

A RECUSA DA DEFINIÇÃO DE HOMEM COMO ANIMAL RACIONAL NA SEGUNDA MEDITAÇÃO*

Primeira Parte

Lia Levy
UFRGS/CNPq

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

Este texto é o segundo de uma série de artigos que pretendem defender a interpretação segundo a qual os argumentos apresentados na Segunda Meditação constituem a versão longa e detalhada do argumento inicialmente apresentado no *Discurso do Método* e, posteriormente, nos *Princípios da Filosofia*, em sua forma abreviada: *penso, logo existo*¹. Segundo essa interpretação, a versão completa do argumento envolve três passos:

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

¹ Cf. Quarta parte do *Discurso do Método* (AT VI, 32), primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, art. 7, *A Busca da Verdade* (AT X, 515) e *Carta a Silhon* de março ou abril de 1648 (ATV, 138). Ver ainda o que diz Descartes na *Carta a Mersenne* de 28 de janeiro de 1641: “Creio, assim, que ao imprimir *minha Metafísica* [as *Meditações*], será bom aí inserir este começo, para que se veja que o que escrevi no *Discurso do Método* é não é senão a mesma coisa que explico mais longamente” (AT III, 297). Alinho-me aqui às interpretações de Jean-Marie ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 13 nº 1, 2009, p. 257-284

1) a determinação da certeza da proposição eu existo a partir do argumento que pode ser abreviado como *penso que eu existo, logo eu existo*;

2) o estabelecimento de que a aceitação desse primeiro argumento implica o abandono de uma certa compreensão do conceito de predicado e sua função na predicação;

3) o estabelecimento de que, uma vez apresentada a compreensão de predicado apropriada ao primeiro argumento, a certeza da crença na proposição *eu existo* pode ser generalizada para qualquer conteúdo de pensamento (ou qualquer crença) de tal forma que pode, então, receber a abreviação *penso, logo existo*.

Tendo examinado o primeiro passo em um artigo anterior², onde apresentei uma reconstrução do argumento que conduz à afirmação da primeira certeza (*eu existo*), na qual ele não pressupõe a definição do pensamento como consciência de si³, pretendo, neste segundo artigo,

é senão a mesma coisa que explico mais longamente” (AT III, 297). Alinho-me aqui às interpretações de Jean-Marie Beyssade: “Lorsque s’opère, au début de la Seconde Méditation, le renversement du doute à l’affirmation, on assiste au ralenti à un passage resté, dans d’autres exposés narratifs [*Discurso*] ou dogmatiques [*Princípios*], très allusif.” (1979, p. 231); e de Margaret Wilson: «Some commentators have strongly insisted on the differences between the *Meditations* formulation and that of the other works. They have been concerned to argue that what I will call the ‘naïve interpretation’ of the cogito is not acceptable for the *Meditations*, however strongly it may be suggested by the cognate passages in other writings. (...) I will argue that the naïve interpretation is not in conflict with the text of the *Meditations*” (1978, p. 52-53). Contudo, diferentemente dessa autora, não pretendo defender o que ela chama de ‘interpretação ingênu’ do *cogito*.

2 Lia Levy (2004).

3 A interpretação que ofereci opõe-se, pois, às interpretações que admitem que a formulação da primeira certeza na primeira pessoa do singular é a expressão de uma premissa implícita do argumento Ver, por exemplo, Jean-Marie Beyssade “L’affirmation de l’individualité, qui ne se sépare pas dans le cartésianisme de la première affirmation d’existence, repose sur une interprétation originale de l’expérience de la *cogitatio*. L’évidence de l’ipséité, que le même moi, ou le moi lui-même, est la substance à laquelle se rattachent tous les modes de la pensée, s’appuie nécessairement sur un interprétation de la nature pensante: si je puis remonter de l’attribut à l’existence personnelle d’une substance individuelle, c’est qu’au niveau des diverses pensées, qui se reprennent les unes les autres pour dessiner l’originalité d’un moi, il m’arrive de penser que je pense” (*op. cit.*, p.230). No mesmo sentido, Jean-Claude Pariente: «Le *Cogito* déduit *Je suis* à partir de ce fait, qui est pris en considération avec sa modalité épistémique. Cette modalité, Descartes l’établit pour l’essentiel à partir d’une théorie de la consciente et de la réflexion,

analisar uma pequena e rápida passagem da Segunda Meditação em que Descartes se refere à definição aristotélica do ser humano como animal racional e a recusa sem explicitar inteiramente suas razões. Procurarei mostrar que essas razões podem ser tornadas mais claras se levarmos em consideração tanto o que precede a passagem quanto o que a sucede, ou seja, o argumento que conduz à certeza da proposição *eu existo* e o procedimento que permite a Descartes afirmar que o pensamento é o único predicado que ele pode e deve, nesse contexto, atribuir à coisa cujo conhecimento da existência acaba de ser estabelecido como certo. Para tanto, examinarei particularmente a acusação obscura que Descartes faz à expressão ‘animal racional’ quando esta é empregada para definir o que é a coisa designada pelo termo ‘eu’ na proposição *eu existo*.

O interesse dessa análise reside no fato de que ela permitirá examinar a hipótese de que Segunda Meditação fornece um subsídio essencial para a aceitação de outras teses defendidas no restante da obra que não foi ainda, a meu ver, adequadamente ressaltado: *o abandono da concepção do predicado como expressão de um conceito universal abstrato e sua substituição por uma nova concepção, expressa no conceito propriamente cartesiano de atributo principal*⁴, que será desenvolvida no restante da Segunda Meditação. Sem esta substituição, não é possível tomar o caso particular do pensamento *eu existo* como paradigmático para todo e qualquer conteúdo pensado e, assim, fundar o raciocínio expresso por *penso, logo existo*. Em outras palavras, essa substituição é indispensável para afirmar que o predicado pensamento é suficiente para determinar o conhecimento da natureza da coisa designada pelo termo ‘eu’ no quadro de uma prova de sua existência e, deste modo, estabelecer que a consciência imediata de si define a atividade

qu’ on peut résumer en reproduisant les termes dont il use dans les *Réponses* (AT IX-1, 190) aux objections d’Arnauld» (1987, p. 256).

4 Este termo não ocorre nas *Meditações*, mas apenas nos *Princípios da Filosofia*, Parte I, art. 53. É importante observar que a construção deste conceito vai de par com proposta cartesiana de reforma do conceito de natureza exigida por sua concepção de método (cf. J.-L. Marion, 1992). Tomarei a concepção que Descartes apresenta nos *Princípios* como fio condutor para a compreensão dos argumentos expostos na Segunda Meditação. É interessante notar também *en passant* a substituição lexical: confirmada a interpretação que proponho, o que o predicado de uma predicação essencial expressaria para Descartes não seria mais um ‘conceito’, mas um ‘atributo’ principal.

de pensar⁵. Nesse sentido, as críticas recorrentemente feitas por seus contemporâneos⁶ às teses e argumentos apresentados na Segunda Meditação decorreriam, ao menos em parte, da incompreensão dessa importante condição⁷.

Com efeito, o ponto essencial da Segunda Meditação, inclusive na opinião de seus interlocutores⁸, não é tanto o famoso argumento do *cogito*, mas as consequências que ele pretende extrair do argumento, as quais, ao mesmo tempo, preparam a defesa cartesiana do dualismo alma-corpo⁹ e envolvem a rejeição da concepção hilemorfista do homem e dos conceitos metafísicos de substância, matéria e forma que a fundamentam. Essa segunda rejeição é ainda mais significativa, visto que atinge a base da filosofia natural a ser substituída pela nova física, de cuja construção Descartes participa ativamente e para a qual pretende oferecer uma fundamentação em sua própria metafísica.

Sob esta perspectiva, o objetivo geral da interpretação que proponho consiste em *determinar uma interpretação do argumento do cogito que explique por que – e como – ele tem as consequências que Descartes pretende extrair dele, sem que seja necessário introduzir hipóteses e premissas doutrinárias*. O argumento do *cogito* deve não apenas prover um modelo de percepção

5 Ou ainda, nas palavras de Descartes: “...[a alma] sendo apenas uma coisa que pensa [...], é impossível que possamos pensar em alguma coisa sem que tenhamos, ao mesmo tempo, a ideia de nossa alma como de uma coisa capaz de pensar em tudo que pensamos” (*Carta a Mersenne* de julho de 1641 – AT III, 395).

6 Pretendo retomar esse ponto em um próximo artigo. Por ora, reenvio ao artigo de Roger Ariew (1997).

7 Esta explicação difere, porém, daquela dada pelo próprio Descartes quando interrogado acerca da dificuldade de compreender suas posições. Ele insiste que seus objetores não foram capazes de livrar-se completamente dos preconceitos derivados dos sentidos, não tendo, pois, compreendido corretamente todas as implicações do método da dúvida. Esta explicação, além de estar associada à metafísica e à epistemologia cartesiana, ratifica a importância da dúvida como condição de aceitabilidade dos argumentos positivos por ele apresentadas, já bastante clara no recurso recorrente a este expediente em praticamente todos os argumentos das *Meditações*. Deixarei, porém, de lado, provisoriamente, esta condição com vistas a iluminar outra condição que me parece igualmente importante, mesmo que não tenha sido ressaltada pelo autor. Para a explicação dada por Descartes, cf., por exemplo, a *Carta ao Abade Launay* (provavelmente de 22/07/1641 – AT III 420-421).

8 Praticamente todos os conjuntos de objeções publicadas juntamente com as *Meditações* contêm críticas que exemplificam este ponto.

9 Para uma análise atual e rigorosa do argumento cartesiano em favor dessa tese, cf. Ethel Rocha (2006).

clara e distinta da verdade de uma proposição (como mostra o início da Terceira Meditação¹⁰), mas – além disso – e por razões ainda a determinar – fornecer razões para o abandono da teoria da substância como constituída por dois co-princípios, a forma e a matéria¹¹. Ora, embora essa teoria não seja explicitamente nomeada ao longo das *Meditações*¹², é certo que Descartes considera que os argumentos apresentados nessa obra são suficientes para tornar ao menos desnecessária, senão falsa, essa teoria¹³. Por outro lado, a teoria da definição por gênero e diferença específica, associada à teoria metafísica mais geral na qual se insere o hilemorfismo, comparece mais de uma vez como alvo de suas críticas¹⁴, e não apenas para o caso particular da definição de ser humano.

Este artigo representa uma segunda etapa a caminho do objetivo proposto. Pretendo defender que *as razões de Descartes para recusar, explícita e expeditivamente, a definição do homem como animal racional derivam de uma tomada de posição mais geral relativamente à forma, ou estrutura, do*

10 Cf. Terceira Meditação: “Agora considerarei mais exatamente se talvez não se encontrem absolutamente em mim outros conhecimentos que não tenha ainda percebido. Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também portanto o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento, só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço...” (AT IX-1, 27).

11 Embora a teoria a ser substituída reconheça a existência de substâncias não-materiais, ela o faz introduzindo a distinção entre dois casos distintos e a apenas a um deles aplica a tese dos dois co-princípios: o das substâncias mutáveis sublunares. Ora, embora Descartes preserve uma distinção entre tipos de substância, ele irá redefinir esta divisão de modo a poder submeter todas as substâncias materiais ao mesmo modelo explicativo.

12 Diferentemente do que ocorre com o princípio epistemológico que lhe é associado, segundo o qual não há nada no intelecto que não tenha antes passado pelos sentidos. Cf. Primeira Meditação (AT IX-1, 14) e Sexta Meditação (AT IX-1, 60).

13 Cf., entre outros textos, as *Cartas a Mersenne* de 28 de janeiro e 22 de dezembro de 1641 (AT III, 293-298; AT III, 465-468), e ainda a *Carta a Dinet*, que acompanha as Sétimas Objeções (AT VII, 563-603).

14 É preciso assinalar que Descartes não abandona completamente o recurso aos *termos* ‘gênero’ e ‘espécie’ e parece fazê-lo como se aceitasse a validade dos respectivos conceitos para, ao menos, formular sua própria teoria. Ele tem o cuidado de explicitar, na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, o que entende por esses conceitos, associando-os (art. 59), juntamente com o número e o tempo (art. 57), aos universais, que “são tão somente modos de pensar” (art. 58). Essa concepção dos predicáveis defendida nos *Princípios*, porém, não autoriza esse uso específico dos conceitos e me parece mais sensato considerar que Descartes adota, nesses casos, o vocabulário de seus adversários para persuadi-los mais facilmente, que é uma estratégia característica do filósofo em diversas circunstâncias.

que pode contar como resposta à pergunta pela natureza de uma coisa. Pretendo também defender que essas razões podem ser extraídas apenas de considerações acerca das condições de aceitabilidade do chamado “argumento do cogito” apresentado no parágrafo 4 da Segunda Meditação. É esta tomada de posição que, proponho, o autoriza a recusar a resposta “animal racional” por estar calcada na concepção da definição por gênero e diferença específica, e supor mais adiante no texto, bem como em outras passagens de sua obra, que somente *um* único predicado/atributo *não-composto* é necessário e suficiente para nos fazer conhecer a natureza de uma coisa, desde que, naturalmente atenda a certas exigências¹⁵. Restará como tarefa para próximos artigos o exame mais detalhado de como o procedimento que sucede esta crítica na Segunda Meditação é capaz de estabelecer que *penso que eu existo, logo eu existo* é apenas um caso particular, ainda que paradigmático, de *eu penso, logo eu existo*. Será preciso, então, analisar o texto cartesiano para definir precisamente o conceito de atributo principal que daí emerge, seu modo de funcionamento na concepção cartesiana de juízo, e, não menos importante, as distinções que ele opera entre as noções de distinguir e de abstrair. Somente então, creio, será possível compreender com clareza o aporte argumentativo preciso da Segunda Meditação para a prova do dualismo na Sexta Meditação.

*
* *

Tem sido uma tendência nos estudos cartesianos dos últimos anos, particularmente na literatura de língua inglesa¹⁶, a retomada da hipótese de Étienne Gilson¹⁷, segundo a qual Des-

15 Refiro-me aqui à distinção feita por Descartes, na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, entre o atributo principal e os outros atributos (modos, noções comuns, etc.), art. 56. Deve ser observado que esta tese, que passou a ser chamada recentemente de “premissa do atributo” ou “regra do único atributo principal” entre os comentadores anglo-saxões, põe um claro problema para a concepção cartesiana do homem. Para evitar por ora este problema, é possível considerar que esta tese aplica-se somente à natureza da substância. A este respeito, cf. Ethel Rocha (2006).

16 Ver, entre outros, John Carriero (1990), Marleen Rozemond (1998 e 2008), Jorge Secada (2000); Dennis Des Chene (2000). Embora essa tendência tenha de algum modo se tornado majoritária, a afirmação de Roger Ariew (1992) parece-me exagerada: “The Cartesian system is standardly seen, as indeed it was in Descartes’ own day, as a reaction against the scholastic philosophy that still dominated the intellectual climate in early seventeenth-century Europe” (p. 58).

17 Cf. Étienne Gilson (1925 e 1930). Entre os comentadores de língua francesa, esta tese de Gilson é retomada e defendida com novos argumentos particularmente por Jean-Luc Marion (1981 e 1993). Para uma revisão mais completa dessa tendência recente, cf. Michael Edwards (2007).

cartes aspirava não apenas fundar metafisicamente a nova ciência de cuja construção ele participou ativamente, mas também que sua metafísica substituísse a metafísica escolástica de tal modo que a tomou como interlocutor privilegiado na construção de seus argumentos. Esse tipo de leitura se distancia claramente daquela que lê os argumentos cartesianos como visando principalmente à posição cética que floresceu com a tradução dos textos clássicos no período do Renascimento¹⁸. Os argumentos que apresento nesta série de artigos não pretendem ser definitivos quanto a essa discussão, mas alinham-se manifestamente à tentativa de compreender as *Meditações Metafísicas* como um diálogo com a escolástica de tradição aristotélico-tomista (representada, sobretudo, pelos jesuítas dos séculos XVI e XVII). Nesse sentido, procuro explicar a defesa da tese cartesiana do dualismo alma-corpo como envolvendo razões para o abandono da tese hilemorfista segundo a qual o homem é uma substância constituída por dois co-princípios, forma e matéria, e cuja definição deve, de acordo com as teorias epistemológica e lógica que acompanham essa tese, indicar sua espécie, ou seja, seu gênero (animal) e sua diferença específica (racional). Estas razões devem implicar, pois, razões de ordem metafísica, epistemológica e lógica.

Todavia, é notório que os argumentos apresentados por Descartes nas *Meditações* são de natureza essencialmente epistemológica, envolvendo considerações relativas tanto à origem do conhecimento, quanto às suas condições de certeza¹⁹. Embora estes argumentos tenham, sem dúvida, implicações ontológicas, particularmente no que se refere à teoria da substância, que serão explicitadas na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, não é igualmente claro, porém, como exatamente estas teses ontológicas são estabelecidas ao longo das *Meditações*²⁰. Ademais, nas diversas vezes em que se pronunciou a respeito, Descartes é categórico ao negar o interesse

18 Excelentes exemplos desta linha de comentário são os livros de Léon Brunschvicg (1944) e o de Edwin Curley (1978). Para uma apresentação do impacto da tradução dos textos clássicos para a filosofia moderna e para o renascimento do ceticismo, cf. a obra de Richard H. Popkin (1960).

19 Não se trata aqui de recusar o interesse propriamente metafísico das *Meditações* sustentado, aliás, pelo próprio autor na *Carta aos Doutores da Sorbonne* (AT IX, 4-9), apenas enfatizar a característica epistemológica de seus argumentos.

20 Para além da imensa bibliografia secundária a esse respeito, é interessante notar que muitas das objeções apresentadas às teses metafísicas de Descartes indicam essa dificuldade. Cf. em particular, a *Carta a Hyperaspistes*, de agosto de 1641 (AT III, 422-435).

das considerações de ordem lógica, em especial no que se refere à teoria do silogismo e à análise da predicação, para os objetivos que persegue²¹. Assim, a tarefa de reconstruir o diálogo entre a teoria cartesiana e a escolástica esbarra imediatamente na diferença, e mesmo na oposição, das escolhas teóricas que as animam. Se as duas posições devem reconhecer o caráter inter-relacionado das teses epistemológicas, ontológicas e lógicas, elas, porém, divergem quanto ao princípio que rege esta articulação. Essa divergência, embora não exclua por princípio a possibilidade de que os interlocutores compartilhem algumas concepções, parece comprometer em definitivo o diálogo entre elas e condenar ao fracasso a hipótese de que Descartes espera convencer seu leitor escolástico a converter-se ao cartesianismo. Com efeito, qualquer argumento escolástico em favor de sua teoria do conhecimento deve apoiar-se em razões de ordem ontológica ou teológicas e qualquer argumento cartesiano em favor de sua ontologia deve apoiar-se em sua teoria do conhecimento; de modo que uma crítica cartesiana à teoria do conhecimento escolástica seria respondida por considerações de ordem ontológica que, por princípio, não poderiam ser aceitas por Descartes. Ora, se é assim, Descartes não poderia mostrar que tem boas razões para que seu leitor abandone suas posições.

Mesmo que eventualmente essa conclusão se imponha, proponho investigar a seguinte hipótese: deixando por ora provisoriamente de lado as críticas que Descartes faz à lógica (na realidade restritas a uma certa concepção da lógica, não atingindo necessariamente todos os argumentos dessa natureza²²), ele conhece perfeitamente a importância desta disciplina para

21 Cf., entre outros textos, a *Carta a Mersenne* de julho de 1641 (AT III, 391-397).

22 Sigo aqui por ora os argumentos apresentados por Stephen Gaukroger na introdução de seu livro de 1989 (p. 3-4) e por Édouard Mehl em um artigo de 2005. Quanto às críticas de Descartes à lógica escolástica, ver, p. ex., esta passagem da segunda parte do *Discurso do Método*: “Eu estudara um pouco, sendo mais jovem, entre as partes da Filosofia, a Lógica e, entre as Matemáticas, a Análise dos geômetras e a Álgebra, três artes ou ciências que pareciam dever contribuir com algo para o meu desígnio. Mas, examinando-as, notei que, quanto à Lógica, os seus silogismos e a maior parte de seus outros preceitos servem mais para explicar a outrem as coisas que já sabem, ou mesmo, como a arte de Lúlio, para falar, sem julgamento, daquelas que se ignoram, do que para aprendê-las. E embora ela contenha, com efeito, uma porção de preceitos muito verdadeiros e muito bons, há todavia tantos outros misturados de permeio que são ou nocivos ou supérfluos, que é quase tão difícil separá-los, quanto tirar uma Diana ou uma Minerva de um bloco de mármore que nem sequer está esboçado” (AT VI, 16). E ainda: “...e todas essas conseqüências são extraídas sem lógica, sem fórmula de argumentação, com a ajuda apenas da razão e do bom senso, o qual é menos suscetível de engano quando age sozinho e por

a escolástica²³ e, assim, apostaria no caráter probante de argumentos que põem em questão o fundamento de suas teses lógicas. Pondo em questão o modo como a escolástica compreende a estrutura da predicação, mais particularmente a concepção do predicado como expresso por um conceito universal abstrato, ele esperaria, pois, ser capaz de convencer seu leitor a descartar-se também das teses ontológicas e epistemológicas associadas a esta concepção e substituí-las, todas, pela sua própria doutrina²⁴.

Procurei investigar a plausibilidade desta hipótese mediante sua aplicação à leitura da Segunda Meditação. O chamado argumento do *cogito* desempenharia, nesse sentido, o papel de contra-exemplo das posições teóricas defendidas por seu interlocutor, devendo, por conseguinte, ser probante independentemente das teses propriamente cartesianas e, ao mesmo tempo, suficiente para pôr em questão a teoria escolástica acerca da natureza do conceito e de suas funções na definição e na estrutura da predicação. Em outras palavras, o argumento do *cogito* deve poder ser reconstruído de modo a que um leitor que adote uma concepção aristotélico-tomista da predicação deva reconhecer sua validade e legitimidade e, ao fazê-lo, ser obrigado a reconhecer também a inadequação de sua concepção para explicar a validade e a legitimidade do argumento.

Deriva daí a importância que atribuo a essa passagem aparentemente secundária e irrelevante da Segunda Meditação na qual Descartes se refere à definição do ser humano como

si mesmo, do que quando busca desassossegadamente seguir mil regras diferentes inventadas mais para o corromper do que para o aperfeiçoar " (*A Busca da Verdade*, AT X, 521).

23 O que pode ser atestado por muitos dos argumentos que ele apresenta contra as objeções que lhes são feitas.

24 A formalização de argumentos cartesianos e a tradução em termos lógico-semânticos de suas teses não é uma novidade na literatura secundária que tematiza a filosofia de Descartes. O que pretendo defender, porém, é que esta tradução não é apenas um instrumento que permite aos leitores contemporâneos versados em lógica compreender melhor os argumentos cartesianos, mas que ela permite compreender a estratégia argumentativa de Descartes frente aos *seus próprios* contemporâneos. Cabe ainda destacar que minha hipótese difere daquela defendida por Gordon Baker e Kathleen Morris (1996), embora compartilhem a tese de que a metafísica e a lógica de Descartes estão intimamente conjugadas (ver cap. 4). A respeito deste excelente comentário, cabe ainda observar que suas análises versam antes sobre as relações lógico-ontológicas entre substâncias e modos, ao passo que, aqui, meu interesse atém-se somente a essas relações no que se refere a substâncias e atributos principais.

animal racional²⁵. Não obstante seu caráter obscuro e conciso, seu interesse consiste em trazer à superfície, mesmo que enviesadamente, o confronto das duas perspectivas²⁶ que, suponho, estão em questão nas *Meditações*. Este confronto é tanto mais significativo por tematizar as teorias da definição e a noção de propriedade para as quais convergem as teses ontológicas, epistemológicas e lógicas das duas posições e parece oferecer uma espécie de campo neutro para o embate entre ambas.

*
* *

Cabe aqui, porém, antes de prosseguir, retomar o essencial do que defendi no primeiro artigo desta série (Levy 2004). Procurei oferecer uma interpretação para o texto da Segunda Meditação no qual encontramos o argumento cartesiano que conduz ao reconhecimento da certeza da proposição *eu existo*, a saber: a passagem final do parágrafo 4²⁷. A interpretação apresentada, além de examinar em detalhe o argumento, tinha ainda por objetivo reconstruí-lo de modo a que não fosse necessário introduzir, como uma premissa implícita e injustificada, a concepção propriamente cartesiana do pensamento, a saber, como envolvendo - por definição, a consciência imediata de si. A reconstrução proposta para o argumento tem ao menos dois interesses interpretativos. Ela permite mostrar que a concepção do pensamento como consciência de si não precisa ser introduzida, nem mesmo de forma implícita nesta etapa das *Meditações*. Além disso, contribui para o estabelecimento da hipótese segundo a qual os argumentos das

25 Mesmo Carriero (1990), que atribui importância fundamental aos argumentos de Descartes contra a teoria escolástica da abstração, não dedica atenção especial a esta passagem.

26 Poder-se-ia argumentar aqui que as estas duas perspectivas já se cruzaram ao longo da Primeira Meditação. Contudo, a discussão acerca da validade da definição de homem como animal racional parece-me constituir um caso à parte visto que na Segunda Meditação Descartes não está apenas apresentando razões para duvidar da credibilidade dos sentidos e, assim, opondo-se a um princípio escolástico, mas, tendo obtido uma certeza, deve ser capaz de apresentar uma concepção alternativa para explicar a origem desta certeza.

27 “Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que eu [também] sou, se ele me engana; e por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo* é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a pronuncio ou a concebo em meu espírito.” (AT IX-1, 19: ATVII, 25).

Meditações Metafísicas, particularmente no que diz respeito à Primeira e à Segunda Meditação, foram construídos de modo a conduzir o leitor de uma posição não-cartesiana à aceitação das teses e conceitos da metafísica de Descartes. Acredito ter estabelecido que o argumento destinado a demonstrar a indubitabilidade da proposição *eu existo* pode cumprir adequadamente essa função na medida em que não depende de teses propriamente cartesianas. Daí não se segue, todavia, que o argumento seja desprovido de toda e qualquer suposição. Ao contrário, a análise revelou uma série de princípios que precisam ser aceitos para que a conclusão se imponha²⁸. Este conjunto de pressupostos permite determinar minimamente a posição teórica do interlocutor visado por Descartes, mesmo que não seja suficiente para identificá-la com precisão. Como o estudo do conjunto de teses que Descartes estaria considerando como representativo da posição escolástica que ele pretende substituir excede os limites deste artigo²⁹, irei considerar apenas essa caracterização mínima. De qualquer modo, já é possível afirmar que a reconstrução proposta se opõe à hipótese segundo a qual Descartes estaria debatendo com um interlocutor cético, pois este não poderia admitir nenhuma pressuposição.

28 Embora o argumento que efetivamente estabelece esse resultado ocorra apenas nas linhas finais da passagem analisada, procurei mostrar (Levy 2004) que as linhas que o precedem não têm mera função retórica, mas esclarecem os pressupostos que irão nortear o argumento decisivo. Nesse sentido, este não está sendo compreendido como desprovido de pressupostos, mas como dependendo da aceitação dos seguintes princípios: (i) A natureza da coisa designada pelo termo 'eu' deve ser considerada como não tendo ainda sido indeterminada: o argumento não deve pressupor nem o caráter material, nem imaterial, nem composto desta coisa); (ii) Proposições negativas existenciais universais (ex.: nada existe) devem ser compreendidas como tendo a forma de um conjunto completo e exaustivo formado pela conjunção de todas as proposições negativas existenciais particulares (não existe isso, não existe aquilo, não existe aquilo outro, etc...); (iii) A proposição formada pela conjunção de todas as proposições negativas existenciais particulares não pode ser significativa a menos que seja falsa. (iv) Proposições tomadas como falsas devem ser consideradas proposições cujo sentido é subordinado a uma proposição mais complexa que afirma o seu caráter meramente intencional e da qual não podem ser destacadas sob pena de perda de significatividade. Para o esclarecimento do sentido desses princípios, sua função no argumento e a justificação de seu uso, cf. o artigo citado.

29 Na *Carta a Mersenne* de 22 de dezembro 1641 (AT III, 470), Descartes se refere ao manual de Eustáquio de São Paulo como sendo uma referência positiva da doutrina da Escola. Essa referência sugere, pois, que esta obra pode servir de ponto de partida para o estabelecimento desta "posição não-cartesiana" visada nas *Meditações*. Contudo, outros elementos devem ser levados em consideração em um estudo mais amplo, como os manuais utilizados em La Flèche e os textos de Francisco Suarez, autor também explicitamente citado por Descartes.

As *Meditações* apresentariam, pois, essencialmente o mesmo argumento consagrado pelo *Discurso do Método* ainda que não contenham nenhuma referência à famosa expressão *cogito, ergo sum* e que a passagem na qual habitualmente se considera como apresentando a primeira certeza tenha por conclusão uma tese bem mais restrita³⁰: “... esta proposição: *Eu sou, eu existo* é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu *a* pronuncio ou que eu *a* concebo em meu espírito” (AT IX-1, 19 – grifo meu). Como, então, explicar esta diferença? Defendo a hipótese segundo a qual o que Descartes declara ser a primeira certeza na Segunda Meditação não é senão o primeiro de dois passos que, somente tomados em conjunto, compõem a versão completa do argumento expresso na fórmula *cogito, ergo sum*:

- (a) o estabelecimento da certeza de *penso que existo, logo existo* e
- (b) a explicitação de que esta certeza implica a certeza de *penso, logo existo*.

Essas duas etapas seriam cumpridas, na minha interpretação, pelas duas partes da Segunda Meditação que ficaram conhecidas como a prova da *existência* do sujeito e a prova da *natureza* do sujeito, tradicionalmente interpretadas como o estabelecimento de duas proposições diferentes³¹.

De um modo geral, interpreto cada uma dessas duas etapas da seguinte forma:

(a) *Penso que existo, logo existo*: A primeira etapa da estratégia cartesiana é realizada pelo argumento apresentado no parágrafo 4. Sua função é examinar a dubitabilidade da crença na

³⁰ Como notado por A. Kenny (1968).

³¹ Esta via interpretativa me parece tanto mais interessante na medida em que permite recusar que a primeira certeza, na medida em afirma apenas a indubitabilidade da crença na nossa *própria* existência, pode ser aceita independentemente da tese de que temos um conhecimento suficiente de nós mesmos como sendo apenas coisas pensantes. Ora, é o estabelecimento da segunda tese que marca com mais clareza a diferença entre a posição de Descartes e, por exemplo, a de São Tomás, cuja doutrina permite acomodar tanto a primeira tese quanto a tese de que a alma racional é imaterial. Ver a esse respeito, Joseph de Finance (1946), John Carriero (1990, segunda parte, capítulos 1 e 5) e Marleen Rozemond (1998 e 1999). Ademais, ela permite examinar com mais clareza, a meu ver, a distância que separa o *eu penso* cartesiano do *eu penso* kantiano; ou ainda, para usar expressões mais contemporâneas, ela permite analisar melhor as razões que levam Descartes a considerar que o termo ‘eu’ possui, em algum sentido ainda a determinar, uma função de quase-identificação e a relação dessa função com o suposto uso referencial do termo ‘eu’ no argumento cartesiano.

proposição *eu existo*. Este argumento é construído em um contexto específico, tendo, pois uma função específica: avaliar se as razões apresentadas na Primeira Meditação são ou não suficientes para pôr em dúvida a crença em uma certa proposição que não foi – e não poderia ter sido – examinada na Primeira Meditação, a saber, *eu existo*. É da constatação da insuficiência dessas razões de duvidar que Descartes, retira sua primeira certeza, estabelecendo a indubitabilidade da crença na proposição *eu existo* a partir de sua presença como proposição *subordinada* da proposição mais complexa *eu penso que eu existo*, ou seja, especificamente com parte da proposição que expressa a mera concepção e/ou da enunciação da proposição *eu existo*. Este foi o argumento analisado e interpretado no artigo anterior acima citado.

(b) *Penso, logo existo*: A segunda etapa consiste na universalização do resultado obtido na etapa anterior, mediante o argumento desenvolvido em duas partes, nos parágrafos 5 a 9 da Segunda Meditação. Nessa segunda etapa, ainda a ser inteiramente analisada, deve ser demonstrada, a partir do resultado da etapa anterior, a indubitabilidade – por assim dizer *simpliciter* – da crença na proposição *eu existo*, mediante a explicitação de *que sua verdade é implicada* não apenas pela concepção e/ou enunciação em primeira pessoa que a tem por conteúdo, mas *por toda e qualquer concepção e/ou enunciação em primeira pessoa, independentemente do conteúdo concebido e/ou enunciado*.

A segunda etapa deve, pois, evidenciar que o argumento que conduziu à certeza da verdade da proposição *eu existo* pode ser estendido a todo e qualquer ato de pensar e não depende de que um determinado conteúdo seja pensado. À primeira vista, porém, o argumento, mesmo na reconstrução que propus, parece não ser válido quando aplicado a qualquer pensamento: ele depende de uma particularidade do conteúdo *eu existo*. Como, então, alcançar este objetivo e justificar a inferência contida em *penso, logo existo*?

Será preciso, para tanto, estabelecer que a proposição *eu existo*, embora seja, de fato, um conteúdo particular, é um elemento constitutivo de todo e qualquer pensamento. Em outros termos, é preciso provar que a crença na proposição *eu existo* deve estar sempre presente, ao menos implicitamente, na *forma* de todo e qualquer pensamento para que possamos estar autorizados, em todas as circunstâncias, a extrair a certeza da proposição *eu existo*. Verdade privilegiada que se descobre exemplar, para retomar em outro contexto os termos de Michelle Beyssade (1993), a indubitabilidade da crença na proposição *eu existo*, não obstante tenha sido estabelecida por um

argumento calcado em seu conteúdo, revelaria assim, ao ser universalizada para todo e qualquer pensamento, a natureza mesma do pensar por exibir seu aspecto essencial: todo pensamento é, fundamentalmente, pensamento de si mesmo como sujeito existente que se refere a si como tal pelo pronome da primeira pessoa do singular. E a crença na proposição *eu existo*, sob a forma da proposição *eu penso que eu existo*³², não seria senão a expressão dessa natureza e, assim, estaria implicada em todo ato de pensar qualquer que fosse o conteúdo pensado.

Se for possível proceder a esta universalização sem a interferência dessa concepção de pensamento como uma premissa implícita, então o argumento cartesiano do *cogito* (*penso, logo existo*) não suporia de antemão definição do pensamento como consciência de si. Ao contrário, ele *evidenciaria* essa definição mediante a análise do valor epistêmico na crença da proposição *eu existo* e das exigências teóricas que permitem explicar esse valor recorrendo-se unicamente à referência imediata a si como sujeito expressa pelo termo 'eu'. Seriam essas exigências, como espero poder mostrar, que conduziriam à concepção do pensar como uma atividade cujo exercício envolve a apreensão imediata de uma unidade real e o reconhecimento também imediato dessa identidade como fonte de representação.

Mas quais foram as razões que apresentei em favor dessa leitura do argumento em favor da primeira etapa (*penso que existo, logo existo*)? Apresento-as resumidamente para efeito das análises deste texto e tomo a liberdade de reenviar o leitor a meu artigo anterior, onde encontrará análises bem mais detalhadas. Para o contexto deste artigo, irei me concentrar na etapa final do argumento e examinar a afirmação cartesiana de que um gênio maligno, por mais poderoso que fosse, não poderia fazer com que eu não existisse enquanto pensasse ser alguma coisa. Esta formulação, ao expressar uma impossibilidade, sugere que o argumento aí contido possui a forma de uma redução ao absurdo. Nesse sentido, propus que essa redução mostraria que a certeza da proposição *eu existo* reside em não podermos supor que ela seja falsa sem, com isso, sermos obrigados a reconhecê-la como verdadeira³³. De modo mais preciso, sustentei que

32 Estou excluindo aqui, propositadamente, o aspecto volitivo que toda crença possui no quadro da doutrina cartesiana para poder adiar para um outro momento a avaliação precisa do aporte desse aspecto para a teoria cartesiana da consciência de si e da natureza do pensamento. Por ora, remeto ao livro de Baker e Morris (1996) para uma defesa da tese de que razão e vontade constituem aspectos indissociáveis do conceito cartesiano de pensamento.

33 Assim resumida, esta é, basicamente, a mesma interpretação proposta por Harry G. Frankfurt (1971, cap. X, pp. 91-112). A diferença entre nossas interpretações residirá essencialmente no fato de que ele aceita a

a prova da indubitabilidade da crença em *eu existo* procede da seguinte maneira para reduzir ao absurdo a suposição de que estou enganado quando creio que existo:

1. Se estou enganado quando creio ou penso que eu existo, então a proposição *eu existo* é falsa.

2. Ao supor que *eu existo* é falsa e não absurda, devemos tomá-la como significando um mero conteúdo intencional, como rege o princípio extraído da análise da passagem precedente do parágrafo³⁴. Conforme esse princípio proposições falsas só podem ser consideradas significativas se tomadas como expressão de um ato de pensamento, de um conteúdo intencional e não como a descrição de algo real. Pois, de outro modo, deveriam ser lidas como equivalentes à afirmação da realidade do não-ser, o que as tornaria sem sentido.

3. Se o passo 1 é correto, então *eu existo não pode ser destacada* da proposição mais complexa *eu creio ou penso que eu existo*, que deve ser aceita como sendo implicada pela suposição de que estou enganado quando penso que eu existo (hipótese que dá início ao argumento).

4. Se ela não pode ser destacada, então a referência do pronome de primeira pessoa do singular que nela ocorre deve ser determinado pela proposição principal à qual ela está subordinada, a saber, a proposição *eu penso que*. Em termos psicológicos, isso equivale a dizer que a afirmação *eu penso que* e a afirmação *eu existo* são dois aspectos de *um só e mesmo* ato de pensar³⁵.

inclusão da concepção cartesiana de pensamento como uma premissa implícita do argumento, ao passo que eu procuro evitar tal inclusão, como ficará mais claro na seqüência do texto. Para uma formulação semelhante de Descartes, que responde a uma objeção feita ao argumento do *cogito* no *Discurso do Método*, cf. a *Carta a Reneri para Pollot*, abril ou maio de 1638: “se se quer concluir sua existência do sentimento ou da opinião que se tem de que se respira, de modo que mesmo que essa opinião não fosse verdadeira, julgar-se-ia, todavia, que é impossível que se a tivesse, se não se existisse, concluir-se-ia muito bem; pois esse pensamento de respirar se apresenta então a nosso espírito antes do de nossa existência e que não podemos duvidar que o temos enquanto o temos” (AT II, 38).

34 “Mas eu me persuadi de que absolutamente nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi” (ATVII, 25).

35 É importante notar aqui que a possibilidade de que a referência do pronome ‘eu’ varie temporalmente é excluída pela consideração de que proposições tomadas como falsas possam ser consideradas autonomamente, isto é, como uma totalidade independente da proposição mais complexa que enuncia seu estatuto intencional.

5. Se o passo 4 é correto, então a referência do termo 'eu' na proposição *eu existo* e na proposição *eu penso que é necessariamente* a mesma e essa identidade é significada pela segunda ocorrência do pronome pessoal.

O ponto importante aqui é que a identidade da referência não é estabelecida pelo simples fato de que o *mesmo* termo ocorre nas duas proposições, nem pelo fato de que, em cada caso, trata-se de auto-referência, pois, sendo um pronome, sua referência poderia perfeitamente se alterar de uma proposição à outra. A identidade da referência dos dois casos é estabelecida pela conjunção específica de três circunstâncias: (a) a ocorrência do mesmo pronome de primeira pessoa do singular como sujeito de (b) duas proposições formuladas no (c) presente e reunidas por uma relação de (b) *subordinação*. É somente por ocorrer como uma oração formulada no presente subordinada a uma outra oração formulada no presente, e portanto, em um contexto oblíquo, opaco, é que é possível traduzir fielmente a crença na proposição *eu existo* por *eu creio ou penso que eu mesmo existo*, ou seja, é somente nessas condições o pronome da primeira pessoa da proposição *eu existo* pode ser dito referir-se ao *mesmo* que é referido pelo termo 'eu' na proposição *eu penso que* e também ser dito significar essa identidade. Em termos psicológicos, isso implica que devemos admitir a ocorrência *no mesmo ato de pensar* de dois atos de auto-referência e, portanto, a *apreensão imediata desta identidade* como princípio de unidade dos dois atos de auto-referência, expressa pela relação lógica de subordinação entre *eu existo* e *eu penso que*...³⁶

1. Ora, a proposição principal *eu penso que*... não é uma razão para duvidar da verdade da proposição que expressa a existência do que é referido por seu termo-sujeito. Ao contrário, ela é uma razão para afirmá-la, implicando, pois, no caso, a verdade da proposição *O-que-é-referido-por-eu-em-eu-penso-que* existe.

2. Logo, proposição *O-que-é-referido-por-'eu'-em-eu-penso-que* existe.

3. Ora, *O-que-é-referido-por-'eu'-em-eu-penso-que* existe pode ser reescrita corretamente e de modo relevante para o argumento como *eu existo* se e somente se o termo 'eu' nesta

³⁶ Acrescento aqui uma condição àquela que Pariente propõe, em 1999, como complemento de sua interpretação de 1987: "...dans mon étude de 1987, j'avais écrit (p. 255) que la proposition *Cogito* voyait sa vérité garantie para sa simple production. Or, je viens de montrer qu'il n'en vas pas ainsi en faisant remarquer que, pour qu'elle soit vraie, il ne suffit qu'elle soit produite em general, il faut encore qu'elle soit produite par le sujet même dont elle parle." (p. 24).

última tem a mesma referência do termo 'eu' na primeira e se essa identidade é apreendida como tal.

4. Como esta exigência, foi atendida pelo que foi estabelecido nos passos 1 a 4, podemos dizer que eu [mesmo³⁷] existo é verdadeira.

5. Portanto, a suposição de que eu [mesmo] existo é falsa, extraída da hipótese inicial, conduz ao reconhecimento da verdade desta mesma proposição³⁸.

6. Logo, não estou – nem posso estar - enganado quando creio ou penso que eu [mesmo] existo, e, assim, a crença na proposição eu [mesmo] existo é indubitável.

O que esta reconstrução mostra é que a indubitabilidade da crença na proposição *eu existo* apóia-se, efetivamente, na apreensão imediata e verdadeira da identidade da auto-referência presente nas duas proposições (*eu penso que...* e *eu existo*) e independe de qualquer suposição sobre a natureza do pensar além da tese de que, como qualquer outro atributo, sua ocorrência em uma proposição significativa na posição de predicado supõe um sujeito existente. Simplesmente, a admissão desta tese é justificada ao longo da prova por outros princípios, sem que seja necessário introduzi-la como premissa oculta, seja em sua formulação cartesiana, seja em termos mais contemporâneos, como a decorrência do funcionamento lógico peculiar do pronome de primeira pessoa. Não é necessário atribuir *de antemão* à primeira pessoa nenhuma propriedade que ela não compartilhe com os outros pronomes. Basta inicialmente que o interlocutor atribua ao pronome de primeira pessoa do singular as funções gramaticais reconhecidas a todos os pronomes pelas gramáticas anteriores ao século XVII e mesmo pela gramática de Port-Royal: a mera e secundária função de substituir um nome por questões de estilo, fazendo assim repousar a compreensão de uma determinada ocorrência do pronome à sua vinculação no contexto com o valor semântico de algum termo prévio do discurso. Em outras, palavras bas-

37 Introduzo o termo 'mesmo' para expressar que as condições anteriormente estipuladas forma atendidas.

38 Nas ocasiões em que pude discutir publicamente minha interpretação, Luis Henrique Lopes dos Santos, sugeriu que minha reconstrução faria do argumento cartesiano um exemplo do tipo de argumento conhecido no século XVI como *consequentia mirabilis* e, mais tarde, como regra de Clavius. A forma deste argumento, cuja primeira ocorrência parece remontar a Aristóteles, é uma das "figuras" da lógica estóica. Ele recebeu alguma atenção no século XVII por ter sido utilizado por Clavius (1591) em sua edição comentada dos *Elementos* de Euclides, que foi lida por Descartes (*Carta a Mersenne*, 13 de novembro de 1629 (AT I, 70-71)).

ta reconhecer que a referência dos pronomes em geral, e do da primeira pessoa em particular, é variável segundo o contexto.

Contudo, uma vez a conclusão estabelecida, isto é, uma vez estabelecida a indubitabilidade da proposição *eu existo*, as propriedades lógicas peculiares da primeira pessoa vêm à tona e cabe perguntar pela origem e pela razão desta indubitabilidade. Como observa Norman Malcolm (1965), ao se referir à certeza estabelecida pelo argumento do *cogito*, Descartes algumas vezes usa a expressão ‘conhecimento de si mesmo’, outras ‘conhecimento de minha existência’, e outras ainda ‘conhecimento de que eu existo’. Esta variação sugere que ele associa o conhecimento de sua existência ao conhecimento dele mesmo, ou ainda à consciência de si. Se isso é correto, Descartes considera que a conclusão do argumento revela: (a) o caráter imune ao erro da auto-referência, ou seja, sua capacidade de discriminar de forma indubitável uma unidade real, (b) a incorrigibilidade da *identificação* ao menos parcial da referência do pronome de primeira pessoa do singular quando utilizado significativamente³⁹ e (c) a conexão entre esta incorrigibilidade e o reconhecimento imediato da identidade entre o sujeito da percepção e o sujeito da reflexão, ao menos para o caso particular da crença *eu penso que eu existo*. Neste sentido, embora o resultado desse primeiro passo da estratégia cartesiana não obrigue, *explicitamente*, seu leitor a adotar a concepção cartesiana do pensamento como envolvendo sempre e necessariamente a consciência de si, ele irá exibir características peculiares da consciência de si que devem ser objeto do exame posterior: ela pode e deve ser pensada como *imediata* e ela é, *enquanto tal*, e apenas enquanto tal, indubitável.

Naturalmente, na reconstrução proposta, o argumento depende essencialmente da presença do predicado pensamento e da formulação em primeira pessoa. Mas, o predicado pensamento não precisa inicialmente ser interpretado como significando outra coisa que não uma atividade intencional, ou seja, a capacidade de pensar em algo mesmo que esse algo não exista.

39 A esse respeito, cf. o artigo de Sydney Shoemaker (1968): “... there is also a sense in which my reference does not involve an identification. My use of the word ‘I’ as the subject of my statement is not due to my having identified as myself something of which I know, or believe, or wish to say, that the predicate of my statement applies to it. But to say that self-reference in these cases does not involve identification does not adequately capture what is peculiar to it, for these first-person statements are not alone in involving reference without identification.” (p.557). E ainda: “But there is, as Descartes’s “*cogito argument*” brings out, no such possibility of failure of reference in the use of the word ‘I’” (p. 558)

Nesse sentido, sua introdução pode ser justificada tanto pela inclusão do verbo ‘enganar’ na premissa inicial, quanto pela exigência de que, ao ser considerada uma proposição falsa, *eu existo* deva ser tomada como conteúdo intencional. De modo mais amplo, sua introdução está associada ao projeto geral da investigação, “encontrar algo de firme e constante nas ciências”, voltado, portanto, para o domínio do conhecimento e de nosso acesso às coisas.

A formulação em primeira pessoa, porém, só pode ser inicialmente justificada como mera escolha estilística e, portanto, em certo sentido arbitrária⁴⁰. Todavia, tendo em vista a função que atribuo a este argumento, esta não me parece ser uma objeção intransponível⁴¹: a arbitrariedade da proposição examinada não invalida o fato de que dela é possível extrair uma consequência cujas implicações geram dificuldades para a teoria que Descartes espera que seu leitor abandone. O que o argumento põe como desafio a essa teoria é que ela explique a indubitabilidade da auto-referência expressa nas condições específicas da crença *eu existo* que acaba de ser estabelecida independentemente de qualquer suposição que ela não aceite. Se, de acordo com essa teoria, toda proposição existencial supõe uma proposição atributiva, o desafio é saber não apenas qual atributo ou predicado deve ser introduzido de modo a que se preserve a incorrigibilidade da referência imediata a si como coisa existente, mas – como pretendo defender – que concepção de atributo ou predicado deve ser adotada para que o predicado em questão adere-se às condições de indubitabilidade da crença na proposição existencial, que, como vimos, permite a expressão *eu penso que eu existo*. Qual deve ser, pois, a natureza do predicado ‘pensar’ na proposição principal para que a indubitabilidade dessa crença, apoiada na auto-referência imediata, não seja comprometida?

40 A esse respeito, Paulo Faria me objetou, com razão, que não é possível afirmar que a formulação em primeira pessoa é desprovida de consequências para a aceitabilidade dos argumentos apresentados por Descartes na Primeira Meditação e que, por essa razão, não se pode dizer que ele teria, na Segunda Meditação, a escolha de abandonar essa formulação. Não obstante, mesmo que a formulação em primeira pessoa dos argumentos da Segunda Meditação seja justificada pela adoção dessa perspectiva para a construção dos argumentos da Primeira Meditação, ainda assim penso que permanece válida a pergunta pela necessidade da adoção dessa perspectiva já no início das *Meditações*. Ela certamente é compatível, e mesmo exigida, pela concepção cartesiana da filosofia. Mas um leitor que não compartilhasse dessa concepção não poderia mais aceitar os argumentos de Descartes.

41 Agradeço a Ulysses Pinheiro por me chamar a atenção sobre essa objeção à reconstrução que proponho do argumento. Espero ter respondido satisfatoriamente.

Sabemos que a resposta ao primeiro passo desafio encontra-se algumas linhas adiante: “... só o pensamento não pode ser separado de mim” (AT IX-1, 21; VII, 27), dirá Descartes, sob pena de invalidar o argumento anteriormente aceito: “pois poderia, talvez, ocorrer que, seu eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de existir”. Isso significa, mais precisamente, que a atribuição do predicado pensamento à coisa designada pelo termo ‘eu’ é a única condição necessária do reconhecimento indubitável da verdade da proposição que afirma sua existência. Mas por quê?

Por um lado, o predicado pensamento foi, *de fato*, um elemento da prova da indubitabilidade do *eu existo*, na medida em que a impossibilidade de se duvidar de sua verdade dependeu da consideração de que a suposição de sua falsidade implicava que a proposição expressasse um conteúdo intencional, ou ainda, algo simplesmente pensado por um sujeito capaz de realizar atos intencionais. Por outro lado, prova da indubitabilidade da proposição *eu existo* é a prova da incorrigibilidade da auto-referência expressa pelo pronome da primeira pessoa do singular quando associado ao predicado pensamento no presente do indicativo. No entanto, essa associação com o pensamento não exigiu, para o bom funcionamento do argumento, que se lhe atribuisse nenhuma outra nota característica além da intencionalidade tomada como uma atividade real que exige, nesse sentido, um agente existente e que é capaz de conferir realidade a pensamentos de coisas eventualmente não existentes, exigindo, nesse sentido, a existência atual de um substrato. Em outras palavras, não foi o conceito propriamente cartesiano que foi exigido na determinação da indubitabilidade da crença *eu existo*; conseqüentemente, não se pode dizer que o simples fato de que o predicado pensamento tenha desempenhado uma função no argumento justifica a resposta cartesiana. A resposta cartesiana, na verdade, é que irá introduzir o “novo” conceito de pensamento e, portanto, deve ser ela mesma justificada. Ora, essa tarefa caberá ao exame das características lógicas peculiares do funcionamento do pronome ‘eu’ nas circunstâncias em questão.

Como vimos a auto-referência presente na crença *eu existo* e que é um elemento fundamental de sua indubitabilidade envolve a conjunção de duas funções cognitivas *em um só ato de pensar*:

(a) a discriminação de uma unidade real não-necessariamente determinada espacialmente, mas necessariamente determinada temporalmente, e

(b) o reconhecimento de uma identidade: o reconhecimento imediato da identidade entre o sujeito da percepção (*eu existo*) e o sujeito da reflexão (*eu penso que...*), percepção e reflexão devendo ser pensadas como ocorrendo *em um só* ato de pensar.

Do ponto de vista da concepção do que seja pensar, a questão passa a ser, pois, qual a relação entre a capacidade de realizar atos intencionais e a capacidade se reconhecer imediatamente e indubitavelmente *como* sujeito pensante? Podem elas ser independentes? Segundo a tradição aristotélico-tomista a capacidade de se auto-referir *como* sujeito é derivada da capacidade mais geral de realizar atos intencionais quaisquer que eles sejam⁴², mesmo que a realização desta capacidade suponha a existência de uma unidade real (o homem) e uma discriminação indeterminada dessa unidade existente como sujeito de atos intencionais⁴³. Esta discriminação, contudo, implica apenas a possibilidade, a ser efetivada *em um segundo momento*, de se auto-referir *mediatamente*⁴⁴ a si mesmo *como coisa pensante*.

Essa concepção, porém, não é capaz de explicar o funcionamento peculiar do pronome de primeira pessoa do singular no argumento em questão. Com efeito, a indubitabilidade da crença *eu existo* envolve o reconhecimento da possibilidade de, mediante o uso do termo 'eu', pensar-se, imediatamente e indubitavelmente a si mesmo *como* idêntico e *como* sujeito existente, embora não-necessariamente como espacialmente determinado, de pensamentos, ou seja

42 Cf. esta formulação precisa de De Finance (1946) em sua explicação do estatuto do conhecimento de si em São Tomás: "Mais si l'esprit est apte à se saisir lui-même, s'il possède cette mystérieuse unité de la conscience, c'est qu'il est capable d'abord de saisir l'être, c'est qu'il est ordonné à l'unité intelligible. Ce n'est point parce qu'il se connaît, qu'il peut connaître l'autre, c'est parce qu'il peut connaître l'autre qu'il se connaît." (p. 18).

43 Refiro-me aqui à noção de "presença a si", de conhecimento habitual que a alma tem de si mesma que parece colocar uma difícil questão para o tomismo, pois o levaria a reconhecer uma espécie indeterminada de conhecimento imediato de si no nível da sensibilidade (*reditio*), sendo que esta, por sua materialidade constitutiva, não parece ser capaz de comportar. A esse respeito, ver De Finance (1946), 1, II e, mais particularmente, Putallaz (1991), cap. 1.

44 Escolhi aqui o termo mais genérico 'mediatamente', embora fosse mais preciso dizer 'judicativamente', porque penso que a divergência entre as duas posições não está, como se costuma defender, na oposição entre conhecimento judicativo (ou predicativo) e conhecimento intuitivo (pré-predicativo). Ambas concordariam com o caráter judicativo do conhecimento de si, discordando, porém, fundamentalmente, quanto ao significado correto do conceito de juízo e, como espero poder mostrar, quanto à concepção de predicado envolvida na expressão proposicional do juízo.

como sujeito pensante. Nesse sentido, capacidade de se auto-referir a si mesmo como idêntico e como sujeito não pode se dar sem um conhecimento suficiente, embora não completo, de sua *própria* natureza⁴⁵. É essa é a origem do “novo” sentido de pensar: a capacidade de realizar atos intencionais passa a ser concebida como derivada da consciência de si, que passa a ser, então, a nota característica do pensar como atividade intencional.

Embora essa questão pareça apontar apenas para um debate em termos epistemológicos, ela está associada à compreensão da estrutura da proposição. Com efeito, o caráter mediato da consciência de si na tradição aristotélico-tomista está relacionado ao seu caráter judicativo que, por sua vez, envolve a consideração de que a operação judicativa depende de uma operação preliminar, a formação de conceitos quiddidativos, obtidos por abstração. São a estes conceitos que se referem os termos que ocorrem na proposição, o que significa que eles expressam uma representação mediata de coisas. É nesse ponto, portanto, que o problema da concepção do predicado irá se impor, pois se a proposição que expressa a consciência de si a apresenta como uma proposição de existência cujo termo-sujeito é um termo singular e, mais importante, um pronome com funções lógicas tão peculiares, qual deve ser a concepção do predicado em geral para que seja possível expressar atributivamente o reconhecimento da identidade envolvida neste juízo de existência?

Descartes parece estar perfeitamente ciente desta implicação quando responde a Cate-rus, um teólogo holandês defensor do tomismo: “...segundo as leis da verdadeira lógica, não se deve jamais perguntar acerca de uma coisa *se ela é* sem saber previamente *o que ela é*” (AT IX-1,

45 Em termos contemporâneos diríamos que ele não opera no argumento em questão com um simples dêitico, que funcionaria como uma referência ostensiva: para que o argumento funcione algo mais deve ser acrescentado ao que é significado pelo termo ‘eu’, no contexto oblíquo da proposição *eu existo*, para que ele possa se referir ao mesmo que é referido pelo mesmo termo na proposição principal. Ele desempenha na proposição subordinada uma função semelhante àquela caracterizada por Castañeda como um “quase-indicador”. Quanto à longa e importante discussão contemporânea sobre o caráter referencial ou não do ‘eu’, indico apenas minhas próprias – e talvez por demais desatualizadas – referências. Além dos já citados Shoemaker e Castañeda, baseio-me ainda nas posições de Anscombe (penso aqui particularmente no uso que ela faz do conceito de reflexivo indireto para recusar o caráter referencial do pronome da primeira pessoa do singular). Embora pareça que estou defendendo uma posição contrária a de Anscombe, espero mostrar que a discussão sobre o novo conceito de predicado e a nova concepção de predicação que a acompanha revela que essa oposição não é tão nítida como pode parecer à primeira vista.

85-86)⁴⁶. Embora essa afirmação ocorra em outro contexto, no qual está em debate a prova *a priori* da existência de Deus, ela aplica-se perfeitamente aqui. Se essas são as leis da verdadeira lógica, então o conhecimento da essência é primeiro em relação ao conhecimento da existência; segue-se que toda proposição existencial indubitável implica necessariamente uma proposição atributiva *essencial* e não apenas uma proposição atributiva que permita discriminar uma unidade existente mediante um predicado qualquer, essencial ou não⁴⁷.

Assim, se for verdade que a concepção clássica da predicação e do predicado como expressando um universal abstrato não é capaz de explicar a conclusão do argumento que conduz à certeza da proposição *eu existo*, Descartes poderá apresentar uma nova teoria que tenha sucesso onde sua antecessora falhou⁴⁸.

46 Para um estudo sistemático do significado dessa tese cartesiana que para a compreensão de sua doutrina, cf. J. Secada (2000).

47 Esta cláusula se impõe, visto que, para o tomismo, todas as proposições, mesmo as singulares, são constituídas por termos que expressam conceitos universais. Nesse sentido, mesmo a mera discriminação de unidades reais não pode ser feita independentemente de qualquer determinação conceitual. Cabe ainda assinalar que estou ciente que a atribuição ao tomismo da posição combatida por Descartes é problemática (ver a esse respeito Raul Landim, 2004). Todavia, estou considerando que, ao menos em sua discussão com Caterus, Descartes enfatiza essa diferença. Permanece em aberto, naturalmente, se Descartes está criticando o tomismo ou a interpretação que esta doutrina, aí incluídos os tomistas da escolástica tardia, recebe de Caterus.

48 A segunda parte deste artigo será publicada na *Analytica* volume 13, número 2.

RESUMO

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

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

RESUMÉE

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

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

Referências Bibliográficas

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

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

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

ANSCOMBE, G. E. M. "The First Person". In: Samuel Guttenplan (ed.). *Mind and Language*. Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 45-65.

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

BALMES, Marc. "Predicables de los *Topicos* y Predicables de la *Isagoge*". *Anuario Filosófico* 35 (1) 2002, pp. 129-164.

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

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

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

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

BRUNSCHVICG, L. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Paris: Pocket, 1995 / 1ª edição: 1944.

- BUROKER, J.V. "The Port-Royal Semantics of Terms". *Synthese* 96 1993, pp. 455-475.
- BYERS, S. "Life as "Self-Motion": Descartes and "The Aristotelians" on the Soul as the Life of the Body". *The Review of Metaphysics* 59(4) 2006, pp. 726-727.
- CARRIERO, J. *Descartes and the Autonomy of the Human Understanding*. Nova York: Garland Pub., 1990.
- CASTAÑEDA, H. N. "On the Logic of Self-Knowledge". *Noûs* 1(1) 1967, pp. 9-21.
- CASTAÑEDA, H. N. "Indicators and Quasi-Indicators". *Philosophical Quarterly* 4 1967, pp. 85-100.
- CLAVIUS, C. *Commentaria in Euclides Elementorum Libri XV*. Roma, 1591.
- CURLEY, E. *Descartes against the Sceptics*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- DE FINANCE, J. *Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste*. Paris: Beauchesne et Fils, 1946.
- DES CHENE, D. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, 12 vols., edição crítica de C. Adam e P. Tannery. Paris: J. Vrin/CNRS. 1964-76.
- DESCARTES, R. *Descartes*. Col. "Os Pensadores", São Paulo: Ed. Abril, 1973.
- DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques*. Estabelecimento dos textos, apresentação e notas: Ferdinand Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-1973.
- DESCARTES, R. *Tutte le Lettere 1619-1650*. Edição e tradução de Giulia Belgioioso. Milão: R. C. S. Libri I Edizione Bompiani, 2005.
- DESCARTES, R. *Os Princípios da Filosofia*, parte I. Trad.: Guido Almeida *et al.* (Seminário Filosofia da Linguagem), Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- EDWARDS, Michael. "Historiographical Reviews. Aristotelianism, Descartes, and Hobbes". *The Historical Journal* 50(2) 2007, pp. 449-464.
- FLAGE, Daniel E. & BONNEN, Clarence A. *Descartes and Method: A Search for a Method in Meditations*. Routledge, 1999.
- FRANKFURT, H. G. *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Nova York: The Bobbs-Merril Co, 1970.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LANDIM, R. "Predicação e Juízo em Tomás de Aquino", *Kriterion* 113 2006, p. 27-49.

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

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

MADEIRA, João. *Pedro da Fonseca's Isagoge Philosophica and the Predicables from Boethius to the Lovanienses*. Tese de Doutorado defendida na Katholieke Universiteit Leuven, 2006.

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

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

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

- MARION, J.-L.. *Sur la Théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- MEHL, E. "Descartes critique de la logique pure". *Les études philosophiques* 75 2005/4, pp. 485-500.
- PARIENTE, J.-C. "La première personne et sa fonction dans le *cogito*» in: Kim Sang Ong-Van-Cung (ed.), *Descartes et la question du sujet*, PUF, Paris, 1999, pp. 11-48.
- PARIENTE, J.-C. "Problèmes logiques do *cogito*", in J.-L. Marion & N. Grimaldi. *Le Discours et sa méthode. Actes du colloque Descartes*. Paris: PUF, 1987.
- PARIENTE, J.-C. *L'analyse du langage à Port-Royal: six études logico-grammaticales*. Paris: Les Editions de Minuit, 1985.
- PORFÍRIO. *Porphyry Introduction*. Trad. e Comentários de Jonathan Barnes, Oxford Univ. Press, 2006.
- POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum, 1960.
- PUTALLAZ, F.-X. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin 1991.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- ROCHA, E. "Dualismo, Substância e Atributo Essencial no Sistema Cartesiano". *Analytica* (UFRJ) X (2) 2006, pp. 89-105.
- ROZEMOND, M. "Descartes on mind-body interaction: What's the problem?". *Journal of the History of Philosophy* 37 (3) 1999, p. 435-467.
- ROZEMOND, M. *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, 1998.
- ROZEMOND, M. "Descartes's Dualism". In: J. Broughton & J. Carriero (eds.). *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 372-389.
- SARKAR, Husain. *Descartes' Cogito Saved from the Great Shipwreck*. West Nyack: Cambridge Univ. Press, 2003.
- SECADA, J. *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 2000.
- SHOEMAKER, S. "Self-reference and self-awareness". *Journal of Philosophy* 65(19) 1968, pp. 555-567.
- WILSON, M. *Descartes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.