

O conceito cartesiano de atributo principal¹

Lia Levy

Desde a publicação do artigo de Marleen Rozemond, “Descartes’s Case for Dualism”² em 1995, vários estudiosos³ da obra cartesiana retomaram o debate acerca de sua prova de que alma e corpo são duas substâncias distintas e, portanto, separáveis, mesmo que estejam unidas substancialmente na natureza do ser humano. Esse debate passou a levar em consideração o aspecto da prova introduzido pela interpretação de M. Rozemond ao defender que o argumento cartesiano depende fundamentalmente do que chama de “Premissa do Atributo”⁴. Tratar-se-ia de uma hipótese implícita, nunca justificada explicitamente pelo filósofo, e que poderia ser formulada de modo simples: *uma substância não tem, e não pode ter, senão um único atributo principal*.

Contra as leituras que reconstroem o argumento em favor do dualismo ou bem a partir da noção de independência conceitual, ou bem da noção modal de separabilidade⁵, M. Rozemond defende que o argumen-

1 Os resultados aqui apresentados fazem parte de uma pesquisa em andamento que conta, além do apoio do edital CAPES/PROCAD, dos recursos de uma bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

2 Seus argumentos são retomados e ampliados no livro *Descartes’s Dualism*, de 1998.

3 Cf., entre outros, V. Chappell (1994 e 1997), L. Alanen (1996), P. Hoffman (1999), L. Nolan (1997, 1998), A. Kenny (1999), J. Bennett (2001), J., Almog (2001), J. P. Downey (2002), B. Dutton (2003), J. Skirry (2004, 2005), M. Della Rocca (2005), D. Kaufman (2008), G. Rodriguez-Pereyra (2008).

4 “Attribute Premise” (1995: 50; 1998: 24). Para uma terminologia alternativa, ver Dutton (2003). Cabe notar que a importância dessa “premissa” para a prova cartesiana, bem como o problema de sua justificação já haviam sido assinalados em 1843 por Charles Jourdain, no estudo que redigiu à sua edição da *Lógica* de Port-Royal, atribuindo essa descoberta a Antoine Arnauld (1992: 355-356).

5 Margaret Wilson (1978: 186) denomina esse tipo de reconstrução de ‘argumento epistemológico’ por interpretar a prova do dualismo alma-corpo como apoiada no estabelecimento da independência conceitual entre pensamento e extensão. ‘Argumento da separabilidade’, expressão cunhada por Jonathan Bennett (2001: 71), designa a reconstrução da prova cartesiana que faz da possibilidade da existência separada o elemento central do argumento.

to depende, em última instância, de sua teoria da substância. A qualidade de seus argumentos, textuais e conceituais, fez com que a discussão se deslocasse, então, da esfera da epistemologia à da ontologia e fosse posta em evidência a importância do princípio da unicidade do atributo principal para a validade de tese cartesiana da distinção real entre a alma e o corpo.

No cenário dos estudos brasileiros da filosofia de Descartes, esse debate recebeu uma notável contribuição com a publicação, em 2006, do artigo de Ethel Rocha, “Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano”. Ela defende que o argumento cartesiano em favor da distinção real estabelece não apenas que a alma pode existir sem o corpo, e vice-versa, mas, sobretudo, que o pensamento e a extensão *não podem co-existir* – nem mesmo como elementos realmente distintos – em uma só e mesma substância. O propósito da autora é oferecer razões para afastar a interpretação que concebe a união da alma e do corpo como uma *terceira* substância. Ao fazê-lo, oferece uma versão alternativa e mais forte para o argumento baseado na independência conceitual: a distinção real entre alma e corpo fundamentar-se-ia, nessa interpretação, na *incompatibilidade* – e não apenas na independência – entre os conceitos de pensamento e de extensão.

Nessa leitura, tal como na interpretação de Rozemond, embora por razões diferentes, a tese cartesiana do artigo 53 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*⁶ desempenha um papel essencial no argumento. Em ambos os casos também, a razão que poderia ter levado Descartes a introduzir essa tese permanece enigmática, malgrado os esforços de ambas em apresentar razões que explicassem a adoção de tal princípio. Suas sugestões também convergem: ambas procuram buscar essas razões na concepção cartesiana de substância; o que, aliás, é a opção de outros comentadores, como Lawrence Nolan (1997), Blake D. Dutton (2003) e G. Rodriguez-Pereyra (2008), para mencionar apenas alguns. Todos, ainda que recorrendo a argumentos diferentes, concordam em indicar a tese cartesiana segundo a qual há apenas uma distinção de razão entre a substância e o atributo como a raiz da “premissa do atributo”, para retomar a expressão de Rozemond. A pre-

⁶ “Que é um só o atributo principal de cada substância...” (AT 9-2, 48). Essa tese é explicitamente retomada em seu *Comentário a um certo Programa*, dirigido a Regius (AT 8-2, 347-349).

missa seria, nesse sentido, derivada da concepção cartesiana da substância, que a considera como não se distinguindo na realidade de seu atributo principal. Deste modo, a unicidade da substância implicaria diretamente a unicidade de seu atributo principal. Nolan chega a sustentar que a distinção de razão não é, para Descartes, uma distinção em sentido próprio. A identificação entre substância e atributo principal seria tributária da reformulação do conceito de substância, seja por uma razão positiva, como o pretende Rodriguez-Pereyra, por repousar sobre a escolha da independência ontológica como marca primordial da substancialidade, seja por uma razão negativa, como o sugerem M. Rozemond e E. Rocha, por envolver a recusa da concepção de substância como simples suporte de propriedades (*inesse*)⁷.

Se G. Rodriguez-Pereyra, E. Rocha e L. Nolan consideram essa justificativa suficiente, M. Rozemond e B. Dutton estão menos convencidos. Rozemond simplesmente reconhece que esta identificação é problemática (1995: 26 e 27). Dutton, por sua vez, tentando encontrar uma explicação adicional para a legitimidade do princípio, sustenta que somente a tese de que atributos principais são *contrários* (e não apenas diversos) pode justificar o procedimento cartesiano. Ao invés de recorrer à análise da resposta de Descartes a Regius no *Comentário a um certo programa*, como faz Ethel Rocha, ele recorre à tese apresentada na Sexta Meditação (AT 7: 85-86; 9-1: 68), segundo a qual os conceitos opostos indivisibilidade e divisibilidade caracterizam, respectivamente, o pensamento e a extensão. Todavia, ainda que essa caracterização apresente o pensamento e a extensão como opostos, de sua aceitação poderia seguir-se apenas que esses atributos em particular não podem constituir uma só e mesma substância, mas não que toda e qualquer substância só pode ter um único atributo principal, ou ainda, que todos os atributos principais (essenciais) são opostos entre si. Além disso, J. Skirry (2004) mostrou que a interpretação da distinção de razão como não tendo contrapartida ontológica não procede, visto ser tomada por Descartes como uma distinção que possui fundamento na coisa.

7 Cf. E. Rocha 2006: 102.

Portanto, se esse debate parece ter definitivamente estabelecido a importância da “premissa do atributo” para a prova cartesiana do dualismo substancial, parece também, por outro lado, não ter ainda fornecido razões capazes de justificá-la.

Meu objetivo neste texto consiste em indicar uma abordagem diferente e trazer ao debate um pequeno conjunto de textos ainda inexplorados no que tange a esse problema interpretativo. Minha hipótese é que as tentativas de justificar a tese da unicidade do atributo principal ainda não obtiveram maiores sucessos por terem ignorado ou subestimado o aporte trazido pela transformação da noção de natureza acarretada pela introdução do conceito de atributo principal. A compreensão da prova cartesiana do dualismo substancial, e mais particularmente da “premissa do atributo”, envolveria, proponho, a tese de que o conceito de atributo principal, na medida em que expressa a essência da substância, não é – e não pode ser –, para Descartes, um universal abstrato, mas uma natureza particular.

Como o autor das *Meditações* não se pronuncia abertamente sobre a estrutura proposicional do conhecimento, concentrando-se em sustentar que o juízo é o resultado conjunto do entendimento e da vontade, facilmente tendemos a introduzir a concepção de origem aristotélica quando se trata, por alguma razão, de traduzir proposicionalmente o que seria a estrutura do conhecimento para ele. Deste modo, tomamos os atributos principais, pensamento e extensão, por conceitos universais abstratos que ocupam a posição de predicado em proposições essenciais. Ao fazê-lo, porém, tornamos arbitrária a tese da unicidade do atributo principal. O mesmo ocorreu com um dos mais benevolentes e sagazes interlocutores de Descartes, Antoine Arnauld, como revela a troca epistolar ocorrida entre eles em julho de 1648. Sua análise irá mostrar as consequências dessa interpretação para a teoria cartesiana, bem como o fato de que o autor estava plenamente ciente de estar alterando a estrutura do conhecimento de essências ao propor seu conceito de atributo principal.

E se atributos principais são naturezas particulares e determinadas, então não é concebível que a essência de uma substância, na medida em que é algo de uno *per se*, possa ser constituída por mais de

um atributo principal, vale dizer, por mais de uma natureza particular. Nesse sentido, a tese da unicidade do atributo principal não seria uma premissa de origem incerta e não sabida, mas a mera explicitação da noção propriamente cartesiana de atributo principal enquanto predicado essencial.

Nos meses de junho e julho de 1648⁸, Arnauld e Descartes retomam o debate iniciado com as Quartas Objeções e Respostas. Dentre as questões tratadas, encontra-se aquela relativa à tese de que o pensamento constitui a essência da alma. Embora simpático a essa tese, Arnauld ainda encontra algumas dificuldades em aceitá-la inteiramente apesar das explicações oferecidas por Descartes em 1641. Trocam, então, mais algumas objeções e respostas, das quais somente três (tratadas nas cartas de julho) serão examinadas aqui, com especial ênfase na terceira; todas referentes à afirmação cartesiana de que, sendo a alma essencialmente uma coisa pensante, ela “pensa sempre em ato” (AT 5: 193).

A esse respeito, Arnauld formula quatro conjuntos de observações, dos quais o terceiro contém os três problemas que nos interessam (AT 5: 213-214): (1) “como é possível que o pensamento constitua a essência da alma, se essa é uma substância e o pensamento parece ser apenas um modo?”; (2) “como os pensamentos são sempre diferentes uns dos outros, parece que a essência da alma deveria ser também sempre diferente”; (3) “visto que sou eu mesmo o autor do pensamento que agora tenho, se o pensamento constitui a essência da alma, então parece que, de alguma maneira, posso ser considerado o autor de minha essência”. Ele prontamente antecipa uma possível resposta de Descartes a essa última, reconhecendo que não é correto dizer que somos os únicos autores de nossos pensamentos, pois, para tanto, necessitamos da concorrência divina. Reformula, então, sua terceira objeção de uma maneira particularmente interessante.

Vejo perfeitamente, porém, o que se pode responder a isso, a saber, que Deus é a causa de que pensamos, mas que somos, nós mesmos, com o auxílio do concurso de Deus, a causa de termos

⁸ Cartas de Arnauld a Descartes de 3 de junho de 1648 (AT 5: 185-191) e de julho de 1648 (AT 5: 212-215); Cartas de Descartes a Arnauld de 4 de junho de 1648 (AT 5: 192-194) e de 29 de julho de 1648 (AT 5: 219-224).

tais ou tais pensamentos. No entanto, é difícil compreender como o pensamento em geral [*cogitatio in universum*] pode ser separado de tal ou tal pensamento particular, a não ser que essa abstração seja feita pelo entendimento. É por isso que, se a alma é, ela mesma, a causa de ter tais ou tais pensamentos, parece ser possível que seja também, ela mesma, a causa de simplesmente pensar e, conseqüentemente, de ser o que ela é. Ademais, uma coisa que possui uma essência singular e determinada deve ser, ela também, singular e determinada; portanto, se a essência da alma fosse o pensamento, não seria o pensamento em geral [*cogitatio in universum*], mas este ou aquele pensamento que constituiria sua essência. Isso, porém, não pode ser dito. E o mesmo não ocorre com o corpo; pois embora o corpo pareça assumir uma grande variedade de extensões, ele retém, todavia, a mesma quantidade; e toda a variedade que lhe ocorre consiste apenas nisso: que se ele perde algo de seu comprimento, aumenta em largura ou profundidade. A menos que se queira dizer que pensamento da nossa alma é sempre o mesmo, visando ora um objeto, ora outro; e hesito em afirmar que isso seja verdadeiro. (AT 5: 214)

A terceira dificuldade de Arnauld recebe assim uma versão mais ampla e convincente. O ponto de partida é a aceitação da distinção entre (i) causar o ser do pensamento enquanto atividade, isto é, a essência da alma, o que deve atribuir-se a Deus, e (ii) causar os atos resultantes dessa atividade, os pensamentos particulares, o que se diz da alma, essencialmente uma atividade pensante, na medida em que conta com o concurso de Deus. Nesse sentido, a concepção da essência da alma como sendo uma atividade pensante não implicaria a inaceitável tese de que ela é o princípio do seu próprio ser. Em seguida, contudo, Arnauld procura mostrar que essa distinção não apenas não resolve a dificuldade, mas acaba por trazer um novo problema. Penso que seu argumento pode se reconstruído da seguinte forma.

Para dizer que o pensamento constitui a essência da alma e evitar as duas primeiras dificuldades, é preciso ser capaz de apreendê-lo em separado dos nossos diversos pensamentos particulares em seu fluxo temporal. Ora, supõe Arnauld, somente podemos fazê-lo mediante uma abstração operada pelo entendimento, ou seja, operada pela nossa alma, sobre pensamentos particulares, o que torna essa apre-

ensão um universal abstrato. Dessas considerações resultam duas dificuldades. Primeiro, a nossa alma poderia ser considerada, em algum sentido, a causa de sua própria essência na medida em que é princípio do pensamento em geral tal como o é de seus pensamentos particulares. Segundo, porém, o pensamento assim apreendido não poderia constituir a essência da alma, visto ser um universal indeterminado⁹ e a alma, uma coisa singular determinada.

O conjunto das três questões pode, então, ser resumido. Conceber o pensamento como essência da alma pode significar apenas uma de três coisas: que a alma é constituída ou bem pelo conjunto de todos os nossos pensamentos particulares, tomados (a) distributivamente ou (b) coletivamente, ou bem (b) por um pensamento particular como os outros, mas que, diferentemente deles, não sofre nenhuma mudança, permanecendo sempre o mesmo. O primeiro caso não pode ser aceito na medida em que não satisfaz às exigências da predicação essencial, como mostram suas duas primeiras questões. As duas outras opções não estão sujeitas à mesma objeção, mas a evitam pagando um preço igualmente alto aos olhos de Arnauld. A terceira lhe parece inverossímil, mas não apresenta suas razões. Resta, portanto, a segunda que ele recusa pelas razões acima.

Deve-se observar que o raciocínio de Arnauld supõe a identidade entre o pensamento tomado como a essência da alma e o pensamento tomado como conteúdo do ato pelo qual o concebemos em separado dos pensamentos particulares. Mas creio que ele está autorizado a fazê-lo na medida em que está se referindo à ideia clara e distinta (e, portanto, verdadeira) do nosso pensamento, obtida através do procedimento em questão. Ademais, ele deve supor ainda que Descartes não faria objeção a essa conjectura visto que ele pretende ter fornecido a concepção clara e distinta da nossa própria natureza como coisa pensante na Segunda Meditação.

9 Essa relação direta entre o caráter abstrato, a universalidade e a indeterminação parece ter sido abandonada por Arnauld após sua discussão com Descartes. Ao menos é o que sugere o capítulo 5 da primeira parte da chamada *Lógica* de Port-Royal, (*La logique ou l'art de penser*), onde são apresentados diferentes procedimentos abstrativos, nem todos tendo por resultado um universal.

A resposta de Descartes é concisa (AT 5: 221); ele se contenta em observar que já eliminou a ambiguidade do termo ‘pensamento’ nos artigos 63 e 64 da primeira parte dos *Princípios* e retoma rapidamente a distinção ali exposta. Explica que o pensamento e a extensão podem ser concebidos distintamente tanto como modo, quanto como atributo principal e, dessa forma, responde discretamente às duas primeiras dificuldades levantadas por seu interlocutor. A terceira questão merece um pouco mais de atenção por parte de Descartes:

E o espírito pode perfeitamente ser ele mesmo o princípio do exercício de tais ou tais atos de pensar, mas não de ser uma coisa que pensa. Assim como depende da chama, como de uma causa eficiente, que ela se estenda para um lado ou para o outro, mas não que ela seja uma coisa extensa. Por pensamento, portanto, não entendo absolutamente algo de universal que compreenderia todas as maneiras de pensar, mas uma natureza particular que recebe em si todos esses modos; da mesma forma, a extensão é também uma natureza que recebe em si todos os tipos de figuras. (AT 5: 221)

Contra a afirmação de Arnauld, Descartes mantém que a alma é princípio dos diferentes atos de pensar *no mesmo sentido* em que a natureza da chama é princípio das diferentes configurações espaciais que pode assumir. Ele admite que a alma é *como que a causa eficiente* de seus pensamentos, mas recusa que disso se siga que ela possa ser considerada a causa de sua essência. E a razão que apresenta para rejeitar a conclusão de seu objetor é chamar-lhe a atenção para a confusão conceitual que lhe impediu de perceber isso: considerar o atributo principal “algo de universal” e não, como deveria, “uma natureza particular”¹⁰. Se fosse um universal, então o pensamento seria algo que compreenderia em si de maneira indeterminada todas as maneiras de pensar e os argumentos de Arnauld procederiam. Contudo, não é assim que Descartes o concebe. Para ele, o pensamento concebido como um atributo principal é uma natureza particular, tão determinada quanto a coisa da qual é a essência, e que *recebe* em si todos os particulares.

10 Vemos assim que mesmo um leitor de boa fé e simpático ao cartesianismo como Arnauld não teria compreendido que para Descartes, e, em particular, na Segunda Meditação, não se tratava de conhecer por abstração a natureza da coisa cujo conhecimento da existência acabava de ser reconhecido como certo.

O atributo principal não designa, na teoria cartesiana, o que há de comum entre os modos da substância cuja essência ele constitui no mesmo sentido em que um universal abstrato designa o que há de comum naquilo a partir do qual foi obtido. Um universal compreende as particularidades a que se refere como se fossem determinações específicas do que ele é de maneira indeterminada. Ao contrário, Descartes concebe o atributo principal e, portanto, a essência da substância, como a natureza particular e determinada dessa substância, a qual comporta em si (ou *recebe*) todas as particularidades que constituem os modos dessa mesma substância e que, nesse sentido, são menos determinados que a essência da substância ela mesma. Isso significa que as particularidades ou modos nada mais são do que a natureza mesma da substância enquanto modificada de tal ou tal maneira. E se há ainda algum sentido em que se pode dizer que a natureza da substância é o que há de comum entre seus modos, é apenas enquanto esses podem ser reconduzidos a essa natureza, e suas diferenças podem ser concebidas a partir dela. Por outro lado, no caso do universal abstrato, a natureza da substância seria o que há de comum entre seus modos, mas não poderia em nada nos ensinar sobre a diferença que há entre eles, pois os que os distingue foi exatamente o que foi deixado de lado na constituição dessa natureza universal e não pode, portanto, nela estar contido.

Em que, então, esse esclarecimento auxilia a compreender a razão pela qual Descartes sente-se autorizado a afirmar de modo tão confiante, e sem sentir necessidade de explicar-se mais longamente, que a substância não pode ter mais do que um único atributo principal? Ora, a possibilidade de que dois atributos principais possam ser concebidos como constituindo a natureza de uma só e mesma substância¹¹, frequentemente aceita pelos comentadores como uma alternativa que Descartes não pode rejeitar senão invocando o “princípio da unicidade do atributo principal”, somente faz sentido¹² se esses atribu-

11 A esse respeito, cf. também o debate entre V. Chappell (1997) e P. Hofmann (1999).

12 Sílvia Altmann apresentou, em 2009, uma proposta de solução particularmente interessante para essa questão em sua apresentação no X Colóquio de História da Filosofia da Natureza, intitulada “Unicidade do Atributo Principal em Descartes” a ser publicada em breve. Ela procura mostrar que, dadas as definições oferecidas nos *Princípios de Filosofia* para as noções de atributo,

tos são concebidos como universais abstratos indeterminados, ou seja, como predicados cujo sentido é indeterminado relativamente ao que não está contido neles.

É também apenas sob essa condição que é possível afirmar que a diferença entre dois atributos principais não implica necessariamente que sejam incompatíveis entre si. Com efeito, se ambos fossem universais abstratos indeterminados, não haveria razão para excluir a possibilidade que as propriedades contidas em seus conceitos fossem simplesmente compatíveis entre si por não possuírem qualquer relação de dependência conceitual. Entretanto, os atributos principais cartesianos são naturezas particulares e, assim, plenamente determinados relativamente ao que não está contido neles. Por isso, dirá Descartes, “quando se trata de atributos que constituem a essência de algumas substâncias, não pode haver entre eles maior oposição do que serem diversos” (*Comentário a um certo programa*; AT 8-2: 349). Consequentemente, quando se trata de dois conjuntos de propriedades, ou bem (a) as propriedades de um são compatíveis com as propriedades do outro, mas nesse caso a compatibilidade deve indicar a dependência conceitual de um em relação ao outro – tratando-se de um atributo principal e um modo –, ou bem (b) não há compatibilidade e os dois conjuntos são independentes, tratando-se de dois atributos principais que não podem constituir conjuntamente uma só e mesma substância sem contradição, como afirmou Descartes (*idem*).

Procurei defender que a “premissa do atributo” (unicidade do atributo principal da substância) não é simplesmente postulada arbitrariamente por Descartes, mas decorre de sua concepção de atributo principal como sendo uma natureza particular e não um universal abstrato. Todavia, tudo o que ganhamos foi apenas o deslocamento do problema ao apresentar uma razão interna à doutrina cartesiana para explicar por que esse princípio pode ser usado na prova em favor do dualismo substancial. A justificação mais geral do princípio foi adiada até que seja possível determinar por que devemos aceitar essa concepção de atributo principal em particular; ou ainda, de uma pers-

modo, substância e distinções real, modal e de razão, não faz sentido falar em mais de um atributo principal de uma mesma substância.

pectiva meramente exegética, enquanto não for esclarecido por que Descartes foi levado a adotar tal concepção.

A interpretação de John Carriero (1984, 2009) pode auxiliar nesse ponto quando defende que a filosofia de Descartes tem por um de seus principais objetivos fornecer uma concepção da inteligência que seja distinta e alternativa àquela que a toma por um ato de abstração relacionado à universalidade. Se sua interpretação estiver correta, quando Descartes, na Segunda Meditação, se propõe a conhecer sua própria natureza na medida em que conhece sua existência com certeza, a operação abstrativa não é mais uma via aceitável para alcançar esse objetivo. O conhecimento da essência da alma reivindicado nesse texto não poderia, pois, ser considerado um conceito universal abstrato. Essa explicação, porém, não dá conta da razão pela qual o atributo principal *deve* ser considerado uma natureza particular.

Minha hipótese é que essa resposta deve ser buscada na estrutura da proposição que constitui a primeira certeza na filosofia cartesiana, na exata medida em que essa estrutura satisfaz às condições de validade do argumento que a justifica no contexto da Segunda Meditação. O desenvolvimento detalhado dessa hipótese ultrapassa os objetivos deste artigo e vem sendo apresentada em outros textos. Entretanto, se essa hipótese se mostrar correta, teremos boas razões para crer que o argumento cartesiano em favor do dualismo depende do argumento do *cogito* de uma forma que ainda não foi explorada: não apenas do ponto de vista material, por dele receber o sentido do conceito de pensar, mas também do ponto de vista formal, por envolver a reformulação dos conceitos de substância, modo, atributo principal, bem como sua teoria das distinções. O *cogito* seria, pois, o fundamento da ontologia cartesiana.