualidades; e, assim, é dependente também de suas qualidades.<sup>145</sup> A definição da substância como uma coisa onde residem os atributos é melhor satisfeita pelos objetos concretos, tal como uma mente, ou um corpo particular, ou a união substancial.

Dentre as três, a definição oferecida nas *Segundas Respostas* é a mais fraca. Esta definição não diz nada a respeito da independência da substância, seja em relação ao seu

---

<sup>142</sup> DESCARTES, *Segundas Respostas*, AT VII 161.

<sup>143</sup> “Contudo, a substância não pode vir a ser conhecida simplesmente por ser uma coisa existente, uma vez que isso por si só não nos afeta”. DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, I, art. 52. (AT VIIIA 25) “Pois, como já disse alhures, não conhecemos nenhuma substância imediatamente por si mesma; mas, disto que percebemos algumas formas, ou atributos, que devem ser ligados a alguma coisa para existir, nós chamamos de *Substância* esta coisa à qual eles são ligados.” AT IX-1 172-173.

“Que se, depois disso, nós queremos dissociar esta mesma substância de todos os seus atributos que nos fazem conhecê-la, nós destruiremos todo o conhecimento que temos a seu respeito, e desse modo poderemos, a bem da verdade, dizer alguma coisa da substância, mas tudo isso que disséssemos a seu respeito não consistiria senão em parolas, cuja significação não conceberemos clara e distintamente.” AT IX-1 172-173. Ver também: *Regras para a direção do espírito*, Regra XIV, AT X 438-452; *Princípios*, II, art. 9, AT IX-2 68; *Princípios*, II, art. 18, AT IX-2 72-73.

<sup>144</sup> Esta é a definição que aparecerá nos *Princípios*, e que, além de ser a mais recorrente no sistema cartesiano, é também a mais recorrente entre seus comentadores.

<sup>145</sup> A posição contrária, que defenderia que a substância pode existir sem as suas qualidades, recairia na concepção da substância como um substrato vazio, a qual pode ser contrariada pelas próprias críticas do autor.

poder causal (podendo existir por si mesma), seja em relação às partes. O único esclarecimento que esta definição nos oferece é a respeito da diferença entre a substância e a qualidade, exceto isso, nada mais é esclarecido. Ou seja, com relação ao ponto que deveria ser esclarecido por esta definição, isto é, ao sujeito onde residem as qualidades, Descartes nos diz somente que ele não é um puro nada.

Esta definição é compatível com o ser divisível e com o ser não divisível; com o ser imaterial e material; é compatível com um substrato vazio, com a conjunção de diversas qualidades, e com um objeto concreto; é consistente com o simples e com o composto, com o que não tem partes e com o que tem partes; é consistente com o ser mortal e com o ser imortal, com o que perece naturalmente e com o que perece por aniquilamento. Podemos dizer, enfim, que esta definição é muito vaga e pode ser aplicada a quase tudo o que podemos conhecer.

Uma terceira definição aparece nos *Princípios*, I, art. 51-2. Onde Descartes nos diz:

Por “substância” não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para ser ou existir. 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 diz nas Escolas, isto é, não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas... {Mas porque entre as coisas criadas algumas são tais cuja natureza não pode existir sem outras coisas, enquanto algumas necessitam somente do concurso de Deus para sua existência. Fazemos esta distinção por chamar as últimas ‘substâncias’ e as primeiras ‘qualidade’ ou atributo destas substâncias.}<sup>146</sup>

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.<sup>147</sup>

Aqui, excetuando-se o caso de Deus, a substância é entendida como uma coisa que não depende senão do concurso de Deus para existir. Nesta definição está em jogo o

---

<sup>146</sup> AT VIII A 24-25. A seção entre parênteses é adicionada na edição francesa AT IX-2 47.

<sup>147</sup> AT VIII A 24-25.

poder causal da coisa considerada, a sua capacidade de permanecer na existência sem depender de nenhuma outra coisa. Markie<sup>148</sup> identificará neste conceito, além da independência causal, também o requerimento a um sujeito independente de todas as coisas, excetuando-se Deus.<sup>149</sup> Para tanto, o comentador se apoiará na passagem acrescentada pela versão francesa, e em uma carta à Hyperaspistes, na qual o autor parece se servir da mesma definição de substância de que ora tratamos.<sup>150</sup> Tanto na carta quanto na passagem acrescentada à versão francesa dos *Princípios*, Descartes sugere que a distinção entre a substância e suas qualidades ocorre pelo fato da primeira ter seu próprio sujeito e as segundas não possuem um sujeito próprio e, por isso, dependem da existência de outras coisas para poderem existir, isto é, devem existir em alguma outra coisa já existente. Por fim, ao implicar um sujeito próprio, esta definição implica também a independência em relação aos modos.

A definição oferecida nos *Princípios* contém mais conteúdo metafísico que a definição das *Segundas Respostas*. Esta definição, ao menos, diz algo a respeito do poder causal da substância, de sua independência relativa a todas as outras coisas criadas, e deixa nas entrelinhas que essa independência implica também a independência de sujeito. Contudo, este conteúdo metafísico presente nesta definição

---

<sup>148</sup> MARKIE, *Descartes' concept of substance*, 68-69.

<sup>149</sup> Tendo em vista que o pensamento existe em Deus como qualidade, e que, assim, o pensamento de Deus não depende de nenhuma outra coisa exceto do concurso divino, Markie acrescentará a esta definição a ressalva de que não se trata de uma qualidade, e que a substância requer também independência de sujeito. Sua intenção, neste caso, é afastar a possibilidade de que uma qualidade – o pensamento de Deus – possa vir a ser tomada como uma substância.

<sup>150</sup> “Não há dúvida que Deus, retirando seu concurso, todas as coisas que por ele criadas, não seriam nada; porque todas as coisas não eram nada até que Deus as tivesse criado e providenciado seu concurso. Isto não significa que eles poderiam não ser chamados de substância, porque quando chamamos uma substância criada, por si mesma subsistente, nós não a lançamos fora a concorrência divina que ela necessita para subsistir. Significa somente que é uma coisa de uma espécie que existe sem nenhuma outra criatura; e isto é algo que não poderia ser dito dos modos das coisas, como forma e número.” (AT III 429). Tradução minha. Em latim: *Nec dubium est, si Deus cessaret a suo concursu, quin statim omnia quae creavit in nihilum essent abitura, quia, antequam creata essent et ipfis concursu suum praeberet, nihil erant. Nec ideo minus vocari debent substantiae, quia, cum dicimus de substantiâ creatâ quod per se subsistat, non ideo excludimus concursu divinum, quo indiget ad subsistendum; sed tantummodo significamus illam esse talem rem, ut absque omni aliâ creatâ esse possit, quod idem de modis rerum, ut de figura vel numero, dici non potest.*

ainda é insuficiente, uma vez que o concurso divino, pela sua onipotência, é suficiente para manter qualquer coisa na existência. Além disso, esta definição não é suficiente para distinguir o que é substância do que é propriedade, posto que, se a substância não é um substrato vazio, ela existe necessariamente ligada a algum atributo, criando-se uma relação de dependência mútua – distinção de razão – entre um e outro, de modo que, Deus, ao criar a substância cria também o atributo. Assim, ambos dependem, mutuamente, somente do concurso divino. Isto que coloca os dois, substância e atributo, sob uma mesma definição.<sup>151</sup>

Assim como a precedente, esta definição de substância é satisfeita por objetos concretos, tal como os corpos particulares, a mente particular, ou a união substancial entre mente e corpo. Neste sentido, podemos dizer que a definição das *Segundas Respostas* e a definição dos *Princípios* são co-extensivas. No entanto, apesar de serem satisfeitas pelos mesmos objetos, as definições possuem implicações distintas com respeito a alguns argumentos.

Nos *Princípios*, I, art. 52, logo após definir a substância como “coisas que precisam tão somente do concurso de Deus para existir”, Descartes enunciará, como uma noção comum, que pelo fato de percebermos que alguma coisa está presente, pode-se inferir que uma substância também está presente.

Contudo, a substância não pode vir a ser reconhecida simplesmente por ser uma coisa existente, uma vez que isso por si só não nos afeta. Mas

---

<sup>151</sup> Note-se a crítica de Leibniz a esta definição: “Desconheço se uma definição de uma substância como esta – que necessita somente do concurso de Deus para sua existência – se conforma a uma substância criada conhecida para nós, exceto se interpretada em um sentido incomum. Para nada somente necessitamos de outras substâncias; e mesmo necessitamos muito mais de nossos próprios acidentes. Por conseguinte, desde que substância e acidente dependem mutuamente um do outro, outras referências são necessárias para distinguir a substância do acidente. Dentre elas poderia haver esta: Que a substância necessita de alguns acidentes, mas frequentemente não necessita de algum determinado acidente que não a satisfaz, quando este acidente é removido, em substituição a outro. Um acidente, por sua vez, necessita não somente de alguma substância em geral, mas daquela da qual é inerente, de modo que nada possa mudá-lo. Mas estas são outras coisas de grande importância e digno de uma discussão mais profunda, que permanece a ser dita em outra parte sobre a natureza da substância.” LEIBNIZ, *Critical Thoughts on the general parts of the Principles of Descartes*. In: LEIBNIZ, *Philosophical Papers and Letters*, ed. L. E. Loemker, 389-90. G., IV 364.

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 que algum atributo está presente, concluímos que alguma coisa existente, ou uma substância, à qual pode ser atribuído, também está necessariamente presente.<sup>152</sup>

Embora esta afirmação possa ser considerada verdadeira, ela não é auto-evidente para o conceito de substância enunciado no artigo 51. Como vimos o conceito de substância presente nos *Princípios*, I, art. 51, envolve independência causal, ou seja, envolve mais do que a posse de qualidades percebidas. Assim, mesmo verdadeiro, não é auto-evidente que, onde quer que encontremos uma qualidade, pode-se inferir a existência de uma coisa que existe independentemente de toda outra coisa criada. A auto-evidência deste princípio é condizente com a noção de substância apresentada nas *Segundas Respostas*, mas não com a noção apresentada nos *Princípios*. O princípio de que é mais fácil criar uma substância do que seus acidentes, por sua vez, é mais coerente com a definição apresentada nos *Princípios* do que com a definição das *Segundas Respostas*. Nos *Princípios* a substância é definida em termos de independência das outras coisas, e portanto, também de seus acidentes. Assim, pode-se criar a substância sem criar alguns de seus acidentes, mas não o inverso. Nas *Segundas Respostas*, a substância é definida como o sujeito onde residem as qualidades, mas Descartes não afirma nada a respeito da independência do sujeito em relação às suas qualidades, de modo que, somente pela definição, não é possível inferir que é mais fácil criar a substância do que suas qualidades.

Obviamente, a discussão acerca da definição de substância no sistema cartesiano e da relação que a mesma estabelece com suas propriedades requer uma análise mais apurada do que esta que apresentamos. Contudo, neste momento, não é nosso objetivo oferecer uma solução aos diversos problemas apontados. Aqui, pretendemos apenas evidenciar os problemas que estão associados à noção de substância, e de suas

---

<sup>152</sup> DESCARTES, *Princípios*, I, art. 52 (AT VIII A 25)

propriedades, no sistema cartesiano, para que se possa trabalhá-los a partir da teoria das distinções.

## 2. A distinção de razão e os atributos

Nos *Princípios*, I, art. 53, Descartes nos diz do atributo:

E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência a mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura a não ser numa coisa extensa, nem o movimento a não ser no espaço extenso; nem a imaginação, ou o sentido, ou a vontade, a não ser na coisa pensante. Mas ao contrário, pode-se entender a extensão sem a figura ou o movimento e o pensamento sem a imaginação ou o sentido e assim por diante, como fica manifesto para quem quer que atente [para isso].<sup>153</sup>

De maneira geral, pode ser denominado atributo, toda e qualquer propriedade que possa ser atribuída à substância. No entanto, o que define os atributos em seu sentido específico é o fato de não acarretarem alguma alteração na substância. Descartes chega a afirmar que os atributos são a mesma coisa que os modos,<sup>154</sup> com a diferença de que os modos implicam alguma alteração na substância, não ocorrendo o mesmo com os atributos. O atributo é, então, uma propriedade considerada em si mesma, na medida em que é uma percepção do intelecto e não implicando em alguma modificação na substância. Por exemplo, a figura é uma afecção da extensão, e por isso um modo,

---

<sup>153</sup> DESCARTES, *Princípios*, I, art. 53 (AT VIII A 25). Convém notar que, aqui, não estão inclusas a existência e a duração, porque ambas, por si sós, não são percebidas pelo intelecto.

<sup>154</sup> “E aqui, de fato, entendo por modos exatamente o mesmo que entendi alhures por atributos, ou qualidades. Mas, quando considero que a substância é por eles afetada, ou alterada, eu os chamo de modos; quando pode ser denominada tal ou qual a partir dessa alteração, chamo [os modos] de qualidades; e, por fim, quando levo em conta de maneira mais geral tão-somente que estão na substância, chamo-os de atributos. E por isso digo que, em Deus há apenas atributos, e não propriamente modos ou qualidades, porque não se deve entender nele nenhuma alteração. Assim também o que nunca se acha de modo diverso nas coisas criadas, como a existência e a duração na coisa que existe e dura, deve ser dito, não qualidade ou modo, mas atributo.” DESCARTES, *Princípios*, art. 56 (AT VIII A 26).

enquanto a extensão, quando considerada de maneira mais geral e distinta das afecções, é um atributo; além disso, tanto a figura quanto o movimento, pressupõem a extensão, enquanto esta última não requer nenhuma figura particular, ou movimento, para ser concebida.<sup>155</sup>

Em carta a Burman, Descartes afirmará que, “uma vez que a mente é uma coisa que pensa, ela o é ao adicionarmos o pensamento à substância pensante”<sup>156</sup>. Mas o que é esta substância pensante antes de lhe ser adicionada o atributo pensamento? Ora, mas se o pensamento é adicionado à substância pensante, ele não lhe acrescenta nada, posto que a substância já é pensante. Se, por outro lado, consideramos a substância em si mesma e sem ser qualificada, cairíamos na noção de um substrato vazio, o que é inadmissível para Descartes. Descartes não consegue explicar em quê a substância poderia diferir do atributo. A única diferença possível seria o fato da substância implicar um sujeito onde reside o atributo. Note-se, contudo, que o autor inclui na noção de substância mais conteúdo do que o de um simples sujeito vazio.

Nos *Princípios*, II, art. 9, Descartes oferecerá uma crítica àqueles que tentam estabelecer uma distinção entre a extensão e a substância extensa:

Se alguns se explicam diferentemente sobre este assunto [de que, ao ser distinguida da sua quantidade, a substância corpórea é concebida de maneira confusa como algo incorporal], não penso, entretanto, que eles concebem diferentemente do que digo. Pois, quando distinguem a substância da extensão e da grandeza, ou não entendem nada pela palavra ‘substância’, ou formam em seu espírito somente uma idéia confusa da substância imaterial, que atribuem falsamente à substância material, e deixam à extensão a verdadeira idéia desta substância material, que nomeiam acidente, tão impropriamente que é fácil de perceber que suas palavras não têm nenhuma relação com seus pensamentos.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Além do pensamento ou da extensão – que constituem o atributo principal das substâncias pensante e extensa – encontramos também os atributos da existência em geral: o ser, a duração, a existência, o número e a ordem. Dentre as propriedades que podem ser propriamente chamadas de atributo, somente o pensamento e a extensão são percebidas pelo intelecto, e por isso são chamados pelo autor de atributo principal, constituindo a natureza e a essência da substância que qualificam.

<sup>156</sup> “Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo substernitur: ut, cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat, etc.” AT V 156.

<sup>157</sup> *Princípios*, II, art. 9 (AT IX-2 68). Tradução minha.



Descartes afirma que a distinção entre a substância e seu atributo principal é somente uma distinção de razão, e que neste sentido não podemos sequer conceber um em separado do outro, isto é, não podemos conceber a substância em separado do atributo. Perguntamos: o que significa dizer que há uma distinção de razão entre a substância extensa e a extensão, se não podemos sequer abstrair<sup>158</sup> um do outro sem cair numa concepção errônea da substância? Afirmar que há uma distinção entre uma coisa e outra significa afirmar que há uma diferença entre essas duas coisas. No entanto – e aqui se insere nosso questionamento – Descartes tanto admite que há dificuldade em abstrair uma coisa da outra, como também não nos diz em quê consiste esta diferença. Além disso, a distinção entre substância e atributo principal deveria se tratar de algo mais do que uma distinção de razão, posto que são dois conceitos distintos, de modo que, se possuem definições em separado, também deveriam ser concebidos separadamente.

Ao tentar distinguir o que é o atributo extensão, do que é a substância extensa, cairíamos no vazio, posto que: (i) se a extensão difere da substância extensa na medida em que difere de uma figura determinada, então por ‘coisa’ está sendo entendido uma figura, e neste sentido a distinção ocorre entre as idéias de atributo e modo, e não entre substância e atributo, como pretende Descartes; (ii) se por ‘coisa extensa’ se entende a extensão em separado do objeto concreto, então não se entende nada pelo termo ‘coisa’<sup>159</sup>; (iii) se por ‘coisa’ se entende a substância independentemente dos modos

---

<sup>158</sup> Aqui, fazemos a ressalva de que não se trata de pôr um à parte do outro, mas se trata mesmo de não podermos sequer *abstrair* um do outro. “E não deixa de haver dificuldade em abstrair [*in abstrahenda*] a noção de substância das noções do pensamento ou da extensão, visto que essas são diversas daquelas tão somente pela razão” DESCARTES, Princípios, I, art. 63. (AT VIII A 25). (grifo nosso)

<sup>159</sup> Crítica semelhante é feita por Leibniz, nos *Novos Ensaios*:

“§ 2. FILALETO – Não possuímos outra noção da pura substância em geral, como não a temos de qualquer outro sujeito, que lhe é completamente desconhecido e que se supõe ser o sustento das qualidades. Falamos como crianças, a quem não se perguntou o que é tal coisa que lhes é desconhecida, que dão esta resposta, muito satisfatória no entender deles, que é *alguma coisa*, mas que, empregada desta maneira, significa na realidade que não sabem o que é.

TEÓFILO – Distinguindo-se duas coisas na substância – os atributos ou predicados e o sujeito comum desses predicados – não é de admirar que não se possa conceber nada de especial nesse sujeito. É necessário que assim seja, visto que já separamos todos os atributos nos quais se poderia conceber algum detalhe. Assim sendo, exigir algo a mais neste puro *sujeito em geral*, além do que é necessário para

teríamos que conceber uma coisa extensa e sem figura, o que é absurdo. Poderíamos ainda tentar de outra maneira: por substância se entende o sujeito onde reside a extensão. Então, (i) temos a substância concebida como um sujeito vazio de propriedades, o que é criticado pelo próprio Descartes;<sup>160</sup> (ii) o sujeito vazio poderia receber como atributo tanto a extensão quanto o pensamento, e assim não teríamos duas substâncias, mas apenas uma; (iii) cairíamos na crítica citada mais acima.

Uma possível diferença seria o fato da substância implicar a existência, enquanto o atributo não. Todavia, é de se notar que, uma vez que a substância extensa ou pensante são substâncias criadas, a existência é concebida como um atributo concedido por Deus. No sistema cartesiano, a única substância que implica existência é Deus, as outras são concebidas com o estatuto de simplesmente possíveis.<sup>161</sup> A diferença entre o atributo principal e a existência é somente uma diferença entre dois atributos de uma

---

conceber que é a mesma coisa (por exemplo, que ouve e que vê, que imagina e raciocina), é pedir o impossível e contrariar à sua própria suposição, que se fez ao fazer abstração e concebendo separadamente o sujeito e suas qualidades ou acidentes. Poder-se-ia aplicar a mesma pretensa dificuldade à noção de *ser* e a tudo o que existe de mais claro e mais primitivo, pois podemos interrogar aos filósofos o que entendem ao conceber o *puro ser em geral*; com efeito, ficando excluído no caso todo detalhe, têm-se tão pouco a dizer como quando se pergunta o que é a *pura substância em geral*.” (G., V, 202-203). Aqui, seguimos a tradução de Luiz João Baraúna em LEIBNIZ. *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores). O texto de Leibniz é citado conforme as obras completas editadas por Gerhardt. G se refere ao editor; os algarismos romanos ao volume; e os algarismos arábicos às páginas.

<sup>160</sup> Cf. nota 143.

<sup>161</sup> Embora a afirmação de substâncias possíveis pareça absurda, a afirmação da existência como um atributo concedido por Deus e a não diferenciação entre a substância e o atributo principal conduz Descartes a tal afirmação, como se pode perceber nas seguintes passagens:

“Com efeito, vindo a conhecer Deus, estamos certos de que ele pode fazer tudo o que entendemos distintamente, de tal sorte que, por exemplo, pelo simples fato de já termos a idéia da substância extensa ou corpórea, embora não saibamos com certeza se tal coisa verdadeiramente existe, estamos, no entanto, certos de que ela pode existir; e também, se existir, que cada uma de suas partes, definidas por nós no pensamento é realmente distinta de todas as outras partes da mesma substância.” DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, I, art. 60 (AT VIII A 28-29).

“A noção de *substância* é tal que a concebo como uma coisa que pode existir por si mesma, ou seja, sem o recurso de nenhuma outra substância, e jamais houve pessoa que tivesse concebido duas substâncias por dois conceitos diferentes, que não tivesse julgado que elas fossem realmente distintas.” DESCARTES, *Quartas Respostas*, (AT IX-1 175). Tradução minha. Note-se aqui o paradoxo da fórmula enunciada por Descartes, “uma coisa que *pode* existir por si mesma”. Ou seja, para que uma coisa exista por si, é necessário que sua essência contenha a existência, caso contrário ela não existe por si; desse modo, se sua essência contém a existência, ela existe necessariamente, se não contém, ela não existe por si mesma; assim, uma coisa que pode existir por si, mas cuja existência não decorre da própria natureza, é uma coisa cuja essência contém a existência, e, ao mesmo tempo, uma coisa cuja essência não contém a existência.

mesma substância, e não pode ser utilizada como uma possível diferença entre o atributo e a substância.

Outras soluções seriam possíveis para o problema, tais como: interpretar a substância e o atributo como dois nomes distintos de uma mesma coisa, ou, interpretar o atributo como uma percepção da substância presente no intelecto, de modo que a substância seja a coisa extensa existente fora do intelecto e o atributo seja a extensão concebida enquanto idéia. A primeira solução pode ser contrariada pelo simples fato de que as definições são distintas, assim não podem ser a mesma coisa. A segunda solução contraria a definição de atributo enquanto propriedade da coisa, posto que, sendo entendida como idéia, teria que existir no intelecto, e não na coisa.

Duas outras afirmações de Descartes dificultam ainda mais o problema. A primeira é ainda em sua correspondência com Burman. Neste momento, Descartes é interrogado acerca do seu argumento de que é mais fácil criar os atributos do que a substância. O questionamento de Burman se coloca porque, uma vez que a distinção entre a substância e o atributo é uma distinção de razão, criar a substância é o mesmo que criar os atributos. A resposta de Descartes é que, se os atributos são considerados conjuntamente, então criar a substância é o mesmo que criar os atributos; mas, se considerados individualmente e um de cada vez, é mais fácil criar os atributos do que a substância<sup>162</sup>. Neste momento, a substância é considerada como um conjunto de atributos, e não pode ser definida como um substrato independente destes; assim, são os atributos que implicariam o próprio substrato. Tal implicação, curiosamente, é confirmada pelo autor nas *Notae in programma* (1647). Neste texto o autor afirma que o

---

<sup>162</sup> “É verdade que os atributos são o mesmo que a substância, mas isto quando eles são tomados conjuntamente, não quando são tomados individualmente, um por um. Desse modo, é um ato maior produzir uma substância do que seus atributos, se por produzir todos os atributos você quer dizer produzi-los individualmente, um depois do outro” (AT V 154-5). Tradução minha. Em latim: *Omnia attributa, collective sumta, sunt quidem idem cum substantiâ, sed non singula et distributive sumta, et sic majus est producere substantiam quàm attributa, scilicet singula ex attributis, vel nunc unum, nunc aliud, et sic omnia.*

atributo principal é um substrato pelo qual os modos existem<sup>163</sup>, ou seja: o atributo é também um substrato.

Se a substância não pode sequer ser concebida sem os atributos, e os atributos são um substrato: qual a diferença entre substância e atributo? Novamente, retomamos nossa afirmação do Primeiro Capítulo, a distinção entre a substância e o atributo é apenas uma *distinctio rationis ratiocinantis*. Certamente, o autor oferece definições diferentes para a substância e o atributo. A substância é aquilo que existe independentemente de todas as outras coisas, exceto Deus; o atributo é somente uma propriedade da substância. No entanto, o funcionamento destes conceitos na metafísica cartesiana não os permite distinguir. Quando tenta oferecer uma distinção perceptível entre a substância e seu atributo principal Descartes não faz senão confundir as noções de substância e modo, posto que a diferença ocorre entre a extensão e as diversas figuras possíveis de serem atualizadas.<sup>164</sup>

Além da confusão entre o atributo principal e a substância, temos também uma outra: a confusão entre os atributos e os modos. Nos *Princípios* I, 55<sup>165</sup>, 57<sup>166</sup> e 58<sup>167</sup>,

---

<sup>163</sup> “A extensão mesma, que é o sujeito destes modos [*modorum illorum subjectum*], em si considerada, não é um modo da substância corpórea, mas um atributo que constitui sua essência natural [...]. Mas o pensamento em si mesmo, como princípio interno a partir do qual os modos se originam e no qual eles se apresentam, não é concebido como um modo, mas um atributo que constitui a natureza da substância.” (AT VIII B 348-349). Tradução minha. Em latim: *verum ipsa extensio, quae est modorum illorum subjectum, in se spectata, non est substantiae corporeae modus, sed attributum, quod ejus essentiam naturamque constituit. [...] verum ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, et cui insunt, non concipitur ut modus, sed ut attributum, quod constituit naturam alicujus substantiae [...]*.

<sup>164</sup> Gueroult se utilizará da separação entre substância com sentido ontológico e substância com sentido epistemológico, pode-se, contudo, retornar a pergunta: se a substância entendida no sentido epistemológico não é o mesmo que o atributo, o quê, então, na substância dita epistemológica, a difere de seu atributo principal? “[...] sendo isto que subsiste quando se faz abstração do resto, mas sem o qual o resto não pode subsistir e do qual não se pode fazer abstração, isto é a substância, segundo a definição epistemológica do termo, ou seja, enquanto natureza simples, absoluta, *primo per se*, concreta e completa.” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre de raisons*, I, p. 53. Nesta passagem, Gueroult coloca uma nota de rodapé fazendo referências ao texto de Descartes, dentre as referências está os *Princípios*, I, art. 53, onde Descartes trata do atributo principal.

<sup>165</sup> “A duração, a ordem e o número também são entendidos por nós com muita distinção se não lhe acrescentarmos equivocadamente qualquer conceito de substância, mas estimarmos que a duração de cada coisa é tão somente um modo [*modum*] sob o qual concebemos essa coisa na medida em que persevera no ser, e, de maneira semelhante, que nem a ordem nem o número são qualquer coisa de diverso das coisas ordenadas e enumeradas, mas tão somente modos [*modos*] sob os quais as consideramos.” DESCARTES, *Princípios*, I, art. 55 (AT VIII A 26).

Descartes afirma que os atributos – mesmo os da extensão – podem ser considerados como modos do pensamento, contanto que não lhes acrescentemos qualquer conceito de substância. O fundamento para esta afirmação de Descartes parece ser que os atributos podem ser considerados como idéias – modos do pensamento – pelas quais concebemos a substância. Novamente levantamos uma questão: se os atributos são modos do pensamento, então eles não podem ser propriedades das coisas. Se os atributos existem no pensamento e os modos existem pelo atributo, então os modos também existem no pensamento; e se os modos existem no pensamento, teríamos que admitir o movimento corporal como existindo no pensamento, isto é, em uma substância inextensa, o que é inadmissível para Descartes.

A confusão entre a substância e seu atributo principal, bem como a afirmação de que os atributos são como modos do pensamento têm uma única raiz, qual seja, a *distinctio rationis ratiocinantis*. Não há diferença perceptível entre substância e seus atributos porque a distinção entre a substância e seus atributos funciona como uma *distinctio rationis ratiocinantis*. O autor não consegue estabelecer uma diferença perceptível entre esses conceitos, e por isso tem que distingui-los como entre uma coisa e sua idéia.

### **3. A distinção de modo e os modos**

Como já afirmamos acima, entende-se por modos a mesma coisa que se entende por atributos, a única diferença entre estes dois conceitos é o fato dos modos

---

<sup>166</sup> “Todavia alguns [atributos] estão nas coisas mesmas das quais são ditos ser atributos ou modos; outros, é verdade, estão apenas em nosso pensamento. Assim, o tempo, quando o distinguimos da duração considerada de modo geral e dizemos que é o número do movimento, é apenas um modo de pensar.” DESCARTES, *Princípios*, I, art. 57 (AT VIII A 26-27).

<sup>167</sup> “Assim também o número quando é considerado não em quaisquer coisas criadas, mas apenas em abstrato, ou em geral, é só um modo de pensar, assim como tudo o mais que chamamos de universais.” DESCARTES, *Princípios*, I, art. 58 (AT VIII A 27).

acarretarem uma modificação na substância à qual estão ligados. Convém ressaltar, todavia, que esta modificação não acrescenta algo à substância. A relação dos modos com a substância não é equivalente ao que ocorre com acidente.<sup>168</sup> Um acidente acrescenta uma propriedade contingente à substância, e tal propriedade não pode ser deduzida da essência da substância. Os modos estão potencialmente contidos na substância, e o aparecimento de um em detrimento de outro significa somente uma determinação da maneira pela qual a substância atualiza modificações que lhe são próprias.<sup>169</sup> Assim, a figura difere da substância extensa somente na medida em que esta última não pode ser restringida a qualquer figura em particular, ocorrendo o mesmo com

---

<sup>168</sup> Garber aponta que a substituição do acidente pelo modo, bem como a substituição da relação essência-acidente pela relação atributo-modo constitui um afastamento de Descartes em relação aos escritores escolásticos: “A estrutura terminológica de substância, atributo e modo, a estrutura que Descartes vem a adotar para expressar sua visão em 1640, foi um interessante e significativo afastamento da habitual terminologia lógica e metafísica comum a uma ampla variedade de escritores escolásticos. Enfim, a distinção básica para a metafísica escolástica é a distinção entre substância e acidentes. Como Eustáquio coloca, ‘substância é definida como sendo em e por si mesma; um acidente, entretanto, é um ser em outro... Ademais, o sujeito dos acidentes é a substância’. Agora, a substância é intimamente ligada a alguns acidentes, estes que constituem sua forma ou natureza ou essência. Isto caracteriza a substância, e se a substância perde algum destes acidentes, poderia não ser a mesma substância. Mas estes acidentes que não são parte da essência da substância suportam uma relação diferente com a substância. Acidentes não-essenciais são, como foram, grudados sobre [glued onto] as substâncias que são, e nelas mesmas, completas.” GARBER, *Body: its Existence and Nature*. In: *Descartes’ Metaphysical Physics*, p. 70.

<sup>169</sup> “Dada esta visão, não é surpresa que Descartes prefira ‘modo’ antes que ‘acidente’. O termo ‘modo’, *modus* em latim, significa simplesmente *maneira* [way]; e é um termo perfeito quando se quer exprimir o fato de que todas os acidentes são *maneiras* [ways] de algum ser extenso, ou ser ou coisa pensante, *maneiras* de exprimir a essência de uma coisa. [...] O termo ‘modo’ tinha, para o último período escolástico, se convertido em um termo técnico dentro da teoria das distinções, com um conjunto de categorias cada vez mais elaborado para mediar os problemas metafísicos e teológicos conectados com tais questões, tal como a relação entre o ser e a existência, os atributos de Deus e as três pessoas da trindade. Aos dois extremos estão a distinção real, a distinção entre duas substâncias capazes de existir em separado uma da outra, que Descartes coloca em conexão com a distinção entre mente e corpo, e a distinção de razão, a distinção entre duas coisas que não podem nem existir em separado, nem ser claramente concebidas uma em separado da outra, tal como o corpo e a extensão. Enquanto um número de propostas foram feitas para distinções intermediárias entre os dois extremos a única escolhida por Descartes foi a distinção modal, a distinção entre a substância e seus modos, ou diferentes modos inerentes à mesma substância. Neste contexto, Suarez, talvez a única fonte para a noção de Descartes, caracteriza o modo da quantidade como, ‘algo causador [*afficiens*] que, no limite, fixa o estado e sua razão [*ratio*] de existir, sem autenticamente adicionar uma nova entidade, mas somente modifica alguma pré-existente’. (*Disputationes Metaphysicae* 7.1.17; Suarez 1947, p.28; nesta passagem Suarez deixa claro que este é somente um, dentre os vários usos do termo). GARBER, *id.*, p. 69-70.

[...] Minha suspeita, é que Descartes, operando ainda em 1640 com a teoria das distinções dos seus primeiros dias de estudante, viu na noção de modo, como explicada no contexto da distinção modal, uma noção ideal a respeito da qual irá sistematizar sua própria metafísica, uma noção mais apropriada para expressar sua visão geral da relação entre uma coisa e suas afecções, e sua visão muito mais específica da relação entre o corpo e suas propriedades, do que a estrutura mais habitual de substância e acidente.” GARBER, *id.*, p. 70.

um determinado pensamento e a substância pensante. Diferentemente dos acidentes os modos podem – e devem – ser deduzidos a partir da essência da substância e se ligam à ela por um elo necessário.

É válido notar que a substituição do modo pelo acidente vai ao encontro da concepção de ciência como uma cadeia dedutiva. Isto porque a noção de acidente acrescenta algo à substância que não é possível deduzir de sua essência, o que não ocorre com a noção de modo. Assim, o ato de existir produz modificações na substância, mas propriamente dito não lhe acrescenta nada.

Ademais, pode-se dizer que a distinção de modo distingue entre indivíduos que podem existir em separado, mas que não são nem duas substâncias e nem duas qualidades. São atualizações numericamente distintas, mas qualitativamente idênticas;<sup>170</sup> são atualizações de que estão potencialmente contidas na substância. Daí porque os modos têm que remeter a um atributo pelo qual existem e daí porque os modos não acrescentam nenhuma propriedade à substância.

#### **4. Substância, atributo e modo: suas relações**

As noções de substância, atributo e modo, não podem ser pensadas e nem articuladas entre si sem uma correspondente teorização das distinções, de tal sorte que problemas existentes na articulação entre as distinções correspondem a problemas nas relações entre os referidos conceitos. Neste tópico trataremos de problemas da metafísica cartesiana que estão diretamente ligados à teoria das distinções, como: (i) a

---

<sup>170</sup> “O pensamento e a extensão também podem ser tomados como modos de uma substância (a saber, na medida em que uma e a mesma mente pode ter vários pensamentos diversos), e um e o mesmo corpo, conservando a sua mesma quantidade pode se estender em vários modos diversos (a saber, agora mais segundo o comprimento e menos segundo a largura ou a profundidade e, pouco depois, ao contrário, mais segundo a largura e menos segundo o comprimento).” DESCARTES, *Princípios*, I, art. 64 (AT VIII A 31).

confusão entre substância e atributo, (ii) a admissão de substâncias do mesmo atributo, (iii) o estatuto ambíguo do atributo principal e a essência dos modos.

#### 4.1. A distinção real: o formal e o ontológico

O primeiro problema que iremos abordar concerne ao estatuto da distinção real. No sistema cartesiano, a distinção real implica duas substâncias realmente distinguidas, sejam elas de atributos diferentes sejam elas do mesmo atributo. Trataremos primeiramente da distinção entre substâncias de atributos diferentes. Nesta análise pretende-se lançar luz sobre a duplicidade da distinção real: a distinção real ocorre no âmbito formal ou no âmbito ontológico? Certamente, Descartes afirma que não se trata somente de dois atributos realmente distintos, mas também de duas substâncias realmente distintas. Porém os argumentos do autor para sustentar o dualismo não são conciliáveis com suas definições de substância e atributo, e para que houvesse duas substâncias realmente distintas seria necessária uma prova ontológica desta separação. Não é isso o que ocorre nas obras de Descartes, a distinção real ocorre sempre entre os atributos e dos atributos é transferida para a substância. Por isso o autor consegue oferecer uma definição de substância separada de uma definição de atributo, mas quando se trata das substâncias qualificadas e distinguidas o autor não mais consegue diferir a substância do atributo. A distinção real, por seu caráter de representação, nos garante somente uma distinção no âmbito formal (nos atributos) daquilo que é percebido, e nunca uma distinção na coisa mesma. Desse modo, a distinção real implica em dois atributos realmente distintos, mas por si mesma não implica uma divisão substancial. Isto que nos é revelado pela análise da *Terceira e Sexta Meditação*.

Nas Terceiras Meditações, Descartes procede a análise para a descoberta de algo externo ao *cogito*, análise esta que se inicia no § 13 (AT VII 40), e se conclui com o



estabelecimento da existência de Deus, no § 22 (AT VII 45). Neste íterim, o autor analisa também a idéia das coisas corporais, chegando mesmo a enunciar a noção de substância extensa e, mesmo, a utilizar-se de uma passagem muito semelhante àquela que viria a se constituir na distinção real, nas Sextas Meditações.

Quanto às *idéias claras e distintas* que tenho das coisas corpóreas, há algumas dentre elas que, parece, pude tirar da idéia que tenho de mim mesmo, como a que tenho da substância, da duração, do número e de outras coisas semelhantes. Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa, que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu *conceba de fato* que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias. Da mesma maneira, quando penso que sou agora e me lembro de ter sido outrora e concebo mui diversos pensamentos, cujo número conheço, então adquirei em mim as idéias da duração e do número que, em seguida, posso transferir a todas as outras que quiser.<sup>171</sup> (grifo nosso)

E, em seguida:

Quanto às outras qualidades de cujas idéias são compostas as coisas corporais, a saber, a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, é verdade que elas não estão formalmente em mim, porque sou apenas uma coisa que pensa; mas, já que são somente certos modos da substância, e como que as vestes sob as quais a substância corporal nos aparece, e que sou, eu mesmo, uma substância, parece que elas podem estar contidas em mim eminentemente.<sup>172</sup>

Nestes dois parágrafos, percebemos Descartes enunciar tanto a substância extensa quanto o dualismo – note-se que o autor tanto inicia afirmando sobre as idéias “claras e distintas” das coisas corpóreas, quanto afirma mais adiante, sobre o dualismo, que esta é uma concepção de fato. Somente no parágrafo seguinte percebemos o elemento que impede o autor de estabelecer, desde já, a distinção real das substâncias, qual seja: a possibilidade da substancialidade atribuída à extensão estar contida, de modo eminente, no próprio *cogito*.

Todavia, nas Sextas Meditações, esta possibilidade é excluída pela via da onipotência divina. Gostaríamos de ressaltar que não se trata somente das percepções

---

<sup>171</sup> AT VII 44-45.

<sup>172</sup> AT VII 45.

claras e distintas, pois, se assim o fosse, o dualismo já poderia ser estabelecido nas Terceiras Meditações. O atributo divino que está em jogo aqui, nas Sextas Meditações, é a sua onipotência. Sobre este assunto, são elucidativas as palavras do autor no final do § 7 (AT VII 77) e no § 9 (AT VII 78) das Sextas Meditações.

E, embora as idéias que recebo pelos sentidos não dependam de minha vontade, não pensava que se devesse, por isso, concluir que procediam de coisas diferentes de mim, posto que talvez possa haver em mim alguma faculdade (apesar de até agora permanecido desconhecida para mim) que seja a causa dessas idéias e que as produza.<sup>173</sup>

E, no início do § 9, onde, em seguida, será estabelecida a distinção real:

E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser *produzidas* por Deus tais como as concebo, basta que se possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta da 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.<sup>174</sup> (grifo nosso)

Não se trata, pois, somente da percepção clara e distinta da extensão – o que já foi feito –, mas, além disso, da constituição de substâncias realmente distintas. Assim, o elemento que impede o estabelecimento do dualismo nas Terceiras Meditações não é a sua percepção confusa, mas a indeterminação quanto à constituição da substancialidade da extensão, isto é, a indeterminação quanto àquilo que a produz, uma vez que esta substancialidade poderia estar contida de modo eminente no *cogito*; e, se assim o fosse, não haveria uma distinção real das substâncias.<sup>175</sup> Ou seja, a distinção real por si mesma não implicou uma distinção entre duas substâncias, mas somente uma distinção entre dois atributos que poderiam pertencer a uma mesma substância. As duas substâncias só puderam ser realmente distinguidas pela onipotência de Deus – e quiçá pela obscuridade de seus desígnios. Não se sabe como se deu a operação divina para distinguir as duas

---

<sup>173</sup> AT VII 77.

<sup>174</sup> AT VII 78.

<sup>175</sup> Isto que pode ser percebido, também, por ocasião das *Respostas* oferecidas pelo autor, nas quais, reiteradas vezes, é afirmado que não há uma prova da divisão substancial nas Segundas Meditações, mas somente nas Sextas Meditações, por ocasião do concurso divino, que confere validade objetiva às idéias claras e distintas.

substâncias, sabe-se somente que Deus não é enganador, de modo que – para não nos enganar – produziu as substâncias tais quais os seus atributos. Nesta medida, a substância é somente uma duplicação do atributo e em nada lhe pode diferir.<sup>176</sup> Assim, chega-se à surpreendente confusão entre substância e atributo. O que difere a substância pensante do seu atributo, o pensamento? O que difere a substância extensa da extensão?

Apesar de Descartes pretender que a distinção real, associada ao procedimento de exclusão, possa fundamentar a afirmação de duas substâncias realmente distintas – como expomos no Primeiro Capítulo – tal não ocorre a não ser que se faça da substância uma duplicação do atributo. Em nenhum momento as definições de substância do autor distinguem entre substância pensante e substância extensa. Descartes oferece sempre um única definição de substância cuja separação entre pensante e extensa será obtida pela adição do atributo principal.<sup>177</sup> A distinção real no âmbito ontológico é apenas uma prestidigitação divina – supondo que Deus tivesse dedos – e o que realmente ocorre é uma duplicação do atributo principal,<sup>178</sup> ou, o que dá no mesmo, a inserção de uma *distinctio rationis ratiocinantis* entre a substância e o atributo principal. Ao estabelecer o dualismo pela via da onipotência divina, Descartes não faz senão igualar a substância ao seu atributo principal, e assim confundir o que deveria pertencer ao âmbito ontológico – a substância – com aquilo que deveria pertencer ao âmbito formal – o atributo. Não é de se admirar que após estabelecer a existência de duas substâncias realmente distintas, Descartes não mais consiga distinguir o que é substância do que é

---

<sup>176</sup> Tal duplicação vem a ser confirmada pelas palavras do autor nos *Princípios*, I, art. 53: “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 senão como a própria substância pensante e a substância extensa, isto é, como a mente e o corpo, destarte são entendidos claríssima e distintissimamente.” (AT VIII A 25)

<sup>177</sup> Ou seja, a definição é mesma, os atributos é que são diferentes.

<sup>178</sup> “E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus *talis como as concebo* [*qualia illa intelligo*], basta que se possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta da 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.” DESCARTES, *Meditações* (AT VII 78). (grifo nosso)

atributo. Se as substâncias distinguidas já são qualificadas (pensante ou extensa), o que mais o atributo estaria lhe atribuindo? Se, por outro lado, afirmamos que a substância é um sujeito vazio e que só passa a ser qualificado após a adição do atributo, então temos uma única substância que pode ser qualificada de duas maneiras realmente distintas; desse modo, a distinção real entre pensamento e extensão seria válida apenas no âmbito formal, e não no âmbito ontológico.

Não somente a obtenção de duas substâncias realmente distintas ocorre pela duplicação do atributo, como também o autor admite que, no homem, estas duas substâncias compõem um único todo. Daí a contradição entre a distinção real e a união substancial. A substância pensante existe no homem; mas, no homem, a substância pensante e a substância extensa compõem um único todo. As duas afirmações se contradizem. Duas coisas não podem ser realmente distintas e compor um único todo. Novamente encontramos a obscuridade dos desígnios de Deus, e com outro passe de mágica as duas substâncias voltam a compor novamente um único todo. Visto dessa maneira, o argumento de Descartes parece voltar ao ponto de partida. Um dos objetivos das *Meditações* é – como o afirma o subtítulo<sup>179</sup> – mostrar que a alma e o corpo compõem duas substâncias realmente distintas, no entanto, o autor conclui afirmando que compõem um único todo.<sup>180</sup>

A única possibilidade de admitir que a distinção real não atenta contra a unidade do homem seria admitir a distinção formal, tal como a entendia Scott, isto é, admitir que

---

<sup>179</sup> “*Meditações Metafísicas concernentes à Primeira Filosofia, nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas*”.

<sup>180</sup> “A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.” DESCARTES, *Meditações*, Sexta Meditação, § 24 (AT VII 81).

a essência do homem é composta por dois atributos distintos mas que, no homem, compõem um único todo. Tal afirmação manteria intacta a distinção real entre o pensamento e a extensão e harmonizaria sua coexistência em uma única substância. No entanto, Descartes não só afirma o pensamento e a extensão como duas substâncias realmente distintas, como também renega que a essência de qualquer coisa possa ser composta por mais de um atributo.<sup>181</sup>

## 4.2. As substâncias do mesmo atributo

No Primeiro Capítulo vimos que Descartes associa a distinção real ao procedimento de exclusão. Segundo Descartes, tal procedimento nos conduz ao encontro de duas coisas realmente distintas, haja vista que podemos concebê-las como completas ao negar as propriedades de uma pela outra. Tal procedimento deveria interditar a afirmação de duas substâncias do mesmo atributo, uma vez que, os atributos sendo os mesmos, não poderíamos negar as propriedades de uma pela outra.<sup>182</sup>

No entanto, a precisão das definições não é o ponto forte da noção de substância na metafísica cartesiana e, embora associe a distinção real ao procedimento de exclusão, Descartes afirmará também que existem substâncias do mesmo atributo:

Da mesma maneira, pelo simples fato de que cada um entenda ser uma coisa pensante e possa no pensamento excluir de si mesmo toda outra substância, tanto pensante quanto extensa, é certo que cada um, assim considerado, se distingue realmente de toda outra substância pensante e de toda outra substância corpórea.<sup>183</sup>

A distinção porém, pela qual o modo de um corpo [difere] de outro corpo, ou da mente, e também, por exemplo, o movimento [difere] da dúvida, parece que deva ser chamada real, de preferência a modal, porque esses

---

<sup>181</sup> Cf. Primeiro Capítulo, tópico 4.3.

<sup>182</sup> Como afirmamos no Primeiro Capítulo, a exclusão só implica em duas substâncias quando ocorre pela contradição dos termos; do contrário, quando se trata de simples existência em separado a exclusão se aplica somente a dois modos de uma mesma substância.

<sup>183</sup> *Princípios*, I, art. 60. AT VIII A 28-29.

modos não são entendidos claramente sem as substâncias realmente distintas das quais são modos.<sup>184</sup>

Aqui, a substância parece ser entendida como um concreto,<sup>185</sup> e o autor admite duas substâncias do mesmo atributo. Tal afirmação não poderia ocorrer, na medida em que o procedimento de exclusão, associado à distinção real, não pode ser aplicado entre duas substâncias do mesmo atributo. Para afirmar a existência de duas substâncias do mesmo atributo, Descartes parece se apoiar em dois pontos: (i) a distinção de modo pode ser utilizada como critério para uma distinção real, uma vez que os modos não podem ser entendidos sem as duas substâncias realmente distintas, (ii) o fato de que cada um pode se conceber como realmente distinto de toda outra substância, tanto pensante quanto extensa.

Vamos ao primeiro ponto de apoio.

Ao se apoiar no fato de que os modos não poderiam ser entendidos sem as substâncias realmente distintas, Descartes se esquece de que, inversamente, as substâncias realmente distintas são entendidas sem os modos,<sup>186</sup> os modos implicam uma substância, mas a substância não implica os modos. Assim, se segundo o próprio Descartes a substância pode ser concebida sem os modos, não haveria contradição em utilizá-los como critério para distinguir duas substâncias? Por exemplo, duas figuras distintas irão pressupor somente a extensão, e do fato de haver duas figuras distintas não há como afirmar que existem duas substâncias realmente distintas, haja vista que teríamos que afirmar dois atributos realmente distintos, e assim distinguir a extensão dela mesma. A única possibilidade de aplicar a exclusão entre dois seres qualitativamente idênticos seria entre dois modos de uma mesma substância, e não é

---

<sup>184</sup> *Princípios*, I, art. 61. AT VIII A 29-30.

<sup>185</sup> A definição não poderia ser a da *Sinopse*, porque esta definição só admite, como substância extensa, a matéria em geral, assim não poderia haver duas substâncias extensas.

<sup>186</sup> “[...] podemos perceber claramente uma substância sem o modo que dizemos diferir dela, mas não podemos, inversamente, entender esse modo sem a mesma.” DESCARTES, *Princípios*, I, art. 61 (AT VIII A 29-30).

senão isso o que ocorre. Um corpo é uma figura tridimensional, ou seja um modo da extensão. A diferença entre dois corpos equivale à diferença entre dois modos de uma mesma substância. Caso contrário cair-se-ia nos paradoxos já apontados. O mesmo ocorre com a substância pensante.

Somente quando os modos são qualitativamente distintos é que eles implicam atributos realmente distintos, caso contrário isto não ocorre. Os modos são apenas afecções de uma propriedade já existente, e não podem ser utilizados como critério para distingui-las uma das outras, porque eles não necessariamente implicam atributos diferentes.<sup>187</sup> Ao fazer da distinção de modo uma distinção real, Descartes abole os critérios que diferenciam uma distinção da outra e mesmo os critérios que as definem. Como afirmamos no Primeiro Capítulo, existem dois tipos de exclusão: a que implica contradição entre os termos, e a que implica somente a existência em separado sem que os termos sejam contraditórios. O primeiro tipo distingue entre duas substâncias, o segundo distingue entre dois modos. Ao afirmar a existência de substâncias do mesmo atributo, Descartes faz com que as substâncias não se distingam pelos seus atributos, mas por seus modos. Ou seja, dois modos distintos de uma mesma substância são considerados como duas substâncias do mesmo atributo.

A afirmação de duas substâncias do mesmo atributo poderia ser defendida, ainda, pelo segundo argumento, de que cada um pode se conceber como realmente distinto de toda outra substância, tanto pensante quanto extensa. Contudo, a afirmação contida nesta passagem tem um sentido somente hipotético e pressupõe aquilo que deveria ser demonstrado. Isto é, para que cada um se conceba como realmente distinto de toda outra substância, tanto pensante quanto extensa, é preciso primeiramente demonstrar que esta concepção é possível. A veracidade desta demonstração não pode

---

<sup>187</sup> Exceção feita, obviamente, aos modos de que pressupõem atributos qualitativamente distintos.

ser demonstrada pela hipótese de que ela pode ser feita. Ou seja, para que cada um possa se conceber como realmente distinto de toda outra substância, tanto pensante quanto extensa, é preciso, primeiramente, demonstrar como poderia ocorrer uma distinção real entre duas substâncias do mesmo atributo. Descartes deveria (i) primeiramente demonstrar como é possível uma distinção real entre substâncias do mesmo atributo; em seguida, (ii) mostrar que cada um pode se conceber como realmente distinto de toda outra substância, seja pensante ou extensa; e por fim, (iii) concluir que cada um é realmente distinto de toda outra substância, pensante ou extensa. Tal afirmação coloca em suspenso a afirmação de Descartes, a transforma em uma mera hipótese que ainda não foi provada. Porém, podemos ir mais adiante e dizer que ao negar toda outra substância pensante de meu pensamento – isto é, os outros eus – estou negando somente uma idéia de outra idéia, ou seja a exclusão ocorre somente entre dois modos, e não entre duas substâncias.<sup>188</sup> Para que a exclusão ocorresse entre duas substâncias pensantes, teríamos que concebê-las por dois atributos diferentes, o que equivale a dizer que não seriam duas substâncias do mesmo atributo. O mesmo ocorre com a extensão, ao afirmar que dois corpos podem se constituir em duas substâncias do mesmo atributo, Descartes não faz senão uma suposição, a qual carece de demonstração. Dois corpos só são realmente distintos pelo testemunho dos sentidos, pelo testemunho do intelecto eles compõem somente dois modos de uma mesma substância.

Nos dois casos chegamos à mesma conclusão, na afirmação de substâncias do mesmo atributo Descartes não faz senão confundir os modos com a substância. Nesta confusão está contida a associação de duas distinções diferentes: a distinção real e a distinção numérica. Uma distinção numérica ocorre entre coisas que são

---

<sup>188</sup> Uma outra abordagem do assunto pode ser encontrada em: LEVY, L. *“Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?”*. *O tempo, o Eu e os outros Eus*. In: *Analytica*, vol. 2, n.º 2, 161-185. Rio de Janeiro, UFRJ, 1997.



conceitualmente idênticas e que se distinguem apenas em número. Uma distinção real se aplica a coisas que podem ser concebidas como realmente distintas. Duas coisas que se distinguem apenas em número não podem ser concebidas como realmente distintas porque são qualitativamente idênticas. Por sua vez, duas coisas realmente distintas não podem ser numericamente distintas, porque difeririam em qualidade e não seriam mensuráveis entre si. Assim, a distinção real e a distinção numérica são incompatíveis entre si. Uma não pode nunca passar pela outra.<sup>189</sup>

Ao afirmar que existem substâncias que se distinguem apenas em número – isto é, do mesmo atributo –, Descartes faz com que uma distinção numérica se torne uma distinção real<sup>190</sup>. Porém, para que duas substâncias se distingam apenas em número, elas teriam que pressupor o atributo principal como um terceiro termo comum a ambas. Se elas supõem o atributo principal como um terceiro termo, então elas se distinguem como dois modos de uma mesma substância, e não por uma distinção real. Assim, os atributos se tornam logicamente anteriores à substância, e as substâncias se confundem com os modos. Com a afirmação da existência de substâncias do mesmo atributo, Descartes transforma os atributos em gêneros sob os quais concebemos as coisas que existem, e as noções de substância e modo se confundem em objetos concretos (*res*) que caem sob tal ou qual gênero.

A distinção numérica se aplica propriamente aos modos, e não às substâncias. São os modos que podem ser apenas numericamente distintos, as substâncias devem ser distinguidas por seus atributos, e, portanto, devem ser qualitativamente distinguidas.

---

<sup>189</sup> Sobre o tema da associação entre uma distinção real e uma distinção numérica, veja-se as críticas de Espinosa e Leibniz. O primeiro, argumentará em EIP8 esc. II, que “nenhuma definição envolve ou designa um número determinado de indivíduos, visto exprimir apenas a natureza da coisa definida.” O segundo, no princípio de identidade dos indiscerníveis, no parágrafo 8 da *Monadologia*. O assunto também é abordado por Deleuze em *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 21-32.

<sup>190</sup> “A distinção, porém, pela qual o modo de uma substância difere de outra substância, ou do modo de outra substância, como, por exemplo, o modo de um corpo [difere] de outro corpo, ou da mente, e também, por exemplo, o movimento difere da dúvida, parece que deva ser chamada de real de preferência a modal, porque esses modos não podem ser entendidos claramente sem as substâncias realmente distintas das quais são modos.” DESCARTES, *Princípios*, I, art. 61. (AT VIII A 29-30)

Duas substâncias com o mesmo atributo não seriam distintas pelos atributos, mas pelos modos, isto é, seriam dois modos distintos um do outro. Ao fazer uma distinção numérica passar por uma distinção real, Descartes confunde uma distinção que deveria ser aplicada aos modos com uma distinção que se aplica às substâncias, isto é, confunde o numérico com o ontológico.

### 4.3. O atributo principal, os modos e uma ambigüidade.

Outro problema concernente ao atributo principal é o seu estatuto ambíguo. Descartes afirmará que os modos são o mesmo que os atributos, com a diferença de que os primeiros implicam uma modificação na substância e não são necessários à sua concepção como completa; enquanto que os segundos apenas qualificam a substância sem modificá-la.<sup>191</sup> Ou seja, o modo apenas modifica a substância, mas não a qualifica, e o atributo principal a qualifica sem modificá-la. No entanto, afirmar que o pensamento ou a extensão podem ser tanto atributo quanto modo, implica em dizer que uma mesma propriedade qualifica sem modificar; e inversamente, modifica sem qualificar. É contraditório que uma mesma propriedade possa ser modo e atributo. Além do mais, tais propriedades teriam que ser distinguidas tanto por uma distinção de razão quanto por uma distinção de modo, o que, evidentemente, não pode ocorrer.

Na filosofia de Descartes tal problema ocorre porque o autor reenvia a essência dos modos ao atributo principal. É forçoso que a essência dos modos deva poder distingui-los dos atributos. A essência dos modos tem que ser uma outra coisa além do

---

<sup>191</sup> “E aqui, de fato, entendo por modos exatamente o mesmo que entendi alhures por atributos, ou qualidades. Mas, quando considero que a substância é por eles afetada, ou alterada, eu os chamo de modos; quando pode ser denominada tal ou qual a partir dessa alteração, chamo [os modos] de qualidades; e, por fim, quando levo em conta de maneira mais geral tão-somente que estão na substância, chamo-os de atributos. E por isso digo que, em Deus há apenas atributos, e não propriamente modos ou qualidades, porque não se deve entender nele nenhuma alteração. Assim também o que nunca se acha de modo diverso nas coisas criadas, como a existência e a duração na coisa que existe e dura, deve ser dito, não qualidade ou modo, mas atributo.” DESCARTES, *Princípios*, art. 56 (AT VIII A 26).

atributo principal, haja vista a necessidade de explicar a razão pelas quais as modificações existem e pelas quais se distinguem uma da outra; do contrário, os tornamos idênticos, e caímos nas contradições apontadas: o pensamento se torna atributo e modo. Além disso, se admitimos que a essência dos modos é o atributo principal, temos que admitir que os modos são essencialmente idênticos, e que um pensamento não difere de outro. Assim, embora as idéias sejam modos da substância pensante, sua essência deve ser outra coisa além do pensamento. Ao fazer de uma mesma propriedade atributo e modo, Descartes torna confuso dois âmbitos distintos do ser: o formal e o numérico.

### **5. Três níveis do ser: ontológico, formal e numérico**

A substância, o atributo e o modo, representam três níveis distintos do ser: o ontológico, o formal, e o numérico. Para que esses três níveis possam ser articulados sem contradições, ambigüidades e confusões, é necessário que a distribuição entre as distinções sejam harmônicas. É porque tal distribuição não ocorre sem dificuldades que as definições de substância, atributo e modo têm que ser remetidas a determinações externas. Em alguns momentos a matéria em geral é a substância e o corpo particular não é;<sup>192</sup> em outros, a matéria em geral é um gênero, e o corpo particular é a substância;<sup>193</sup> em outros, o corpo em particular pode ser considerado como uma afecção – uma figura em três dimensões – da matéria;<sup>194</sup> a essência dos modos é reenviada ao atributo principal, anulando as diferenças entre qualidade e modificação;<sup>195</sup> o modo, por

---

<sup>192</sup> Cf. definição da *Sinopse*.

<sup>193</sup> Cf. tópico 4.2 deste capítulo. Ver também as definições de substância dos *Princípios*, I, art. 51-52 e das *Segundas Respostas*, ambas satisfeitas por objetos concretos.

<sup>194</sup> Cf. definição da *Sinopse*.

<sup>195</sup> Cf. tópico 4.3 deste capítulo.

sua vez, tem a mesma essência que a substância.<sup>196</sup> O critério para a afirmação de uma substância às vezes é remetido às relações entre o todo e suas partes: o todo é a substância, as partes são as propriedades.<sup>197</sup>

As distinções são o eixo de articulação entre os três níveis do ser, e os problemas em articular as distinções entre si repercutem na metafísica de Descartes. Afirmar que uma mesma propriedade pode ser atributo e modo não significa senão confundir o formal e o numérico, bem como afirmar que uma mesma propriedade se distingue da substância por uma distinção de modo e por uma distinção de razão, o que é contraditório. Inserir uma *distinctio rationis ratiocinantis* entre a substância e o atributo não é senão confundir o ontológico e o formal, daí porque o autor não consegue oferecer uma distinção real que vá além dos atributos; daí porque podemos falar de pensamento ou de extensão como substância ou como atributo. Transformar uma distinção numérica em distinção real não é senão confundir o numérico com o ontológico; daí porque uma figura tridimensional, ou um corpo, pode ser tanto um modo quanto uma substância; daí porque pode haver substâncias do mesmo atributo, e porque dois objetos concretos – dois corpos ou duas mentes – podem ser considerados duas substâncias do mesmo atributo.

As confusões entre os três níveis do ser fazem com que ora o atributo seja tomado pela substância, ora a substância pelo atributo;<sup>198</sup> ora o modo é tomado pela substância;<sup>199</sup> e uma mesma propriedade pode ser tanto atributo quanto modo.<sup>200</sup> O problema é circular e abarca a metafísica cartesiana como um todo. Ao confundir a

---

<sup>196</sup> Cf. tópico 4.3 deste capítulo.

<sup>197</sup> Um bom exemplo desta relativização da substância pode ser encontrado nas *Quartas Respostas*, endereçadas à Arnauld. “A mão é uma substância incompleta, se vós a relacionais à totalidade do corpo do qual ela é parte; mas se a considerais por si mesma, ela é uma substância completa. E paralelamente o espírito e o corpo são duas substâncias incompletas, quando são relacionadas ao homem que elas compõem; mas sendo consideradas separadamente, são duas substâncias completas.” DESCARTES, *Quartas Respostas*, AT IX-1 173. Tradução minha.

<sup>198</sup> Cf. tópico 4.1 deste capítulo.

<sup>199</sup> Cf. tópico 4.2 deste capítulo.

<sup>200</sup> Cf. tópico 4.3 deste capítulo.

substância e seu atributo principal Descartes confunde o ontológico com o formal; ao fazer de uma mesma propriedade tanto atributo quanto modo, confunde o formal e o numérico; e ao fazer os modos passarem por substâncias do mesmo atributo confunde o numérico com o ontológico.

As distinções não podem ser tomadas uma pela outra, uma vez que cada uma possui sua definição e estabelece relações lógicas diferenciadas entre os termos distinguidos. Assim, um termo não pode ser distinto de outro tanto por uma distinção de razão quanto por uma distinção de modo, porque implicaria em contradição. Da mesma maneira uma distinção não pode ser transformada em outra sem reconfigurar as relações lógicas da distinção substituída, e assim descaracterizá-la. Não é senão isto que ocorre quando uma distinção numérica cumpre a função de uma distinção real. Além destes problemas, Descartes também confunde a distinção formal, ou *distinctio rationis ratiocinatae*, com a *distinctio rationis ratiocinantis*. Embora o autor empregue o termo distinção formal, a distinção a que ele está se referindo não é senão uma *distinctio rationis ratiocinantis*, e a inserção de tal distinção entre a substância e seu atributo principal torna estes dois conceitos idênticos, não diferindo entre si senão nos nomes. O que pode ser percebido pela análise do estabelecimento do dualismo na Sexta Meditação. Não sabemos se a definição vaga da noção de substância é a causa ou a consequência do problema, mesmo porque os problemas com relação à substância não se resolvem apenas no âmbito de uma definição de substância. É preciso resolver também as articulações da substância com suas propriedades, e tais articulações não serão harmônicas se a distribuição das distinções também não o for.

## 6. Gueroult e Alquié

A discussão a respeito das relações entre a substância e suas propriedades não é pacífica no interior do cartesianismo, levando mesmo a abrir chaves conceituais que possibilitam interpretações divergentes da filosofia cartesiana, como, por exemplo, a discussão travada entre Gueroult e Alquié.<sup>201</sup>

Segundo Alquié, há uma *res* constitutiva da substancialidade do pensamento e da extensão, a qual não é redutível ao conceito<sup>202</sup> e cuja apreensão se dá pela via de uma experiência ontológica.<sup>203</sup> Ainda segundo Alquié, as diferenças entre o *Discurso* e as *Meditações*, se explicam exatamente pela substituição de uma substância apreendida por uma via metódica para a substância apreendida por uma experiência ontológica. Alquié se apóia na distinção de razão, entre a substância e seu atributo principal, para afirmar que apenas a definição da coisa não pode se dar sem seu atributo, enquanto que ela mesma subsiste.

A posição de Alquié parece se fundamentar exatamente no fato de que deve haver alguma diferença entre a substância e o atributo principal que justifique a inserção de uma distinção, ainda que uma distinção de razão. Assim, a coisa pensante não se

---

<sup>201</sup> ALQUIÉ, F. Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes. In : *Études Cartésiennes*. Paris : Vrin, 1982. Neste texto encontramos, em anexo, o debate entre Gueroult e Alquié, ocorrido por ocasião da apresentação pública do texto, na qual Gueroult estava presente.

<sup>202</sup> “Toda minha tese consiste em afirmar que, em Descartes, o ser não é redutível ao conceito. Ora, a questão que você [Gueroult] me coloca é a seguinte: o que é este ser que não é redutível ao conceito? Como eu não poderia me exprimir, por definição, senão por conceitos, eu não posso responder. Mas isso não poderia provar que estou errado, pois minha tese consiste em dizer que o ser não é precisamente redutível ao conceito. Se você me pergunta o que é o Ser no plano dos conceitos, eu não posso vos dizer, vos fornecer um ‘atributo’ que seja adequado ao ser. Eu creio que o ser, a existência, não se revelam ao pensamento senão em uma experiência familiar, mas intraduzível. A evidência do *sum* é primeira, e ultrapassa a idéia de pensamento.” ALQUIÉ, Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes, p. 63.

<sup>203</sup> “Pode-se fazer, ou não, reflexão sobre a ‘coisa’ que pensa ou que é extensa. Há, portanto, uma coisa que pensa e que é extensa, sobre a qual pode-se, ou não, fazer reflexão. Encontra-se assim a distinção entre a coisa e sua essência.” ALQUIÉ, Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes, p. 57.

“Mas, enfim, há alguma experiência que se subtrai a uma pura dedução lógica, pois eu não compreendo porque há o ‘eu’. Eu constato que há o ‘eu’.” ALQUIÉ, Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes, p. 69.

confunde com o pensamento, donde se pode inferir que a substância possui um estatuto ontológico e não redutível ao conceito, não ocorrendo o mesmo com o seu atributo principal.<sup>204</sup> A interpretação de Alquié salvaguarda as diferenças entre as definições de substância e atributo principal: a substância deve existir independentemente do atributo além de possuir estatuto ontológico, o atributo deve ser uma propriedade da substância e possuir somente um estatuto formal. Todavia Alquié extrai do texto conseqüências que não se coadunam com as palavras de Descartes. Ao oferecer uma definição de substância como um sujeito que pode ser percebido independente do atributo caímos na concepção de sujeito vazio, a qual, além de ser inadmissível para Descartes, anula o dualismo. Além disso, a afirmação de que a substância é irreduzível ao conceito, incorre na afirmação de uma percepção confusa e obscura, conduzindo ao mero palavrório a respeito daquilo que não se pode conceber.<sup>205</sup> Sobre este aspecto é notória a dificuldade de Alquié ao ser questionado (por Gueroult) a respeito do que seria a *res extensa* senão a extensão mesma:

Por duas vezes neste parágrafo (*Princípios*, II, 18) Descartes afirma que a extensão “não poderia subsistir sem alguma coisa extensa”. Mais acima, você me perguntou: o que é esta matéria que não se reduz a isto pelo qual a concebo? Eu não sei. Há, aí, toda a obscuridade da noção de existência, de ser. Mas me parece que esta dificuldade se encontra em Descartes, e me parece igualmente que não se pode eliminar ou silenciá-la. Há, para Descartes, a extensão e a coisa extensa.<sup>206</sup>

O equívoco de Alquié pode ser apontado utilizando as palavras de Descartes na Regra XIV. Neste momento Descartes analisa três tipos de enunciados, nos quais indica o erro daqueles que se deixam seduzir pelas palavras quando não distinguem bem os termos de uma questão, este erro ocorre devido ao fato dos termos serem enunciados de

---

<sup>204</sup> “Ora, *res cogitans* é uma coisa que pensa. Se não há nada de mais na coisa que pensa além do pensamento, por quê Descartes não diz: ‘eu sou uma coisa que pensa’? Isto seria tão simples.”ALQUIÉ, *Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, p. 62.

<sup>205</sup> Cf. nota 143.

<sup>206</sup> ALQUIÉ, *Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, p. 55.

maneira indistinta através das palavras que os expressam. Assim ocorre em enunciados do tipo: (i) “a extensão ocupa lugar”, (ii) “o corpo tem extensão” e, (iii) “a extensão não é o corpo”.<sup>207</sup>

No segundo caso, o autor aponta para o erro daqueles que formam uma idéia distinta do corpo e da extensão, de modo a atribuir à extensão uma função predicativa. Segundo o autor, não temos uma idéia do sujeito “corpo” distinta da propriedade “extensão”, o que impede a possibilidade de pensá-los separadamente. Seguindo em sua análise, Descartes afirma a peculiaridade dos seres “que só existem noutra sujeito e jamais podem ser concebidos sem um sujeito”<sup>208</sup> (no caso, a extensão), de modo que a extensão não pode ser representada senão por algo que seja, ele mesmo, extenso (figura, linha etc.); além disso, é o próprio autor quem indica que, embora possamos distinguir a extensão do objeto extenso, todavia, permanece a impossibilidade de representá-la sem um corpo, sob pena de se cair em contradição.<sup>209</sup> Assim, a extensão não é um predicado

---

<sup>207</sup> “Ora, como temos a intenção de mais tarde nada fazer sem o auxílio da imaginação, é importante distinguir prudentemente por meio de quais idéias os significados especiais das palavras devem ser propostos ao nosso entendimento. É por isso que propomos examinar estes três preceitos: *a extensão ocupa o lugar, o corpo tem extensão, a extensão não é o corpo.*” DESCARTES, Regra XIV, (AT X 443).

<sup>208</sup> “Passemos agora a estas palavras: o corpo tem extensão, em que compreendemos que a extensão significa outra coisa que não o corpo; não formamos, porém em nossa fantasia duas idéias distintas, a do corpo e a da extensão, mas unicamente a do corpo extenso. As coisas não são diferentes, do lado da realidade, se eu dissesse: o corpo é extenso, ou melhor, o que é extenso é extenso. E essa é a peculiaridade desses seres que só existem noutra sujeito e jamais podem concebidos sem um sujeito.” DESCARTES, Regra XIV (AT X 444).

<sup>209</sup> “[...] É muito importante distinguir as enunciações em que os nomes deste tipo, *extensão, figura, número, superfície, linha, ponto, unidade*, etc., têm um significado tão estrito que excluem alguma coisa da qual na realidade não são distintos, como quanto se diz, *a extensão não é o corpo; o número não é a coisa enumerada; a superfície é o limite do corpo, a linha o da superfície, o ponto o da linha; a unidade não é uma quantidade*, etc. Todas essas proposições e suas semelhantes devem ser inteiramente afastadas da imaginação, supondo-se que sejam verdadeiras; é por isso que não temos a intenção de tratar delas depois.

Há que observar também com cuidado: em todas as outras proposições em que essas palavras, mesmo guardando o mesmo significado e sendo igualmente empregadas separadamente de seus sujeitos, não excluem, porém, ou nada negam daquilo de que não são realmente distintas, é do auxílio da imaginação que podemos e devemos lançar mão. Então, de fato, se bem que o entendimento não preste atenção precisa senão ao que é designado pela palavra, a imaginação, contudo, deve-se formar uma idéia verdadeira da coisa, para permitir ao entendimento voltar-se, se necessário, para suas outras condições que não estão expressas pela palavra, sem nunca julgar imprudentemente que elas foram excluídas. Por exemplo, se for questão do número, imaginaremos um sujeito mensurável por meio de muitas unidades, e, embora o entendimento reflita presentemente somente em sua multiplicidade, tomaremos cuidado, ainda assim, para que ele não acabe por tirar depois alguma conclusão na qual se suponha que a coisa enumerada está excluída de nosso conceito. É isso que fazem aqueles que põem nos números espantosos



que podemos, ou não, atribuir ao corpo, mas ao contrário, o corpo é um sujeito que não pode ser concebido se lhe retiramos o atributo extensão; do mesmo modo, não podemos conceber a extensão sem um sujeito pelo qual ela exista.<sup>210</sup> A extensão não se relaciona com o corpo de forma predicativa, porque ela não é atribuída ao corpo de forma accidental;<sup>211</sup> e muito menos pode ser concebida dissociada de algum sujeito, posto que, se lhe retiramos o sujeito pelo qual ela é concebida caímos no abismo dos espaços imaginários e teríamos que afirmar que o nada é extenso.<sup>212</sup> Conceber a extensão como um predicado do corpo implica em dizer que o corpo – e, portanto, a matéria – pode ser concebido independentemente da extensão. Isto que nos conduz a formular uma idéia confusa do corpo, permitindo tanto a inferência de formas ou qualidades ocultas, como também a inferência de essências várias para o substrato material que permaneceria indeterminado. Desse modo, evita-se a formulação de duas idéias distintas, a do corpo, de um lado, e a da extensão, de outro. Isto que impossibilita a concepção de um substrato material informe, e que interdita também a afirmação de Alquié.

Quando Descartes afirma, nos *Princípios*, II, art. 18, que a extensão não poderia subsistir sem alguma coisa de extenso, ele não está falando de duas coisas diversas, tal como pretende Alquié.<sup>213</sup> A interpretação de Alquié recai nas críticas tecidas pelo

---

mistérios e puras tolices, aos quais por certo não dariam tanto crédito, se não concebessem o número como distinto das coisas enumeradas. Assim também, se tratarmos da figura, pensaremos que tratamos de um sujeito extenso, que concebemos somente sob o aspecto de que é figurado; se tratarmos do corpo, pensaremos que tratamos do mesmo sujeito, na medida em que é comprido, largo e profundo; se tratarmos da superfície, nós a conceberemos como comprida e larga, deixando de lado sua profundidade, sem a negar; se tratarmos da linha, será apenas na medida em que é comprida; se tratarmos do ponto, será deixando de lado tudo o mais, exceto que é um ser.” DESCARTES, Regra XIV, AT X 445-446.

<sup>210</sup> Cf. nota 208. Ou seja, o nada não tem propriedades.

<sup>211</sup> “E essa é a peculiaridade desses seres que só existem noutro sujeito e jamais podem ser concebidos sem um sujeito. As coisas são diferentes com aqueles que são realmente distintos de seu sujeito, pois, se eu dissesse, por exemplo, *Pedro tem riquezas*, a idéia de Pedro é deveras diferente da idéia de riquezas; assim também, se eu dissesse, *Paulo é rico*, eu imaginaria coisa totalmente diferente do que se dissesse, *o rico é rico*. A maioria das pessoas não distingue essa diferença e crê erradamente que a extensão possui algo de distinto do que aquilo que é extenso, como as riquezas de Paulo são outra coisa que não Paulo.” DESCARTES, Regras, XIV (AT X 444).

<sup>212</sup> Ou seja, o nada possui propriedades.

<sup>213</sup> Citamos, aqui, na íntegra, os *Princípios*, II, 18: “Nós temos, quase todos, sido preocupados deste erro desde o começo de nossa vida, porque, observando que não há ligação necessária entre o vaso e o corpo

próprio autor. Ao distinguir a extensão da coisa extensa como se fossem duas coisas diversas, Aquié não consegue mais explicar o que é a extensão sem o seu sujeito, e nem o que seria a coisa extensa sem a extensão, daí a sua dificuldade. Assim, se consideramos a interpretação de Aquié problemática, é porque torna a percepção da substância algo de confuso e obscuro, tendo, ele mesmo, dificuldade em explicar o que seria esta substância dissociada de seu atributo, e o que seria o atributo dissociado da substância.

A concepção de Gueroult também não ocorre sem dificuldades. Arriscaríamos dizer que a interpretação de Gueroult é mais próxima ao texto de Descartes, chegando inclusive a reproduzir os mesmos equívocos que o autor.

Gueroult remete as relações entre substância, atributo e modo, a determinações extrínsecas, e não se atém às definições dos conceitos citados. Segundo o comentador existem três ordens de substâncias: a substância infinita incriada, as substâncias infinitas criadas, e as substâncias finitas criadas. A primeira ordem é Deus; a segunda ordem é composta pelo pensamento e pela extensão considerados como substâncias universais; a terceira são as almas e os corpos individuais, considerados como substâncias particulares.<sup>214</sup> A extensão ou o pensamento em geral constituem a essência da

---

nele contido, nos parece que Deus poderia retirar todo o corpo que é contido em um vaso, e conservar este vaso em seu mesmo estado sem que fosse necessário que nenhum outro corpo tomasse o lugar daquele que foi retirado. Mas, afim de agora podermos corrigir uma tão falsa opinião, nos advertimos que não há ligação necessária entre o vaso e um tal corpo, que lhe preenche, mas que ela é tão absolutamente necessária entre a figura côncava que possui este vaso e a extensão que deve ser compreendida nesta concavidade, que não há maior repugnância em conceber uma montanha sem o vale, do que uma tal concavidade sem a extensão que ela contém, e esta extensão sem alguma coisa de extenso, porque o nada, como já foi dito várias vezes, não pode ter extensão. É porque, então, se nos perguntam o que aconteceria no caso de Deus retirar todo o corpo que está em um vaso sem que permitisse que se lhe colocasse outro, nós responderemos que os lados deste vaso se encontrariam tão próximos que eles se tocariam imediatamente. Pois, é preciso que dois corpos se choquem quando não há nada entre eles, porque haveria contradição que dois corpos fossem afastados, ou seja, que houvesse distância de um ao outro, e que, todavia, esta distancia não fosse nada: pois a distância é uma propriedade e a extensão não poderia subsistir sem alguma coisa de extenso.” AT IX-2 72-73. Tradução minha.

<sup>214</sup> “O procedimento que serve para estabelecer a substancialidade de um ser por exclusão de sua idéia dos elementos que podem e devem lhe ser separados para que os concebamos clara e distintamente é, então, apresentado sem ambigüidade como permitindo passar da concepção de substâncias criadas universais

substância universal; a constante numérica – quantidade – constitui a substancialidade da substância particular (pensante ou extensa).<sup>215</sup> Mas – poderíamos questionar Gueroult – o quê constitui a essência da substância particular e o quê constitui a substancialidade da substância universal? Aqui não temos senão o gênero e os objetos concretos que caem sob tal ou qual gênero. Daí porque a substância particular tem que se reportar à substância universal para ser concebida.<sup>216</sup> A substância universal de Gueroult não é senão um gênero, daí porque não possui existência.<sup>217</sup> A substância particular é um modo, daí porque não possui atributo.<sup>218</sup> Isto explica porque a substância universal existe pela particular e a substância particular é concebida pela universal. Poderíamos colocar a questão de outra maneira. Do ponto de vista da substância universal a substância particular é um modo; do ponto de vista da substância particular a substância universal é um atributo.<sup>219</sup> Mas o quê constitui os modos da

---

*pensante e extensa*, às substâncias criadas particulares, seja almas individuais, seja diferentes corpos (cera, pedra, madeira, etc.).” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 105.

“O artigo 63 concebe a substância pensante em geral (como concebe a substância extensa em geral). O artigo 64 concebe as substâncias pensantes particulares, à saber, as almas individuais (como concebe as substâncias materiais particulares, à saber, os diferentes tipos de corpos).” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 110.

<sup>215</sup> “A substância particular de um corpo não é, portanto, nada além da *constante numérica* que o faz – nesta medida – independente do resto, e que o constitui como princípio de explicação autônoma dos diversos aspectos que ele reveste.” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 107.

<sup>216</sup> “Por seu turno, as substâncias particulares não poderiam ser substâncias no sentido que é a extensão, pois elas não podem ser concebidas sem esta, enquanto que esta pode ser concebida sem elas. Mas elas podem ser investidas de uma substancialidade de terceira ordem, enquanto que tudo lhe sendo modos elas não têm necessidade de outros modos da substância universal, a qual elas se reportam para ser concebidas clara e distintamente” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 109.

<sup>217</sup> Se a substância universal possui existência, o que seria a substância pensante universal? Não pode ser uma mente particular, porque não é universal; e também não pode ser Deus, porque Deus é uma substância incriada, enquanto que a substância universal é infinita, porém criada.

<sup>218</sup> Por isso tem que se reportar à substância universal para ser concebida.

<sup>219</sup> “Trata-se, aí [nos *Princípios*, I, art. 64], para Descartes, de distinguir entre a substância e a extensão. Ela tem os modos. Nos concebemos a extensão como atributo principal da coisa material, ou seja, como constituindo a essência da substância da coisa material. Mas podemos de outra maneira considerar a substância particular, ou seja, um corpo – tomemos uma cera, ou o chumbo, ou o ferro – temos um modo particular da extensão no qual todos os modos da extensão se relacionam a esta substância particular da extensão, porque eles são explicáveis por esta substância particular. Veja-se como exemplo a cera, ela tem uma definição, uma fórmula, que faz que seja sempre a mesma quantidade de matéria, ou antes que ela tenha sempre o mesmo volume quer nós a aplainamos ou se, ao contrário, lhe fazemos uma esfera. E todos os modos da extensão nós os reportamos, então, à substância particular da cera enquanto que ela se explica por esta constante geométrica que constitui a substância da cera. Neste momento, relacionamos todos estes modos da extensão à *quid extensum* que constitui a extensão em geral. Então nos enganamos e nos encontramos na incapacidade de explicar estes diferentes modos porque eles não se explicam pela

substância particular? E o que constitui o atributo da substância universal? As substâncias universais nada são senão os atributos, e as substâncias particulares são os modos.

A multiplicação dos conceitos operada por Gueroult reflete o problema mais do que o resolve. Os conceitos variados da noção de substância não resolvem a articulação entre substância, atributo e modo, e vemos o comentador admitir que um conceito de substância equivale ao modo de outra substância, sendo forçado a utilizar o estranho termo “modo substancial” (*modes substantiels*),<sup>220</sup> ou afirmando que existem substâncias que em tudo são modos; ou que uma substância tem que se reportar a outra para ser concebida:

Por seu turno, as substâncias particulares não poderiam ser substâncias no sentido que é a extensão, pois elas não podem ser concebidas sem esta, enquanto que esta pode ser concebida sem elas. Mas elas podem ser investidas de uma substancialidade de terceira ordem, enquanto que tudo lhe sendo modos elas não têm necessidade de outros modos da substância universal, a qual elas se reportam para ser concebidas clara e distintamente.<sup>221</sup>

Como poderia haver uma substância particular que não possui essência e que deve ser concebida por uma substância universal? O que é uma substância universal que não possui existência? Tendo em vista as definições de modo e de substância, o que

---

extensão em geral, mas pelas determinações particulares desta extensão que constitui a substância particular.

E é a mesma coisa para a alma. O que é que faz a substância da alma? Podemos fazer do pensamento o atributo essencial da substância espiritual, ou podemos fazer do entendimento, do pensamento, um dos modos particulares de um indivíduo que é você [Alquié] ou eu [Gueroult]. Porque se a inteligência ou se o pensamento puro constitui a substância, assim, este pensamento puro aparece na vida. Ele aparece em sua pureza em momentos contingentes, por consequência como um modo ao lado de um pensamento que pode ser a memória, ou que pode ser a vontade, ou que pode ser o sentimento. Por consequência, quando me considero eu mesmo como substância individual, a inteligência ou o pensamento não é relacionado a mim senão como um modo; mas se considero ao contrário, não o eu individual na vida concreta, mas a substância pensamento em geral, então devo reportar a inteligência pura ou o pensamento em geral à substância espiritual do qual este pensamento constitui o atributo principal. Em uma palavra, há dois pontos de vista, este da substância universal, da substância em geral, e este das substâncias particulares.” In: ALQUIÉ, *Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, p. 58-59.

<sup>220</sup> “Nessas condições, um certo modo da substância universal dos corpos, ele mesmo modificado por uma infinidade de modos, pode ser considerado, por seu turno, como substância em oposição com os outros modos desta substância [...]” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 106.

“Cada um desses modos substanciais [*modes substantiels*] aparecem como realmente separados dos outros [...]” GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 106.

<sup>221</sup> GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 109.

poderia ser um modo substancial? E se o pensamento ou a extensão em geral é uma substância, o que vem a ser um atributo? Gueroult coloca a questão de tal maneira que não sabemos mais o que é modo, o que é substância e o que é atributo. As relações entre a substância e suas propriedades são remetidas a determinações extrínsecas, a questões de perspectiva. A multiplicação dos conceitos operada por Gueroult apenas muda os nomes, mas não resolve os problemas da articulação entre a substância e suas propriedades pelo contrário, os multiplica juntamente com os conceitos. Tal qual Descartes, Gueroult confunde os três níveis do ser.

Gueroult e Alquié parecem se ater a aspectos diversos da filosofia de Descartes. A argumentação de Alquié acerta na medida em que procura salvaguardar as diferenças entre os níveis formal e ontológico, porém se equivoca ao encontrar essas diferenças na filosofia cartesiana, haja vista que a questão não poderia ser resolvida sem implicar em negações de aspectos importantes da filosofia de Descartes.<sup>222</sup> A interpretação de Gueroult, por sua vez, acerta na medida em que procura se ater aos diversos sentidos da noção de substância existentes na filosofia cartesiana; porém, ao tentar conceber uma conciliação entre esses diversos sentidos Gueroult não faz senão multiplicar os conceitos sem esclarecer os problemas. Não percebemos como os problemas apontados possam ser resolvidos; na verdade, consideramos que resolver as tensões entre a substância o atributo e o modo, bem como as tensões entre as distinções, equivaleria a modificar o pensamento do autor. De um lado temos as definições vagas de substância e ambigüidades concernentes às noções de atributo e modo; de outro, temos contradições entre as distinções, e distinções se passando uma pela outra. Não sabemos o que é causa e o que é consequência, sabemos somente que tais problemas estão intimamente ligados uns com os outros. Resolver tais problemas

---

<sup>222</sup> Cf. tópico 2 e 4.1 deste capítulo.

implicaria em fazer opções que o autor não fez; a resolução, aqui, constituiria apenas na negação de um dos aspectos desta metafísica, e por isso optamos por expor as relações entre os problemas, mais do que por resolvê-los. Nesta medida, nos atemos somente a elucidar o que consideramos estar relacionado às tensões apontadas, isto é, a elucidar a relação entre a teoria das distinções e as articulações da substância com suas propriedades.

## Considerações finais

A teoria das distinções se configura em uma chave conceitual privilegiada para a interpretação da filosofia de Descartes. Pensar a filosofia de Descartes através da perspectiva da teoria das distinções permite articular de maneira frutífera seu método e sua metafísica. Cada uma das distinções estabelecem relações lógicas diferenciadas entre os objetos que distinguem, e tais relações são refletidas no interior da cadeia dedutiva. De um lado a teoria das distinções está ligada aos procedimentos metódicos para distinguir uma coisa da outra; de outro, serve para articular a relação da substância com suas propriedades. Na ciência de Descartes as distinções funcionam como uma opção ao silogismo, e na sua metafísica permitem estruturar a substância em termos de substância, atributo e modo, abandonando a antiga estrutura pautada em substância, essência e acidente. Nessa nova estrutura o atributo não é adicionado de forma predicativa à substância, e os modos apenas atualizam propriedades passíveis de serem deduzidas da substância, sem propriamente lhe acrescentar algo. Pensar a teoria das distinções na filosofia de Descartes consiste em pensar a fundação de uma nova lógica, que irá estruturar sua ciência e sua metafísica.

## Bibliografia

- ADAM, C; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1964-74. (12 vols.)
- ALQUIÉ, F. Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes. In : *Études Cartésiennes*. Paris : Vrin, 1982.
- BEYSSADE, J-M. *Études sur Descartes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- COSTABEL, Pierre. *Demarches originales de Descartes savant*. Paris : Vrin, 1982.
- CORDEMOY, G. *Le discernement du corps et de l'âme en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique*. Paris, 1666.
- DESCARTES. *Discurso do método*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Editions de Minuit, 1968.
- ESPINOSA, B. *Pensamentos Metafísicos*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Ética*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)
- GARBER, D. *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Descartes Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- GARBER; AYERS (Eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (2 vols). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GERHARDT, C.J. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlim, 1875-1890; reedição Olms, Hildesheim, 1978 (7 vols.)
- GILSON, E. *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, sd.



\_\_\_\_\_. *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*. Paris: Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique. J. Vrin, 1930.

\_\_\_\_\_. *Index Scolastico-Cartésien*. Paris: Vrin, 1979.

GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible*. Paris: Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_. *La significacion de la technique dans le Discours de la Méthode*.

In:

<http://www.itereva.pf/disciplines/philo/Enseignement%20de%20la%20philosophie/Bulletins/Bulletin4/pgbull4.htm>. 03 de maio de 2006.

\_\_\_\_\_. *Le corps peut-il être un sujet ?*. In:

<http://www.itereva.pf/disciplines/philo/Enseignement%20de%20la%20philosophie/Bulletins/Bulletin9/pgbull9.htm>. 03 de maio de 2006.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre de raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953. (2 vols.)

HARVEY, W. *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*. São Paulo: Cadernos de Tradução, USP, 1999.

HOFFMAN, P. "Descartes Theory of Distinction". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 64, n° 1, Jan 2002.

JORDAN, M. J. *Duns Scotus on the Formal Distinctio*. Tese de doutorado submetida à The State University of New Jersey, New Brunswick, 1984.

KOBAYASHI, M. *A Filosofia Natural de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

LANDIM, R. A referência do dêitico "Eu" na gênese do sistema cartesiano: a "res cogitans" ou o homem?. *Analytica*, vol. 1, n.º 2, 41-66. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

LEIBNIZ, Critical Thoughts on the General Parts of the Principles of Descartes. In: LEIBNIZ, *Philosophical Papers and Letters*, vol. II, ed. LOEMKER, L. E. Dordrecht and Boston, D. Reidel Publishing Company, s.d.

\_\_\_\_\_. *A Monadologia*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

LEVY, L. "Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?". O tempo, o Eu e os outros Eus. *Analytica*, vol. 2, n.º 2, 161-185. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MARION, J-L. Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. The Metaphysical Situation of the *Discourse on Method*. In: MOYAL, J.D., (org). *René Descartes, Critical Assessments* (4 vols). London and New York, Routledge Press, 1991.

\_\_\_\_\_. On Descartes' Constitution of Metaphysics. In: SORELL, T., (org). *Descartes*. Aldershot and Brookfield, Ashgate Press, 1999.

MARKIE, P. Descartes' Concept of Substance. In: COTTINGHAM, J., (Org). *Reason, Will, and Sensation*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

MURDOCH, D. Exclusion and Abstraction in Descartes' Metaphysics. *The Philosophical Quarterly*, vol. 43, n.º 170, Jan. 1993, p. 38-57.

NOLAN, L. *Descartes' Theory of Essences*. Tese de doutorado submetida à University of Califórnia, Irvine, 1997.

PATY, M. Mathesis Universalis e a Inteligibilidade em Descartes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, vol. 8, n. 1, p. 9-57. Campinas: UNICAMP, 1998.

SKIRRY, J. Descartes's Conceptual Distinction and its Ontological Import. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42, no. 2, 2004, p. 121-144.

SCOTT, J.D. *Opera Omnia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

SUAREZ, F. *Opera Omnia*. Paris: L. Vivès, 1856-1866. (26 vols. + 2 vols. de índice).

WELLS, N. J. Descartes and the Modal Distinction. *Modern Schoolman*, vol. 43, 1965-6, p. 1-22.

\_\_\_\_\_. Descartes on Distinction. In: ADELMANN, F. J. (Ed.), *The Quest for the Absolute*, p. 104-34. Chestnut Hill, Massachusetts: Boston College, 1966.