

TRIVIALIZAÇÃO E TRIVIALIDADE DE UMA FÓRMULA FILOSÓFICA («PENSO, LOGO EXISTO»)

JOÃO ALBERTO PINTO

MLAG/IF/FLUP

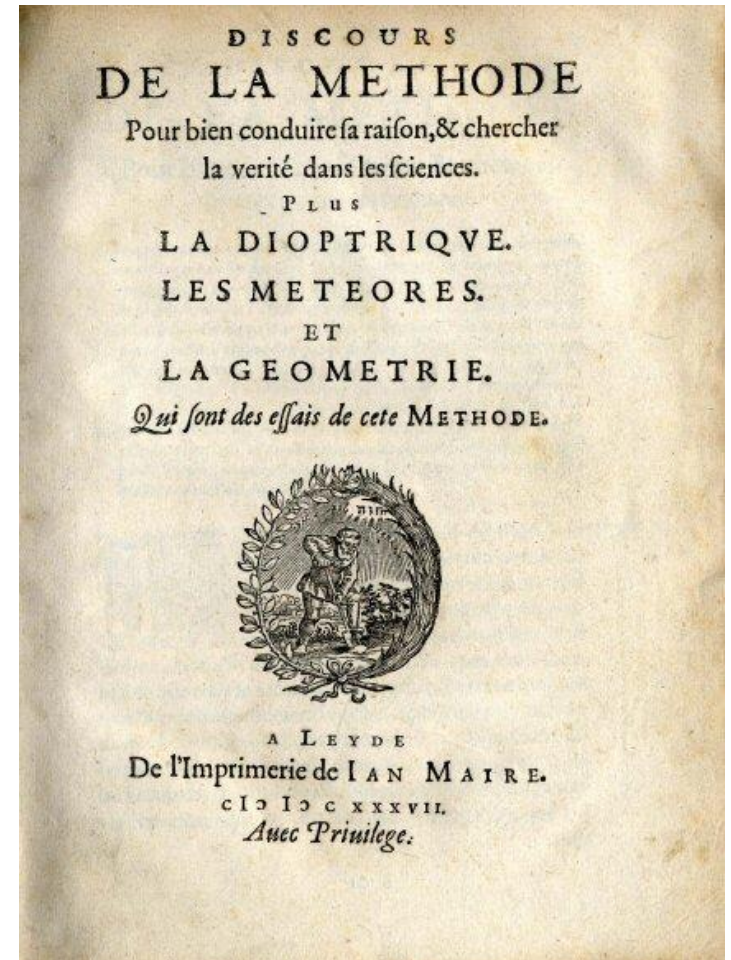
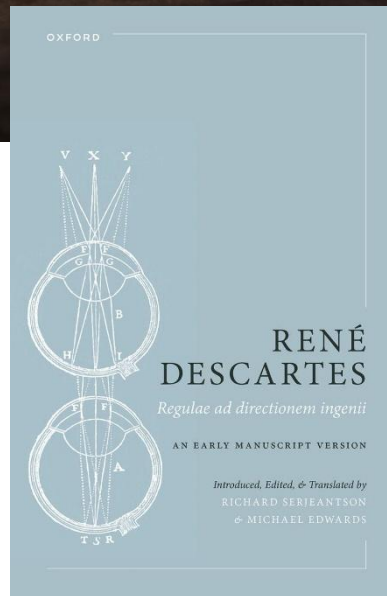
Seminário: Filosofia e História das Ciências

8 Outubro 2025

- I/ O que R. Descartes fez?
- II/ Trivialização, duas
- III/ Trivialidade, quatro

I/ O que R. Descartes fez?

entre aprox. 1625 e 1637, R. Descartes



uma enumeração e um requerimento (aprox. 1625)



► Assim, cada qual pode ver por intuição intelectual que [i] existe [se existere], que [ii] pensa [se cogitare], [iii] um triângulo é delimitado apenas por três linhas, [iv] a esfera o é apenas por uma superfície, e [v] coisas semelhantes, muito mais numerosas do que a maioria das pessoas vê pois não se digna dedicar a mente a matérias tão fáceis. ◀ ... ► Ora, esta evidência e esta certeza da intuição não são apenas requeridas para enunciações isoladas [solas enuntiationes], mas também para quaisquer raciocínios [quoslibet discursus]. Seja, por exemplo, esta consequência: 2 e 2 é igual a 3 mais 1; é preciso ver intuitivamente não só que 2 e 2 é 4, e que 3 e 1 também é 4, mas, além disso, que destas duas necessariamente se conclui aquela terceira proposição. ◀

R. Descartes, *Regulae [III] ad directionem ingenii* (1628)



uma enumeração e um requerimento (R1 & R2)



◀ O que é ver (intuitivamente...), como (ou por que) se vê, que destas duas, $2+2=4$ e $3+1=4$, necessariamente se conclui aquela terceira proposição, $2+2=3+1$? Ou: – O que mais, se algo, é preciso ver (intuitivamente...)?



(R1) Que a igualdade é uma relação (reflexiva e) euclidiana. Cf. Euclides, *Elementos*, Liv. I, Axioma 1 ("noção comum"/"postulado"): – As coisas que são iguais a uma mesma coisa, são iguais entre si.

[EUCLID_{Df.}] $(\forall x)(\forall y)(\forall z) ((\mathcal{R}_{xy} \ \& \ \mathcal{R}_{xz}) \rightarrow \mathcal{R}_{yz})$

(A simetria da igualdade, **[SIMET_{Df.}]** $(\forall x)(\forall y) (\mathcal{R}_{xy} \rightarrow \mathcal{R}_{yx})$, segue-se de

[REF_{Df.}] $(\forall x) (\mathcal{R}_{xx})$ e **[EUCLID_{Df.}]**.)

Anexo. De facto, por volta de 1625, as referências de Descartes à intuição intelectual andam (textualmente, quase sempre) a par de referências à dedução. A articulação entre a intuição intelectual e a dedução encontra-se, mais substantivamente, regulada por **um preceito de (maximização da) simplicidade dedutiva**. (Este preceito autoriza a eventual (ulterior) simplificação dedutiva.) Daí, no excerto anterior, a resolução de – **sim!** – "**dedicar a mente a matérias (...) fáceis**".

[interlúdio gramatical]



Euclides, *Elementos*, Liv. I, Axioma 1 ("noção comum"/"postulado"): – As coisas que são iguais a uma mesma coisa, são iguais entre si.

De quantas coisas fala este Axioma?

3?! || 1? 2? Ou 4? Mais? De todas?!

Nota. Cf. a aplicação da regra de substituição atualmente canónica a

[EUCLID_{df.}] $(\forall x)(\forall y)(\forall z) ((\mathcal{R} xy \ \& \ \mathcal{R} xz) \rightarrow \mathcal{R} yz) .$

[RSub.] A mesma variável objetual (x , y , etc.) tem de ser substituída pelo mesmo termo (singular), mas variáveis objetuais diferentes *não* têm de ser substituídas por termos (singulares) diferentes.

uma enumeração e um requerimento (R1 & R2)

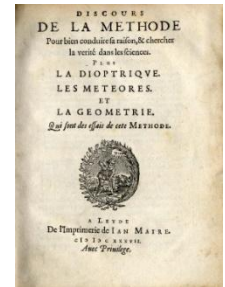


◀ O que é ver (intuitivamente...), como (ou por que) se vê, que destas duas, $2+2=4$ e $3+1=4$, necessariamente se conclui aquela terceira proposição, $2+2=3+1$? Ou: – O que mais, se algo, é preciso ver (intuitivamente...)?

(R2) Que o princípio da indiscernibilidade dos idênticos [PInd=] está aí em vigor sob a forma de uma regra de dedução, **E=**.

...		
$\emptyset$	(j) $t=t$	I=
...		
...		
$A \{a_1, \dots, a_n\}$	(j) $t_1 = t_2$	
...		
$B \{b_1, \dots, b_n\}$	(k) Ft_1	
...		
$A \cup B$	(m) Ft_2	E= j,k
(em que t_2 substitui pelo menos uma ocorrência de t_1 em Ft_1)		

a articulação entre [i] eu penso e [ii] eu existo (1637)

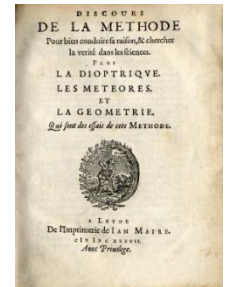


E ao notar que esta verdade — *eu penso, logo eu existo* [*je pense, donc je suis*] — era tão firme e tão segura que nem as mais extravagantes suposições dos cétricos eram capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem hesitações, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. ... E tendo notado que nada há no *eu penso, logo eu existo* a garantir-me que digo a verdade a não ser que vejo muito claramente que para pensar é preciso existir [pour penser, il faut être], julguei poder tomar como regra geral que as coisas que concebemos muito claramente e muito distintamente são todas verdadeiras, havendo apenas alguma dificuldade em perceber bem quais são as que concebemos distintamente.

R. Descartes, *Le Discours de la méthode* [IV, §2, §3] (1637)



a articulação entre [i] eu penso e [ii] eu existo (1637)



(Q1) Pode, ou não, estar neste caso a passar-se o mesmo (aprox. o mesmo...) que no anterior, com

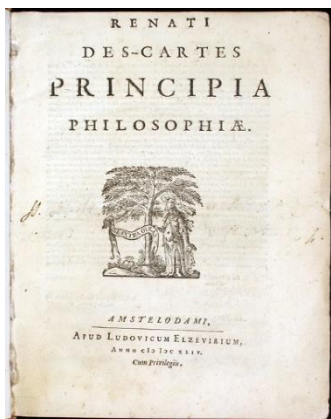
- **eu existo** em vez de «2 e 2 é igual a 3 e 1»;
- **eu penso** em vez de «2 e 2 é 4» e «3 e 1 (...) é 4»?

(R1) Sim – quer dizer, a articulação entre [i] eu penso e [ii] eu existo é (ou é para ser encarada também como) uma **articulação lógica**. (Que é o que parecia não ocorrer na enumeração em aprox. 1625.)

(Q2) – E o que mais, se algo?

(R2)

uma definição densamente povoada de pensamento

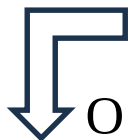


[O que é pensamento [cogitatio]]. Entendo por este termo tudo quanto está em nós de tal modo que disso estamos conscientes [conscii]; e, por isso, não apenas [i] entender [intelligere], [ii] querer [velle], [iii] imaginar [imaginari], mas também [iv] sentir [sentire], são aqui o mesmo que pensar [cogitare].

R. Descartes, *Principia philosophiæ* [I-9] (1644)

[Outra enumeração, sim. Mas eis uma hipótese (não cartesiana?) com vista ao despovoamento da definição de pensamento. (Na origem da hipótese está [i] *intelligere*, i.e., os entendimentos.)]

Tudo o que se vê muito claramente e muito distintamente (ou que é entendido, com o verbo usado por R. Descartes na definição acima) ocorre (pode ocorrer) numa dedução ou é uma dedução. (E vice-versa?)



O que a seguir chamarei "trivialização" vai tentar proceder de acordo com a hipótese complementar – a partir de [iv] *sentire*, i.e., com base em sentimentos.

uma definição densamente povoada de pensamento

Coment.

Há razões (meramente) textuais para pretender que a hipótese anterior é ainda cartesiana.

E demorei-me especificamente neste ponto, para mostrar que, se existissem máquinas assim [inventadas pelos homens], providas dos órgãos e do aspeto de um macaco, ou de qualquer outro animal irracional, não teríamos meio algum para reconhecer que elas não seriam em tudo da mesma natureza que esses animais; contudo, se existissem outras [máquinas inventadas pelos homens] que se assemelhassem aos nossos corpos e imitassem tanto as nossas ações quanto fosse moralmente possível, teríamos sempre dois meios muito seguros para ver que elas nem por isso seriam verdadeiros homens. ["MEIO" #1] Desses meios, o primeiro é que jamais poderiam utilizar palavras, ou outros sinais, compondo-os, como fazemos para manifestar aos outros os nossos pensamentos. Pois pode-se muito bem imaginar que uma máquina seja feita de tal modo que articule palavras, e até que as articule a respeito de ações corporais que causem alguma mudança nos seus órgãos: por exemplo, se a tocarem num ponto, que pergunte o que se quer dizer-lhe; se noutro [ponto], que grite que lhe estão a fazer mal, e coisas análogas; mas não [se pode imaginar] que ela as arranje diversamente, para responder ao significado de tudo quanto se disser na sua presença, tal como até os homens mais embrutecidos conseguem fazer. ["MEIO" #2] E o segundo meio é que, ainda que fizessem muitas coisas tão bem, ou talvez melhor do que qualquer um de nós, falhariam inevitavelmente em algumas outras, pelas quais se descobriria que não agem pelo conhecimento, mas apenas pela distribuição ordenada de seus órgãos. Pois, enquanto a razão é um instrumento universal, que serve em todas as ocasiões, estes órgãos [os das máquinas inventadas pelos homens] precisam de alguma disposição particular para cada ação particular; decorre daqui que é moralmente impossível que numa máquina haja tantas disposições diferentes para fazê-la agir em todas as ocasiões da vida, da mesma maneira que a nossa razão nos faz agir.

R. Descartes, *Le Discours de la méthode* [V] (1637)

uma definição densamente povoada de pensamento

Coment. (cont.)

Há razões (meramente) textuais para pretender que a hipótese anterior é ainda cartesiana.

Primeiramente, portanto, observo uma grande diferença entre esses três géneros de noções [a de alma em [i], a de corpo em [ii], e a de união entre as duas anteriores em [iii]], posto que [i] a alma não se concebe senão pelo entendimento puro; [ii] o corpo, isto é, a extensão, as figuras e o movimento, podem conhecer-se também apenas pelo entendimento, mas muito melhor pelo entendimento auxiliado pela imaginação; e, finalmente, [iii] o que pertence à união da alma e do corpo não se conhece senão obscuramente apenas pelo entendimento, ou mesmo pelo entendimento auxiliado pela imaginação, mas conhece-se muito claramente pelos sentidos. De onde aqueles que não filosofam nunca, e que não se servem senão dos seus sentidos, não duvidem que a alma mova o corpo, e que o corpo aja sobre a alma, mas considerem um e outro como uma só coisa, isto é, concebam a sua união, pois conceber a união que há entre duas coisas é concebê-las como uma só. ... Mas julgo que são tais meditações, mais que os pensamentos que requerem menos atenção, que lhes têm feito encontrar obscuridades na noção que temos da união; não me parece que o espírito humano seja capaz de conceber muito distintamente e ao mesmo tempo a distinção entre a alma e o corpo e a sua união; porque para isso seria preciso concebê-los como uma só coisa e ao mesmo tempo concebê-los como duas, o que é absurdo.

R. Descartes, "Carta a Elizabeth / 28 de junho de 1643"

II/ Trivialização, duas

a trivialização intimista, passo 1 (de 2)

Há alguns filósofos que imaginam que estamos a cada momento intimamente conscientes daquilo a que chamamos o nosso **EU** [intimately conscious of what we call our **SELF**]; que **sentimos** a sua existência e a sua continuidade na existência; e [que] temos a certeza, [uma certeza] para além da evidência de uma demonstração [beyond the evidence of a demonstration], tanto da sua identidade perfeita como da sua simplicidade.

D. Hume, *Treatise of Human Nature* [Livro I, Parte IV, Secção VI] (1738)



[interlúdio gramatical]

Whatever I may be thinking of, I am always at the same time more or less aware of *myself*, of my *personal existence*. At the same time, it is *I* who am aware; so that **the total self of me**, being as it were duplex, partly known and partly knower, partly object and partly subject, must have two aspects discriminated in it, of which for shortness we may call one the **ME** and the other the **I**. I call these 'discriminated aspects,' and not separate things, because the identity of **I** with **me**, even in the very act of their discrimination, is perhaps the most ineradicable dictum of common-sense, and must not be undermined by our terminology here at the outset, whatever we may come to think of its validity at our inquiry's end. // I shall therefore treat successively of A) **the self** as known, or [as] the **me**, the 'empirical ego' as it is sometimes called; and of B) **the self** as knower, or [as] the **I**, the 'pure ego' of certain authors.

W. James, *Psychology: Briefer Course* [Cap. VII] (1892)

? Seja o que for que esteja a pensar, estou sempre, ao mesmo tempo, mais ou menos consciente de *mim próprio*, da minha *existência pessoal*. Ao mesmo tempo, sou *eu* que estou consciente; de modo que <o meu eu total>, sendo como que duplo, em parte conhecido e em parte conhecedor, em parte objeto e em parte sujeito, deve ter dois aspetos discriminados em si, aos quais, para abreviar, podemos chamar a um <eu próprio(?)> e ao outro <eu>. Chamo a estes aspetos "aspetos discriminados", e não coisas separadas, porque <a identidade do eu com o eu próprio(?)>; consigo próprio>, mesmo no próprio ato da sua discriminação, é talvez o dictum mais inerradicável do senso comum, e não deve ser minada pela nossa terminologia inicial, independentemente do que possamos pensar sobre a sua validade no fim da nossa investigação. // Por isso, tratarei sucessivamente de A) <o meu eu> como conhecido, ou o [como o] <eu próprio(?)>, o "ego empírico", como por vezes é designado; e de B) <o meu eu> como conhecedor, ou o [como o] <eu>, o "ego puro" de certos autores.

a trivialização intimista, passo 2 (de 2)

Pela minha parte, quando eu mais intimamente entro naquilo que chamo mim próprio [when I enter most intimately into what I call myself], tropeço sempre numa ou noutra percepção particular: de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. ► Não consigo apanhar-me a mim próprio [I never can catch myself] em momento algum sem uma percepção, e nunca consigo observar coisa nenhuma além da percepção. ◄► Quando as minhas percepções são removidas por algum tempo, como no sono profundo, torno-me insensível a/de mim próprio [insensible of myself], e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. E desaparecidas todas as minhas percepções por morte, sem poder pensar, nem sentir, nem ver, nem amar, nem odiar após a dissolução do meu corpo, não consigo conceber que requisito adicional haverá para me fazer uma perfeita não-entidade. ◄

D. Hume, *Treatise of Human Nature* [Livro I, Parte IV, Secção VI] (1738)

Nota. Certo. Descartes afirmou que pretendia demonstrar "a independência das nossas almas relativamente aos nossos corpos, do que se segue [seguiria] a imortalidade delas" (Carta a Mersenne, 25 de nov. 1630). Cf. ainda o título (completo): *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (1641). Mas Descartes também admitiu não conseguir refutar a possibilidade de Deus dotar uma alma com "exatamente aquela força e existência (natureza e duração, noutra formulação) que são precisas para fazê-la chegar ao fim (simultaneamente, noutra formulação) com o corpo" (Med., Obj&R-II).

[interlúdio hermenêutico]

[Parte 1]

O eu nunca se apanha a si próprio sem uma percepção. – Quer isto dizer que o eu se apanha a si próprio sempre (às vezes?) com uma percepção?

- Não – o eu nada (coisa nenhuma) observa (apanha). («Nada (coisa nenhuma) observa (apanha)» e, em particular, não observa (apanha) algo a que chama «si próprio». Recap.)
- Sim – o eu observa-se (apanha-se) a si próprio sempre com uma (ou numa, não além (nem, claro, aquém) de uma) percepção ... pois todas as percepções são percepções de si próprio ou algumas percepções são percepções de si próprio. (A primeira não é decerto inócua, mas talvez seja um exagero; a segunda não é certamente um exagero, mas ... para que serve exatamente? E quais são as percepções em causa na segunda?)

[Parte 2]

Que diferença há, se alguma, entre

- «pode-se dizer verdadeiramente que não existo», e
- «não consigo conceber que requisito adicional haverá para me fazer uma perfeita não-entidade»?

[interlúdio gramatical]

Coment.

[acerda das viagens de R. Descartes à "Grã-Bretanha" e à "Alemanha"]

De modo a compreender a curso dos desenvolvimentos posteriores [da Psicologia] é preciso considerar que a introspeção não tem o mesmo estatuto nas tradições filosóficas alemã e britânica. Nesta última, a equação entre mente e consciência permaneceu inquestionada até bem dentro do século XIX. Daí que a interrogação da consciência tenha parecido ser o método mais básico e óbvio para reunir indícios ^[gaining evidence] acerca da natureza e constituição da mente humana. ... Em contraste, a tradição alemã na filosofia tinha impressa na sua própria origem a negação explícita da equação entre mente e consciência por parte de Leibniz. ... Nesta tradição é carateristicamente atribuído um estatuto muito mais alto a métodos da lógica e da matemática do que à introspeção.

K. Danziger, “The history of introspection reconsidered” (1980)

E foi nisto [por não distinguirem a percepção da aperceção ou consciência, um pouco antes] que os Cartesianos erraram muito, tendo contado como nada as percepções que não eram apercebidas [também designadas, noutro local, "pequenas" ou "insensíveis"].

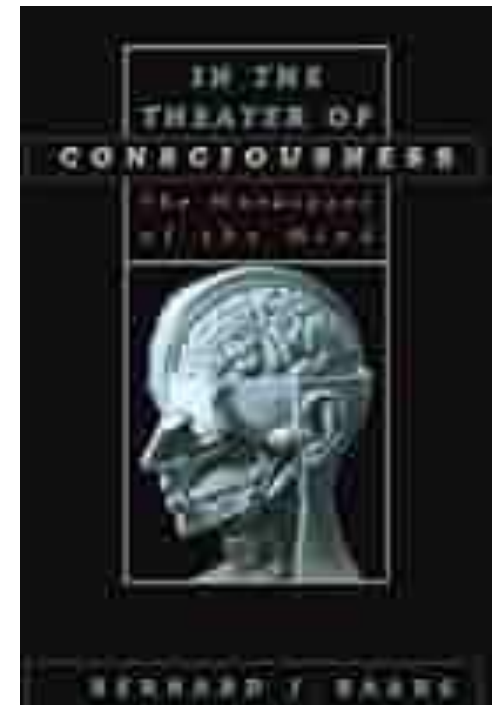
G. Leibniz, *Monadologia* [14] (1714)

a trivialização "metafilosófica" (e a comparação)

Se alguém, após reflexão séria e sem preconceitos, pensa que tem uma noção diferente de si próprio ^[himself], devo confessar que penso que a razão o abandonou. Tudo quanto posso conceder-lhe é que ele pode estar a acertar tanto como eu, e que somos essencialmente diferentes a este respeito. Ele pode, talvez, perceber alguma coisa simples e continuada, a que chama si ^[ele?] próprio ^[himself], embora eu esteja certo de que não há esse princípio em mim. ◀ ... ▶ A mente é **uma espécie de** teatro, onde várias perceções fazem sucessivamente a sua aparição; passam, repassam, deslizam para longe, e se misturam numa variedade infinita de posturas e situações. Não há propriamente simplicidade nenhuma nela num certo momento, nem identidade no diferente, qualquer que seja a propensão natural que se pode ter para imaginar tal simplicidade e identidade. [Porém...] A comparação do teatro **não** deve enganar-nos. São as perceções sucessivas apenas, o que constitui a mente; não temos a mais vaga noção do lugar onde tais cenas são representadas, ou dos materiais, de que ela é composta.

D. Hume, *Treatise of Human Nature* [Livro I, Parte IV, Secção VI] (1738)

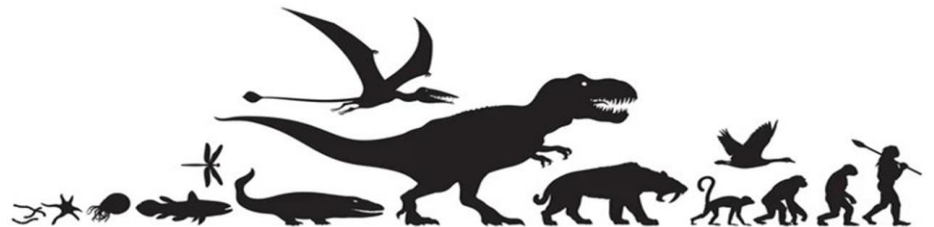
a comparação e a GWT, desde 1988



a trivialização cronológica ...

A afirmação [«penso, logo existo»] sugere que pensar e ter consciência de pensar são os verdadeiros substratos de existir. ... No entanto, já antes do aparecimento da humanidade, os seres eram seres. Num dado ponto da evolução, surgiu uma consciência elementar. Com essa consciência elementar apareceu uma mente simples; com uma maior complexidade da mente veio a possibilidade de pensar e, mais tarde ainda, de usar linguagem para comunicar e melhor organizar os pensamentos. Para nós, portanto, no princípio foi a existência e só **depois** chegou o pensamento. E para nós, no presente, quando vimos ao mundo e nos desenvolvemos, começamos ainda por existir e só **mais tarde** pensamos. Existimos e **depois** pensamos e só pensamos na medida em que existimos, visto o pensamento ser, na verdade, causado por estruturas e operações do ser.

A. Damásio, *O Erro de Descartes* [III, 11] (1994)



... e o "problema" científico 1/2

É implausível que existam factos acerca de organismos muito simples que não possam ser deduzidos a priori [ainda que não na prática, entenda-se aqui...] a partir de informação suficiente acerca da sua constituição física e de como interagem com os seus ambientes, fisicamente descritos. A história física acerca das amibas e das interações delas com os seus ambientes é a história completa acerca das amibas. ... Mas, segundo os materialistas, nós diferimos de amibas essencialmente apenas na complexidade dos ingredientes e seu arranjo.



... e o "problema" científico 2/2

... Mas, segundo os materialistas, nós diferimos de amibas essencialmente apenas na complexidade dos ingredientes e seu arranjo. É difícil ver como este género de diferença pode gerar factos importantes sobre nós que desafiam em princípio [a priori, mais acima ... não simplesmente na prática] os nossos poderes de dedução, e o facto de termos uma psicologia fenomenal [entenda-se, consciente] é certamente um facto importante sobre nós. ◀▶ Pense nos quadros das salas de aula de biologia que mostram a progressão evolutiva de criaturas unicelulares à esquerda para grandes símios e humanos à direita: onde é que nesta progressão consegue o materialista afirmar plausivelmente que essa falha da dedutibilidade a priori de factos importantes sobre nós emerge? [Em lado nenhum?! Exatamente (e apenas) em nós?!] Ou, se for preciso, onde é que no desenvolvimento de todos e cada um de nós a partir de um zigoto pode o materialista plausivelmente apontar o lugar em que emergem factos importantes sobre nós que não podem ser deduzidos a partir da história física acerca de nós? [Em lado nenhum?! Exatamente (e apenas) em ... nós?!]

F. Jackson, "What Mary Didn't Know / Postscript" (1995)

... e o "problema" científico 2/2

Coment.

(i) Certo. A dificuldade de ver não é prova nenhuma de que nada existe para ser visto (uma geração de "factos importantes" na maneira de falar de F. Jackson). Talvez a qualificação da evolução como "evolução por seleção natural" cure, digamos, a dificuldade de ver. (Duvido muito, mas... "talvez". Afinal é – ou não? – verdade que *todos* os mecanismos que efetivam/operacionalizam a evolução por seleção natural, p. ex. das amibas, são físicos ou, melhor, episódios da história (histerese?) da interação das amibas com os seus ambientes, na maneira de falar de F. Jackson?)

(ii) Mais interessante é que F. Jackson apela (sub-repticiamente?...) a uma noção de emergência primeiro considerada por C. D. Broad no âmbito de uma distinção entre teorias dualistas, teorias emergentistas e teorias mecanicistas (materialistas, na maneira de falar de F. Jackson).

Posta em termos abstratos a teoria da emergência afirma [1] que há determinados todos [wholes], compostos (digamos) pelos constituintes A, B, e C numa relação R com cada um dos outros; [2] que quaisquer todos compostos por constituintes do mesmo género de A, B, e C numa relação do mesmo género de R têm certas propriedades características; [3] que A, B, e C são capazes de ocorrer noutros géneros de complexos [todos; todos compostos] nos quais a relação não é do mesmo género que R; e [4] que as propriedades características de R(A, B, C) não podem, nem em teoria, ser deduzidas a partir do mais completo conhecimento das propriedades de A, B, e C isoladamente ou noutros todos que não são da forma R(A, B, C). // A teoria mecanicista rejeita a última cláusula desta afirmação.

C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature* [Cap. II] (1925)

... e o "problema" científico 2/2

Coment. (cont.).

«A teoria mecanicista rejeita a última cláusula desta afirmação.»

[1] Há determinados todos [wholes], compostos (digamos) pelos constituintes A, B, e C numa relação R com cada um dos outros;	[1] Há determinados todos [wholes], compostos (digamos) pelos constituintes A, B, e C numa relação R com cada um dos outros;
[2] Quaisquer todos compostos por constituintes do mesmo género de A, B, e C numa relação do mesmo género de R têm certas propriedades características;	[2] Quaisquer todos compostos por constituintes do mesmo género de A, B, e C numa relação do mesmo género de R têm certas propriedades características;
[3] A, B, e C são capazes de ocorrer noutros géneros de complexos [todos; todos compostos] nos quais a relação não é do mesmo género que R; e	[3] A, B, e C são capazes de ocorrer noutros géneros de complexos [todos; todos compostos] nos quais a relação não é do mesmo género que R; e
[4] As propriedades características de R(A, B, C) não podem, nem em teoria, ser deduzidas a partir do mais completo conhecimento [i] das propriedades de A, B, e C isoladamente ou [ii] noutros todos que não são da forma R(A, B, C).	NEG-[4] As propriedades características de R(A, B, C) podem, pelo menos em teoria, ser deduzidas a partir do mais completo conhecimento [i] das propriedades de A, B, e C isoladamente ou [ii] noutros todos que não são da forma R(A, B, C).

O ponto: – **NEG-[4]** torna **[2]** ... inócua! Quer dizer, [2] deixa de poder ser encarada como uma (espécie de) lei bruta (carateristicamente) emergentista acerca de "todos" irreduzíveis ou (dedutivamente) inexplicáveis (exceto, claro, por apelo precisamente a essa (espécie de) lei).

III/ Trivialidade, quatro

a articulação entre [i] eu penso e [ii] eu existo é (ou é para ser encarada também como) uma **articulação lógica**

- sim, mas de que género exactamente?

(Med., Obj&R-II) **omne, quod cogitat, est sive existit: $P[e], (\forall x)(Px \rightarrow Ex) \therefore E[e]$**

VERSÃO SILOGÍSTICA (COM SIMPLIFICAÇÃO) – REJEITADA POR DESCARTES.

	(1)	$P[e]$	PREMISSA
	(2)	$(\forall x)(Px \rightarrow Ex)$	PREMISSA+
2	(3)	$P[e] \rightarrow E[e]$	Elim. $\forall$ 2
1,2	(4)	$E[e]$	Elim. $\rightarrow$ 1,3

O problema é a premissa universalmente quantificada, (2), à qual Descartes chama "premissa maior" (por analogia com, p. ex., «todos os homens são mortais; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal») e "proposição geral". Para Descartes, (2) é realmente, ou apenas, uma generalização – e não um princípio geral de natureza lógica ou, noutra terminologia, um "primeiro princípio" ou uma "regra para a direção do espírito".

Anexo. É fácil notar que há uma diferença de generalidade entre, p. ex., o Axioma 1 de Euclides («– As coisas que são iguais a uma mesma coisa, são iguais entre si») e (2). O Axioma 1 regula uma noção lógica (realmente geral, dir-se-ia) onde quer que ela seja usada; mas (2) articula dois predicados específicos, "x pensa" e "x existe". Comparar com: $(\forall X)(\forall Y)(\forall x)(Xx \rightarrow Yx)$!

(*Mutatis mutandis* para $[EUCLID_{Df.}]$, $[E=]$, mais atrás, ou para as duas regras de eliminação, acima.)

(Med., Obj&R-II) **omne, quod cogitat, est sive existit: $P[e], (\forall x)(Px \rightarrow Ex) \therefore E[e]$**

VERSÃO SILOGÍSTICA (COM SIMPLIFICAÇÃO) – REJEITADA POR DESCARTES.

■ O recurso a (2) é encarado por Descartes como envolvendo um passo enumerativo ou indutivo. De outro modo: – Como uma generalização. A partir de um só caso, aliás. (O valor de verdade de (2), suposto ser o *verdadeiro*, não é conhecido, diz Descartes, pelo que alguém experiencia por si ^[ex eo quod apud se experiatur] ou pela simples intuição da mente ^{[per se notam simplici mentis intuitu agnoscit].})

■ Pode dizer-se que nesta versão do *penso, logo existo* o ponto de vista singular (pessoal ou "em primeira pessoa", como hoje é costume dizer-se) está desigualmente distribuído. Desaparecido em (2), diria talvez Descartes...

Anexo. O célebre argumento por analogia (presente, p. ex., em J. Locke(?), J. Stuart Mill ou B. Russell) acerca das outras mentes evita precisamente recorrer a uma proposição como (2). (Para alegria de uns e consternação de outros.)

Seja a sequência (onde X é uma fórmula lógica formada com $E[e]$ e $P[e]$):

[*] (i) $\{ E[e], P[e] \}$, (ii) X , (iii) $X \rightarrow (\forall x)(Px \rightarrow Ex)$.

Ora, para qualquer X , tem-se que: (ii), (iii) $\therefore (\forall x)(Px \rightarrow Ex)$! E, neste caso, não enumerativamente ou não indutivamente. (Eis uma pergunta: – Por que X opta Descartes?)

(Med., Obj&R-II) **omne, quod cogitat, est sive existit: $P[e], (\forall x)(Px \rightarrow Ex) \therefore E[e]$**

VERSÃO SILOGÍSTICA (COM SIMPLIFICAÇÃO) – REJEITADA POR DESCARTES.

■ E quanto à analogia entre esta versão do *penso, logo existo* e o velho e aborrecido exemplo («todos os homens são mortais; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal»)? Ela é, no mínimo, ilusória. Pode ser que "eu"/[e] seja um termo (singular) (expressão referencial, expressão designatória...), mas decerto não é um termo (singular) (expressão referencial, expressão designatória...) como "Sócrates" (ou outro nome próprio).

Anexo.

Uma descrição aproximada de uma teoria [para qualquer nome próprio] poderia ser a seguinte: um "batismo" inicial tem lugar. Aqui [i!] o objeto pode ser nomeado por ostensão, ou [ii!] a referência do nome pode ser fixada por uma descrição [a qual, no entanto, não é para encarar como sinónima do nome]. [iii!] Quando o nome é "passado de mão em mão" ['passed from link to link'], o recetor do nome deve, creio eu, ter a intenção, ao aprendê-lo, de o utilizar com a mesma referência que o homem de quem o ouviu [cf. (2), acima].

S. Kripke, *Naming and Necessity* (1980)

(Disc., IV) **pour penser, il faut être: $P, P \rightarrow E \therefore E$** igualmente: $P[e], P[e] \rightarrow E[e] \therefore E[e]$

VERSÃO PROPOSICIONAL (COM SIMPLIFICAÇÃO).

	(1)	P	PREMISSA
	(2)	$P \rightarrow E$	PREMISSA+
1,2	(3)	E	Elim. $\rightarrow$ 1,2

Aqui (2) é para ser lido de (exatamente) duas maneiras: como afirmando que (eu) pensar é uma condição suficiente (mas não necessária) de (eu) existir ou como afirmando que (eu) existir é uma condição necessária (mas não suficiente) de (eu) pensar. De facto, (2) é o mais simples X (cf. a sequência [*], atrás) que permite a Descartes dispensar $(\forall x)(Px \rightarrow Ex)$. (Comparar com: $\sim P$, $P \& E$, $P \vee E$, $P \leftrightarrow E$. E com: $E \rightarrow P$!))

Anexo. É fácil observar que este pode muito bem ser um caso (haverá outros?) em que a Lógica Proposicional (com proposições consideradas como todos ou blocos não decomponíveis) é preferível, embora não por razões práticas, relativamente à Lógica de Predicados (com proposições decompostas em predicados).

– Na suposição (cartesiana!) de que pensadores (eus) e pensamentos (ou proposições) não são separáveis.

(Princ., I-10) **quod sieri non possit, ut id quod cogitet non existat: $P, \text{NEC}(P \rightarrow E) \therefore E$**

VERSÃO MODAL (COM SIMPLIFICAÇÃO).

	(1)	P	PREMISSA
	(2)	$\text{NEC}(P \rightarrow E)$	PREMISSA+
2	(3)	$P \rightarrow E$	Elim.NEC 2
1,2	(4)	E	Elim. $\rightarrow$ 1,3

Descartes teria aqui experimentado – por meio de uma modalidade alética – recorrer uma versão fortalecida da anterior premissa (2), $P \rightarrow E$. Isto decerto serve para salientar que, na sua perspectiva metafísica, há exatamente três géneros de coisas: (i) coisas que existem e pensam; (ii) coisas que existem e *não* pensam; e (iii) coisas que *não* existem e *não* pensam. (O que não há: – Coisas que *não* existem e pensam (assumindo, claro, as condições de verdade canónicas de $P \rightarrow E$).) Deste ponto de vista, $P \rightarrow E$ poderia então ser encarado como um/o "primeiro princípio da Filosofia que (ele, Descartes) procurava" (cf. mais atrás), embora não como um "primeiro princípio" *simpliciter* ou uma "regra para a direção do espírito" de natureza lógica.

■ Só há um PROBLEMA: – Articular o nosso ponto de vista singular (pessoal ou "em primeira pessoa", como hoje é costume dizer-se) e o ponto de vista de ... Deus. ►

(Princ., I-10) **quod sieri non possit, ut id quod cogitet non existat: $P, \text{NEC}(P \rightarrow E) \therefore E$**

Quando refleti sobre os temas da Aritmética e da Geometria, não intuí coisas absolutamente simples e fáceis, como dois e três são cinco, e outras equivalentes, pelo menos tão claramente [e distintamente] para afirmar que são [NEC] verdadeiras? Posteriormente, só fiz o juízo de que se devia duvidar delas porque me tinha vindo à mente que possivelmente um certo Deus podia ter-me dado uma tal natureza que eu me enganasse também sobre aquelas coisas que parecem as mais manifestas [como dois e três são cinco, e outras equivalentes]. **E sempre que a opinião sobre o poder supremo de Deus (...) me ocorre, não posso deixar de confessar que a ele lhe é fácil, se assim o quiser, conseguir que eu erre também naquilo que intuo do modo mais evidente com os olhos da mente.** Sempre que me volto para as próprias coisas que penso conceber com toda a clareza [e distinção], convenço-me tão absolutamente delas que, espontaneamente, me surgem estas palavras: [i] Engane-me quem puder, nunca conseguirá que eu seja nada enquanto eu pensar que sou alguma coisa; ou [i*] que seja alguma vez verdadeiro que eu nunca tenha existido, sendo que é verdadeiro agora que existo; ou, por exemplo, também que [ii] dois e três são mais ou menos que cinco, ou [iii] proposições similares, nas quais reconheço, obviamente, manifesta contradição. ►

(Princ., I-10) **quod sieri non possit, ut id quod cogitet non existat: $P, \text{NEC}(P \rightarrow E) \therefore E$**

◀ Seguramente que nunca tendo tido ocasião de acreditar que existe algum Deus enganador (nem sequer sei ainda bem se há algum Deus), a razão para duvidar que depende apenas de uma tal conjectura [opinião, acima] é muito fraca e, pode-se dizer, metafísica. Porém, para a suprimir, devo examinar primeiro (...) se existe Deus e, no caso de existir, se pode ser enganador. **Porque, ignorando isto, não me parece que possa alguma vez ficar absolutamente certo de qualquer outra coisa.**

R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* [III] (1641)

Quero apenas dizer em geral que tudo o que os Ateus vulgarmente espalham para impugnar a existência de Deus deriva sempre da atribuírem afetos humanos a Deus ou de atribuírem às nossas mentes tanta força e sabedoria que procuram com elas determinar e compreender o que Deus pode e deve fazer. Assim, de tais objeções não nascerão dificuldades se apenas e sempre nos recordarmos que temos de considerar as nossas mentes como finitas, mas Deus como infinito e incompreensível.

R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* [Prefácio ao Leitor] (1641)

(Princ., I-10) **quod sieri non possit, ut id quod cogitet non existat: $P, \text{NEC}(P \rightarrow E) \therefore E$**

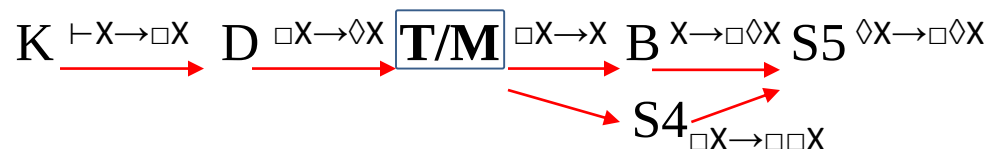
VERSÃO MODAL (COM SIMPLIFICAÇÃO).

	(1)	P	PREMISSA
	(2)	$\text{NEC}(P \rightarrow E)$	PREMISSA+
2	(3)	$P \rightarrow E$	Elim.NEC ^[T/M] 2
1,2	(4)	E	Elim. $\rightarrow$ 1,3

Anexo. Outro problema é determinar que sistema de lógica modal se pretende usar para lidar com a premissa modalizada. (Um problema propriamente modal.)

(i) O extremismo de $(\forall X)\text{POSS}(\sim X)$, quer em J.-L. Marion e A. Plantinga, p. ex., *circa* 1980, quer na leitura resoluta de Descartes (em J. Conant, 2020).

(ii) Os sistemas:



(iii) O problema da reiteração de modalidades adequada à existência de verdades contingentemente necessárias (em J. Conant, 1991). Note-se que $S4$, via $\Box X \rightarrow \Box \Box X$, não "funciona" – e, portanto, $S5$ também não. (Mas o que se passa em K , D e T/M ?)

$$P[e] \therefore (\exists x)(Px)$$

VERSÃO QUANTIFICACIONAL (SEM SIMPLIFICAÇÃO).

	(1)	$P[e]$	PREMISSA
1	(2)	$(\exists x)(Px)$	Intro. $\exists$ 1

$$P[e] \therefore (\exists x)(Px)$$

VERSÃO QUANTIFICACIONAL (SEM SIMPLIFICAÇÃO).

Qual é o problema?

– Nenhum, no caso de se aceitar o seguinte.

Aqui não vejo a que género de coisas [generis rerum] desejais atribuir existência, nem vejo por que não pode ela [quer dizer, a existência] ser uma propriedade, tal e qual como a onipotência [no caso, claro, de Deus], tomando "propriedade" [nomen proprietatis] para qualquer atributo, ou [para] tudo quanto se puder predicar de uma coisa [pro omni eo quod de re potest praedicari], que é aquilo mesmo que se tem de considerar no caso presente.

R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* [Obj&R-V] (1641)

$$P[e] \therefore (\exists x)(Px)$$

VERSÃO QUANTIFICACIONAL (SEM SIMPLIFICAÇÃO).

Há, porém, mais duas coisas a considerar.



(1) A doutrina (atualmente) canônica acerca da existência. I. Kant: a existência não é um predicado como os outros. G. Frege: a existência é (sim...) um predicado, não de primeira, mas de segunda ordem. Estaria então em causa um predicado de IIª ordem que um predicado de Iª ordem ("x pensa", aqui) satisfaz. Qual é esse predicado de IIª ordem? O de o predicado de Iª ordem ("x pensa", aqui) ser instanciado, satisfeito por, ou verdadeiro de, pelo menos um objeto (eu/[e]). Mas isto é (para dizer o mínimo, um pouco) diferente do que Descartes diz.

Ainda assim compare-se, por absurdo (como diria Russell, para efeitos de *nonsense*), $(\exists x)(Px)$ quer com $(\exists x)(Px \& Ex)$, quer com $(\exists x)(Px \& \sim Ex)$!

Uma nova deriva modal. Uma vez que $\vdash (\exists x)(x=[e])$ – sem qualquer premissa, note-se – tem-se (desde logo em K) $\Box(\exists x)(x=[e])$. E a seguir (a partir de D), uma conclusão *de re*, uma vez que $\Box(\exists x)(x=[e]) \therefore (\exists x)\Box(x=[e])$.

$$P[e] \therefore (\exists x)(Px)$$

VERSÃO QUANTIFICACIONAL (SEM SIMPLIFICAÇÃO).



(2) A deriva anti-cartesiana de E. Anscombe (em 1974): «With 'I' there is only the use.»

O "problema" anscombiano: – Se "eu"/[e] é uma expressão referencial, então Descartes tem razão. (A propósito de exatamente o quê?) A "solução" anscombiana: – "Eu"/[e] nem é um nome (próprio), nem qualquer outro género de expressão cujo papel lógico seja *de todo* ["*at all*"] referir [to make a reference]. (Qual é então o seu "papel"?)

Cf. atrás a hipótese de heterogeneidade dos termos (singulares) (expressões designatórias, expressões referenciais...).

$$P[e] \therefore (\exists x)(Px)$$

VERSÃO QUANTIFICACIONAL (SEM SIMPLIFICAÇÃO).

A pergunta « – Como sabes tu, que dizes pensar, que pensas?»

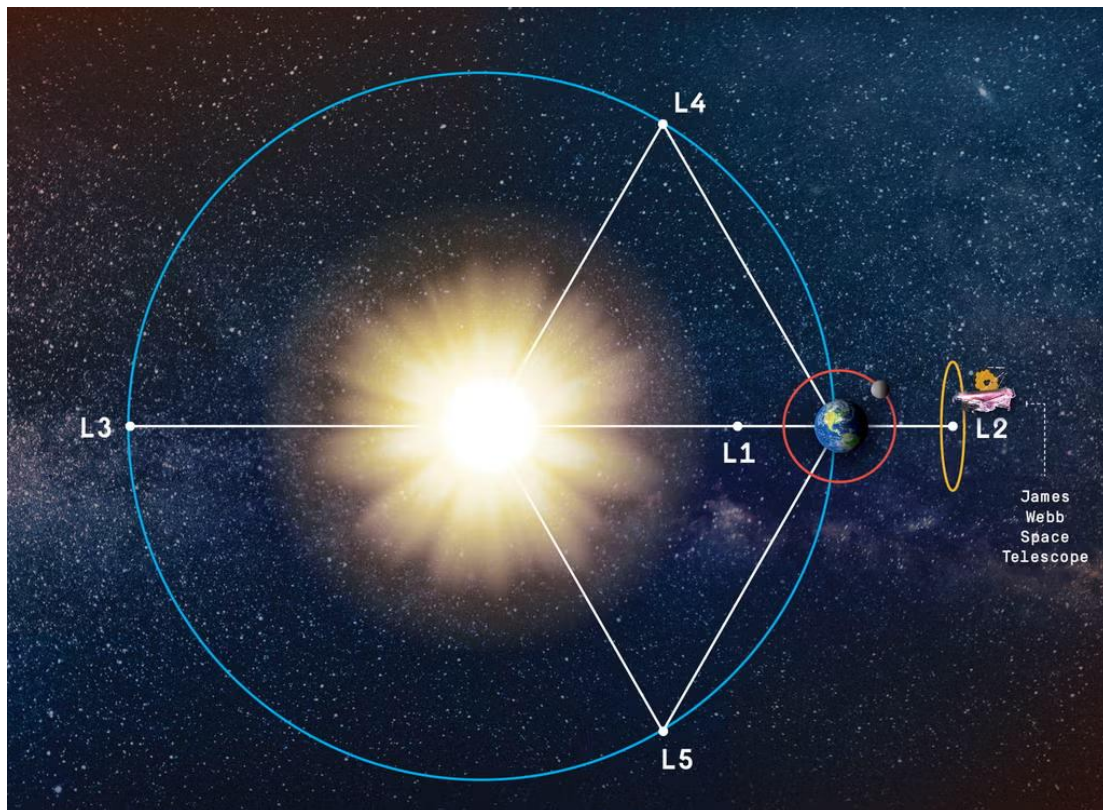
[PASSO 1] O princípio de uma solução:

$$\vdash P[e] \rightarrow (\exists x)(Px)$$

(«Eu penso» permanece aqui (drasticamente) hipotético. Comparar com: $\vdash (\exists x)(x=[e])$, cf. antes.)

[PASSO 2] Uma resposta: « – Como é que sei? Pensando, de facto com uma noção não densamente povoada [ou, de outro modo, uma noção propriamente dedutiva] de pensar, "cogitare", extraída da noção efetivamente adotada por Descartes. (Cf. *Principia philosophiae* [I-9] (1644), mais atrás.)

Uma exemplificação (e uma (nova) comparação): « – Como é que sei? Com o auxílio, p. ex., do Deus enganador!, encarado como um círculo imaginário como aqueles que os Astrónomos usam nas suas descrições.» (A comparação vem em: R. Descartes, *Regulae* [XII] *ad directionem ingenii* (1628).)



Obrigado