

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA EM PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Katarina Ribeiro Peixoto**

*Subjetividade, ideias e coisas.  
Estudo crítico e tradução da primeira parte da  
Lógica de Port-Royal, I-VIII*

Porto Alegre

2012

**Katarina Ribeiro Peixoto**

***Subjetividade, ideias e coisas.***  
*Estudo crítico e tradução da primeira parte da*  
*Lógica de Port-Royal, I-VIII*

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia  
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob  
a orientação da Profa. Dra. Lia Levy, como parte  
dos requisitos para a obtenção do título de  
Doutor em Filosofia

APROVADA: Porto Alegre, 31 de julho de 2012.

---

Prof. Dr. (membro): Edgar Marques (UERJ)

---

Prof. Dr. (membro): José Alexandre Durrty Guerzoni (UFRGS)

---

Prof. Dr. (membro): Luiz Carlos Dias Pereira (Puc-Rio)

---

Profa. Dra. (membro): Sílvia Altmann (UFRGS)

---

Profa. Dra. (orientador): Lia Levy

## CIP - Catalogação na Publicação

R. Peixoto, Katarina  
Subjetividade, Ideias e Coisas: estudo crítico e  
tradução da Primeira Parte da Lógica de Port-Royal (I-  
VIII) / Katarina R. Peixoto. -- 2012.  
255 f.

Orientador: Lia Levy.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto  
Alegre, BR-RS, 2012.

1. Lógica de Port-Royal. 2. Lógica de Ideias. 3.  
representação. 4. termos complexos. 5. cogito  
cartesiano. I. Levy, Lia, orient. II. Título.

## RESUMO

Subjetividade, Ideias e Coisas: estudo crítico dos capítulos I a VIII da Primeira Parte da Lógica de Port-Royal e Tradução da Primeira Parte

Estudo crítico e tradução da Primeira Parte da *Lógica ou A Arte de Pensar*, que ficou conhecida como Lógica de Port-Royal (1683), para a língua portuguesa. O estudo volta-se para a análise dos capítulos I a VIII da Primeira Parte e visa a explicitar o caráter híbrido desse manual de lógica, estruturado com o formato dos manuais de lógica escolásticos, inspirados no *Organon* aristotélico, e marcado pela recepção e vigência de teses cartesianas fundamentais. Embora o legado de Aristóteles se manifeste mais do que em seu formato, a Lógica de Port-Royal deve ser lida como um manual de lógica moderna naquilo que condiciona a sua inteligibilidade: a introdução de requisitos epistêmicos na determinação do domínio da lógica. No processo de reforma da lógica iniciado no século XV, Port-Royal se inscreve não apenas na crítica da concepção de lógica como instrumento para a demonstração silogística da ciência (como já o tinham feito, por exemplo, os lógicos renascentistas), mas na defesa da lógica como reflexão prática epistemicamente orientada, caracterizada pela tomada do juízo como ação mental definidora do domínio lógico. A presença de exigências epistêmicas deriva, em Port-Royal, da leitura de Descartes e do debate deste com Antoine Arnauld. Teses fundamentais do cartesianismo são arregimentadas para o projeto lógico de Port-Royal: a prioridade do pensamento sobre a linguagem; o desprezo da linguagem e da imaginação; a tese de que o uso de palavras derivaria da função, a um só tempo cognitiva e lógica, do juízo como definidora da lógica e, condicionando todas essas, a tese fundadora do cartesianismo enunciada na proposição *Penso, logo sou*. É a leitura arnauldiana do *cogito* cartesiano, defende este estudo, que dá a ver como se pode pensar o cartesianismo em lógica. A análise dos primeiros oito capítulos é temática, e a perspectiva reformista da Lógica de Port-Royal é apresentada no estudo da transição dos capítulos III para o IV, e do V para o VI, bem como do VII para o VIII. No capítulo VIII, o estudo se detém sobre o peculiar tratamento port-royaliano dos termos complexos. Em seguida, volta-se ao que configura o pressuposto subjetivo dessa concepção de lógica e à expressão representativa desse pressuposto, apresentados nos capítulos I e II da Primeira Parte do manual, onde os requisitos epistêmicos de uma lógica de ideias são apresentados e onde o caráter representativo dessas ideias obtém sua vestimenta gramatical (sujeito, predicado e adjetivo), veiculando determinações lógicas (coisa, modo da coisa, coisa modificada). Por fim, o estudo busca, na correspondência que Arnauld manteve com Descartes, em 1648, a origem e o fundamento da concepção de cogito que estará em vigor em Port-Royal, de maneira explícita, a partir de 1662.

Palavras-chave: Lógica de Port-Royal, Reformismo em Lógica, Epistemologia em lógica, representação, termos complexos, juízo, cogito, cartesianismo.

## ABSTRACT

Subjectivity, ideas and things: a critical study of the First Part of the Logic of Port-Royal, I-VIII and the translation of The First Part.

Critical study and translation of the First Part of *Logic or the Art of Thinking*, known as Port-Royal Logic (1683), for the portuguese language. The study is focused on the analysis of chapter I to VIII of the First Part and aims to clarify the hybrid character of this manual of logic, which has the structure of scholastic logic manuals, inspired by the Aristotelian *Organon*, and the reception and effectiveness of key Cartesian theses. Although the Aristote's legacy is far more importante than the shaping of the manual structure, the logic of Port-Royal should be read as a manual of modern logic in what conditions its intelligibility: the introduction of epistemic requirements in determining the domain of logic. In the process of reformism in logic started in the fifteenth century, the Port-Royal Logic is inscribed not only in the critic of the conception of syllogistic logic as a tool for the demonstration of science (as, for example, the renaissance has done), but also with the defense of logic as a kind of practical reflection epistemically oriented, characterized by tacking the judgment as the mental action by excellence, which defines the logical domain. The presence of epistemic requirements is derived from the impact of Descarte's philosophy on Port-Royal and from his debate with Antoine Arnauld. Fundamental thesis of Cartesianism are regimented to the port-royalian conception of logic, as the priority of thought over language, the contempt of language and its origin, imagination, and, conditioning all these, the founder of Cartesianism thesis as stated in the proposition *I think, therefore I am*. The study argues that interpretation of the Cartesian *cogito* by Antoine Arnauld, mostly, offers a way to think Cartesianism in logic. The analysis of the first eight chapters is thematic, and the reformist perspective in Port-Royal's Logic is presented to study the transition of the III chapter to the VIII. Then, back up to the defended position, that is the assumption that the conception of subjectivity, of knowledge and the representative expression of this assumption are presented in Chapters I and II of the First Part of the manual. In these chapters are established the requirements of an epistemic logic of ideas and of the representative character of these ideas, which get its grammatical outfit (subject, predicate and adjective), conveying logical determinations (a thing, a manner of a thing and a modified thing). Finally, the study seeks in the correspondence that Descartes maintained with Arnauld, in 1648, the origin and the foundation of the concept of cogito which will be in force in Port-Royal, explicitly, from 1662.

Keywords: The Port-Royal Logic, Reformism in Logic, Epistemology in logic, representation, complex terms, judgment, *cogito*, Cartesianism.

## SUMÁRIO

<b>SOBRE A OBRA</b>	<b>8</b>
<b>SOBRE A TRADUÇÃO</b>	<b>14</b>
<b>ESTUDO CRÍTICO</b>	<b>18</b>
<b>I. Introdução.....</b>	<b>18</b>
<b>II – Origens e perspectivas de uma obra híbrida.....</b>	<b>22</b>
<i>II. 1 - As operações do espírito e as regras comuns .....</i>	<i>24</i>
<i>II. 2 - O que significa chamar a lógica de arte de pensar?.....</i>	<i>25</i>
<i>II. 3 - O que são essas regras comuns?.....</i>	<i>32</i>
II.3.1 - Das categorias à teoria port-royaliana dos signos.....	34
II.3.2 - Procedimentos de abstração e de restrição: a introdução da Lei de Port-Royal .....	39
II.3.3 - Dos universais à universalidade e particularidade dos termos complexos .....	47
<b>III. A atividade da primeira operação do espírito: conceber e refletir.....</b>	<b>56</b>
<i>III.1 - A intervenção de uma tese teológica: a queda do homem .....</i>	<i>58</i>
<i>III. 2. Inatismo e prevalência do intelecto sobre o esquema corporal, na LAP.....</i>	<i>60</i>
<i>III. 3 - As duas críticas dirigidas a Hobbes e a Gassendi.....</i>	<i>66</i>
<i>III. 4. A origem das ideias: o caráter indemonstrável do pensamento na LAP .....</i>	<i>69</i>
<b>IV. Objetos e modos de pensar: as ideias consideradas segundo os seus objetos .....</b>	<b>73</b>
<b>V. O <i>Eu penso</i> port-royaliano que vigora na LAP.....</b>	<b>78</b>
<i>V. 1. A correspondência entre Arnauld e Descartes (1641 e 1648).....</i>	<i>83</i>
<b>VI – Conclusão .....</b>	<b>93</b>
<b>Tradução</b>	<b>96</b>
<i>Advertência.....</i>	<i>96</i>
<i>Advertência da Quinta Edição .....</i>	<i>98</i>
<i>PRIMEIRO DISCURSO: onde se traça o plano desta nova Lógica.....</i>	<i>99</i>
<i>SEGUNDO DISCURSO: Contendo a Resposta às principais objeções feitas contra esta Lógica.....</i>	<i>116</i>
<i>A Lógica ou a Arte de Pensar.....</i>	<i>134</i>
PRIMEIRA PARTE Contendo as reflexões sobre as Ideias, ou sobre a primeira ação do espírito, que se chama conceber.....	137
Capítulo I: As ideias segundo sua natureza e origem .....	137
Capítulo II: Ideias consideradas segundo seus objetos .....	149
Capítulo III: As dez categorias de Aristóteles.....	155
Capítulo IV: As ideias das coisas e as ideias dos signos.....	159
Capítulo V: As ideias consideradas segundo sua composição ou simplicidade, onde se fala da maneira de conhecer por abstração ou por precisão. ....	163
Capítulo VI: As ideias consideradas segundo sua generalidade, particularidade e singularidade .....	167
Capítulo VII: Os cinco tipos de ideias universais: gêneros, espécies, diferenças, próprios, acidentes. ....	170

Capítulo VIII: Os termos complexos e de sua universalidade ou particularidade .....	179
Capítulo IX: A clareza e distinção das ideias e sua obscuridade e confusão .....	188
Capítulo X: Alguns exemplos dessas ideias confusas e obscuras provenientes da moral	199
Capítulo XI: Uma outra causa que introduz a confusão nos nossos pensamentos e nos nossos discursos, que é que nós os unimos às palavras.....	210
Capítulo XII: O remédio para a confusão que nasce em nossos pensamentos e nos nossos discursos da confusão das palavras; onde se fala da necessidade e da utilidade de definir os nomes que se usa e da diferença da definição das coisas da definição dos nomes .....	214
Capítulo XIII: Observações importantes no tocante às definições dos nomes .....	221
Capítulo XIV: Um outro tipo de definições de nomes, pelas quais se marca o que eles significam no uso .....	226
Capítulo XV: As ideias que o espírito acrescenta às que são precisamente significadas pelas palavras. ....	235

## **Bibliografia**

	<b>24</b>
<b>1</b>	
Obras de Referência .....	241
Fontes Primárias.....	241
Fontes Secundárias.....	242

## **NOTAS DA EDIÇÃO FRANCESA**

	<b>24</b>
<b>8</b>	

## ***SOBRE A OBRA***

*A Lógica ou a Arte de Pensar* (LAP), que ficou conhecida como *Lógica de Port-Royal* (1662)<sup>1</sup> é um pequeno manual produzido por uma escola católica, jansenista, no contexto da Reforma. O jansenismo é um movimento religioso de reforma da Igreja Católica no interior do próprio catolicismo, que se inspirou nas teses teológicas defendidas pelo teólogo holandês Cornelius Otto Jansenius (1585-1638). Essas teses consistem em uma interpretação dos escritos de Agostinho de Hipona que contemplam a doutrina da predestinação, segundo a qual desde o pecado original e da queda do homem corrompido, Deus teria concedido sua graça e sua misericórdia apenas aos homens eleitos, abandonando com justiça os outros<sup>2</sup>. Como essa doutrina aproximava o jansenismo dos movimentos protestantes (e como também a Holanda, em que Jansenius nasceu e se formou, era majoritariamente calvinista, mesmo que ele tenha se tornado um bispo católico e fosse oriundo de família católica), essa interpretação fortemente ascética que Jansenius lhe concedeu não foi bem recebida pelos Jesuítas, os grandes defensores da Religião Católica na reação ao protestantismo que se seguiu à publicação e entrada em vigor do Concílio de Trento.

A LAP, como se tentará mostrar neste trabalho, caracteriza-se como obra histórica e conceitualmente híbrida. Foi escrita por Antoine Arnauld e Pierre Nicole, de maneira conjunta, embora a literatura seja quase unânime da opinião de que Antoine Arnauld redigiu as Primeira e Quarta Partes, e de que Pierre Nicole teria redigido os Primeiro e Segundo Discursos e a Terceira Parte<sup>3</sup>. No entanto, dado o ambiente conflagrado à época, é muito difícil ter certeza a respeito. Uma fonte segura decerto é o trabalho de Jean

---

<sup>1</sup> O título original e completo da Obra é, conforme tradução presente neste trabalho: *A Lógica ou a Arte de Pensar, contendo, além das regras comuns, várias observações novas, adequadas para formar o juízo*, de Antoine Arnauld e Pierre Nicole e será ocasionalmente abreviado por LAP. Todas as nossas citações são traduzidas por nós a partir do texto da edição crítica de Pierre Clair e François Girbal (1965), para a qual remeterão ainda nossas referências mediante a abreviação CG, seguida do número da página desta edição e da tradução da Primeira Parte, que acompanha este estudo.

<sup>2</sup> Cf: *Le Jansenisme*. Disponível em < <http://www.phi2080.uqam.ca/node/120>>.

<sup>3</sup> Pierre Clair e François Girbal apresentam várias cartas em que as informações sobre a autoria são documentadas, um tanto contraditoriamente, nas páginas 365-366, da sua Edição da LAP.

Racine, *Abrégé d L'Histoire de Port-Royal*<sup>1</sup>, no qual o historiador afirma que Arnauld só seria responsável, de fato, pela Quarta Parte, isoladamente, e que todo o restante a obra seria de autoria conjunta. Uma das dificuldades que parecem contaminar as afirmações de Racine, no entanto, é a intenção de seu livro de história, que era assegurar uma defesa dos jansenistas, em fins do século XVII. Sua história de Port-Royal não deixaria de ser uma peça em defesa da memória de Antoine Arnauld, de modo que preservá-lo das acusações de que a LAP poderia ser alvo não está fora do horizonte interpretativo que desautoriza as suas afirmações quanto à autoria precisa das partes do texto.

O caráter híbrido da obra a atravessa. A natureza, o formato e constituição da obra podem ser explicados pela preservação de elementos da chamada tradição aristotélica (e do chamado aristotelismo latino ou, dentre os anglo-saxões, *Early Modern Aristotelism* e do tomismo<sup>2</sup>, bem como pela recepção da filosofia cartesiana, a qual é convocada nos esforços port-royalianos de empreender a crítica e a defesa da reforma da concepção de lógica dominante, à época. Trata-se de um dos vários manuais de lógica que as escolas universitárias produziram com objetivos pedagógicos, teológicos e políticos na Europa dos Séculos XVI e XVII. Nestes dois séculos, com efeito, e possivelmente em virtude do ambiente conflagrado de discussões teológicas, religiosas e políticas, houve um vigoroso debate sobre os fundamentos teológicos (e filosóficos, aí implicados) do cristianismo. Na vida institucional e letrada da Europa, há o registro do crescimento e do florescimento de cursos universitários no leste do continente, além daqueles, marcadamente católicos, que já existiam e eram dominantes. O dinamismo institucional e o vigor dos debates teológicos, ao longo do século XV também requereram a formação de um quadro de professores que tinham, dentre as suas obrigações profissionais, a produção de manuais e

---

<sup>1</sup> J. Racine (1929), pp. 9-10.

<sup>2</sup> A expressão 'tomismo' não é utilizada com o propósito de abarcar toda a tradição que se seguiu à entrada dos textos aristotélicos na Europa Ocidental, sobretudo a partir do século XIII, que foram comentados por Tomás de Aquino. A história do tomismo, da sua apropriação e das contribuições para a literatura filosófica atravessa um período de quatro séculos até o momento em que a Lógica de Port-Royal foi escrita. A história da recepção e da apropriação desse legado ainda está para ser contada, supondo que seja possível empreender tarefa de tamanha envergadura e que seja o caso fazê-lo. Como se tentará observar, mesmo que brevemente, houve uma certa influência documentada na literatura do tomismo ou da Escolástica praticada pelos Conimbricenses (Cf. Pedro Calafate. *Pedro da Fonseca e os conimbricenses*. Disponível em <<http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ren13.html>>) sobre a formação de Descartes e, no período em que floresceram as Pequenas Escolas de Port-Royal o ensino institucionalizado da França era massivamente jesuíta e de caráter tomista, ao menos no que concerne às exigências do Concílio de Trento que impôs o tomismo como doutrina oficial da Igreja. Daqui para a frente o uso da expressão tomismo deve ser considerado em acepção propositalmente vaga, reportando-se mais a uma vinculação tardia e nuançada que a uma leitura fiel ao texto de Tomás.

pequenos exercícios acadêmicos – como as célebres questões disputadas, de tradição tomista – e escritos marcadamente teológicos, que ecoavam um ambiente de debate sobre as raízes e o fundamento do cristianismo.<sup>1</sup>

Na França, um episódio grave marcou a vida religiosa e moral do país: a publicação, por Antoine Arnauld, um dos autores da *Lógica de Port-Royal*, do texto *La Fréquente Communion* (1643), refutação de um manuscrito jesuíta no qual se expõe uma posição em defesa da preservação daquilo que é conforme à antiguidade, às tradições dos santos e aos velhos costumes da Igreja<sup>2</sup>. Nessa obra, escrita em francês contrariamente às práticas jesuítas de então, Arnauld propugna pela incompatibilidade entre a vida teológica e filosófica coadunadas com os ensinamentos do cristianismo e a vida mundana. O impacto desse texto de Arnauld em língua vernácula e a tradução para o francês do Novo Testamento, em Port-Royal, refletem uma tomada de posição teológica e pedagógica do jansenismo contra os jesuítas, que priorizavam o latim, não somente nas atividades litúrgicas, mas também nos textos pedagógicos, e constitui uma das razões por que foram acusados de heréticos.

O período subsequente à publicação do *La Fréquente Communion* é de desenvolvimento das chamadas Pequenas Escolas de Port-Royal, onde Pierre Nicole e Claude Lancelot ensinavam. Nestas escolas se exercia o projeto pedagógico jansenista, em contraposição à estrutura dominante e hierarquizada das escolas jesuítas. Em Port-Royal, como observam Calot e Michon,

... pretendia-se chegar a Deus muito diretamente, e os discípulos de Santo Inácio [os jesuítas] queriam que, para tanto, alguns graus de humildade fossem observados. [...] Os ‘*Messieurs* de Port-Royal’ se dedicavam à educação da juventude e tinham criado, instigados por Saint-Cyran, as célebres ‘Pequenas Escolas’ [...] Para esses religiosos que cultivavam um

---

<sup>1</sup> O estabelecimento e o florescimento dos cursos universitários na Europa, ao longo desse período estão intimamente relacionados ao contexto da Reforma da Igreja e são documentados nos seguintes estudos, citados por Joseph S. Freedman, por ocasião de seu ensaio histórico relativo à carreira e aos escritos do acadêmico da época Bartholomew Keckermann - *In: Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 141, n.3 (sept. 1997), pp. 305-364: O estabelecimento de novas instituições de educação superior na Europa Central estão documentados no estudo de Karlheinz Goldmann, *Verzeichnis der Hochschulen (Neustadt an der Aisch: Degener, 1967)* e no de Joseph S. Freedman, *Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities during the Reformation Era, History of Universities*, 5 (1985): 117:66, p. 305. No que concerne especificamente a Port-Royal, o texto fundamental que será aqui referido é o de F. Calot e L.-M. Michon. *Port-Royal et le Jansénisme* (1925).

<sup>2</sup> F. Calot e L.-M. Michon, (1925), pp. 16 e seguintes, com minha tradução.

espírito eclesiástico republicano, sem hierarquia pré-estabelecida, a educação era um empreendimento fundamentalmente religioso e moral: sem sanções; fazia-se apelo à consciência dos alunos, desenvolvia-se neles o sentimento da dignidade pessoal, evitando assim o da familiaridade<sup>1</sup>.

A Lógica de Port-Royal é uma das realizações desse projeto pedagógico, que comportava um método novo de ensino e que representava uma ameaça, segundo os jesuítas. Estes, que monopolizavam o sistema de ensino e a formação da juventude, combateram desde o início as Pequenas Escolas de Port-Royal e terminaram por triunfar por volta de 1710.

Os embates abertos com a publicação de *La Fréquente Communion* resultaram em perseguições perpetradas pelos Jesuítas contra o *Doutrina de Augustinus* (o livro redigido por Cornelius Jansenius em 1636, ao que tudo indica, e publicado após a sua morte, em 1640). Poucos anos após a publicação do texto de Jansenius, o Papa Inocêncio X e depois, o seu sucessor, Alexandre VII, condenaram as cinco proposições que conformariam o jansenismo e, por volta de 1661, com o triunfo dos Jesuítas neste conflito contra os jansenistas, finalmente a Assembléia de Clérigos redige um documento, chamado *Formulário*, por meio do qual obriga a todos os membros da igreja, isto é, à comunidade letrada de então, a assinarem todos os documentos de natureza teológica e filosófica que viessem a ser redigidos. Este episódio culminará com a tentativa, por parte de Luis XIV, de eliminação daqueles que ameaçavam a unidade de seu reinado, os jansenistas, com a bula papal de Clemente XI, em 1705, que levou, finalmente, ao fechamento do convento em 1710.

Entre 1667 e 1705, vigorou a chamada *Paix da Igreja*, então dirigida pelo papa Clemente IX. Segundo os historiadores de Port-Royal, esse período é conhecido como o episódio da Batalha do *Formulário*<sup>2</sup>. Com efeito, a condenação das cinco proposições de Cornelius Jansenius acarretou a interdição do uso da doutrina de Agostinho por parte dos abades de Port-Royal e em suas Pequenas Escolas. A publicação do *Formulário* explica, entre outras coisas, o anonimato a que os autores da LAP tiveram de se submeter, não apenas primeira edição do manual (1662), como em muitas de suas correspondências.

---

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 19-21.

<sup>2</sup> Sobre os embates relativos ao *Formulário*, Cécile Grazier (1929) lhes dedica a segunda parte de seu estudo, com o título *A Batalha do Formulário e la Paix da Igreja* (pp. 176 e seguintes).

Apesar desses interditos, o manual de lógica de Port-Royal tornou-se um dos textos de lógica mais longevos da história da filosofia. Dentre as hipóteses aventadas para esse sucesso estão a elegância e eficiência pedagógica<sup>1</sup>, a escrita vigorosa que o distinguiu dos demais manuais<sup>2</sup>, a sofisticação de sua semântica e a sua contribuição para a história da semântica<sup>3</sup>, além de ter, ao longo do século XX, constituindo-se como pano de fundo contra o qual a filosofia da lógica se estabeleceu<sup>4</sup>. É, no entanto, o legado cartesiano, que comparece implícita e explicitamente no texto da LAP e nas correspondências travadas pelo mais proeminente dos *Messieurs* de Port-Royal e autor tanto da sua Gramática como da Lógica, Antoine Arnauld, com Descartes, que parece fornecer a razão por que um manual de lógica redigido como *divertissement*, originalmente apócrifo e por encomenda, para que em quatro ou cinco dias tudo o que é útil em lógica<sup>5</sup> seja aprendido tenha vigorado como obra de referência nos cursos universitários de filosofia<sup>6</sup>.

O cartesianismo de Port-Royal, pretende-se mostrar, antes evidencia o seu caráter híbrido do que demarca uma mudança de paradigma. Embora se saiba que Arnauld leu Descartes e responde pela introdução da filosofia cartesiana em Port-Royal, a sua leitura dessa filosofia contém uma certa autonomia, como se tentará mostrar. O estudo dessa autonomia interpretativa e da apropriação do cartesianismo em Port-Royal é algo mais do que um empreendimento de erudição: é uma tarefa de esclarecimento, pelo menos para uma perspectiva que visa a situar uma obra não apenas nas externalidades que a cercaram e cercam, mas no aporte conceitual que nela vigora.

A distinção entre externalidades e história conceitual, no entanto, quase sempre não é nítida. No século XX, a Lógica de Port-Royal foi primeiramente revisitada (depois de jogada na vala do psicologismo lógico em que a teriam sepultado Frege e Russell) por dois grandes autores que, de perspectivas distintas, lhe atribuíram características, de aparência conceitual, posteriormente evidenciadas como leituras anacrônicas. O primeiro deles é Noam Chomsky, que em 1965 publicou *Cartesian Linguistics*, no qual sublinha o diagnóstico cartesiano do aspecto criativo da linguagem, mesmo concedendo que Descartes só faz referências escassas à linguagem. A ênfase da reivindicação chomskyana

---

<sup>1</sup> W. Risse (1964), vol II, p. 79 (*apud* F. Michael, 1997).

<sup>2</sup> Cf. W. Kneale e M. Kneale (1980), pp 320-321.

<sup>3</sup> É o diagnóstico de R. Wahl (2008), p. 670, e também de J. V. Buroker (1993), p. 469.

<sup>4</sup> J.-C. Pariente (1985), p. 105.

<sup>5</sup> A história, que mais parece anedota, da Lógica de Port-Royal é explicitada no prefácio à edição de 1965 (edição de Pierre Clair e François Girbal) e será comentada mais adiante.

<sup>6</sup> É o caso lembrar que a LAP fazia parte da biblioteca de Baruch Spinoza.

do tratamento cartesiano da linguagem toma como cenário privilegiado a Gramática e a Lógica de Port-Royal e é reiterada na sua obra linguística posterior. O segundo deles é Michel Foucault que, em *Les Mots et les Choses* (1966), atribui a Port-Royal uma mudança de paradigma no que compreende como *figurações* de uma *epistémè* moderna, ao tempo em que enxerga uma aniquilação do sujeito e um acanhamento da linguagem, derivados da demiurgia fabricada pelo conhecimento, que lhe seriam características<sup>1</sup>. A Gramática e a Lógica de Port-Royal seriam a expressão de uma mudança definitiva na concepção de representação independente, na sua própria constituição, de requisitos de similitude com o mundo exterior ou de contrapartidas imagéticas pressupostas.

Por volta dos anos 1980, a Gramática e a Lógica passaram a ser estudadas diretamente. Em 1985, Jean Claude Pariente publica uma série de ensaios reunidos na coletânea *L'Analyse du langage à Port-Royal – six études logico-grammaticales*<sup>2</sup>, inaugurando uma possibilidade de leitura especificamente<sup>3</sup> filosófica da Gramática e da Lógica, não vinculada nem à apropriação chomskyana, nem à foucaultiana. Estes estudos propiciaram a formação de uma nova literatura sobre Port-Royal, por buscarem as conexões contemporâneas ao trabalho dos *Messieurs*, ao tempo em que lançaram uma luz sobre o aspecto cartesiano da Lógica de Port-Royal. No final dos anos 1990, Jill Vance Buroker publica uma tradução comentada para o inglês da LAP<sup>4</sup>, assim como uma série de artigos em que estabelece um diálogo com a semântica de Port-Royal a partir de uma perspectiva fregeana.

Este pequeno estudo pretende, muito modestamente, ter se inspirado na atitude interpretativa que caracteriza o trabalho de Jean-Claude Pariente, por ele explicitada na abertura de sua coletânea. Trata-se, disse Pariente, não de reviver o passado, mas de compreender que presente ele foi<sup>5</sup>. Se esta não é uma via contemporânea filosoficamente relevante, talvez haja algum debate a ser feito sobre o que é filosoficamente relevante, no presente, enquanto tal.

---

<sup>1</sup> Foucault também escreveu um prefácio à *Gramática Geral Racional*, republicado em 1967.

<sup>2</sup> J.-C. Pariente (1985).

<sup>3</sup> É o caso lembrar que, em 1975, Louis Marin publicou *La Critique du Discours*, um texto de história das ideias, a respeito de Port-Royal.

<sup>4</sup> Arnauld e Nicole (1996).

<sup>5</sup> J.-C. Pariente. *Op. cit.*, p. 9.

## ***SOBRE A TRADUÇÃO***

A Lógica de Port-Royal teve cinco edições em francês<sup>1</sup> durante a vida de seus e diversas edições póstumas, além de traduções para o latim, inglês e espanhol<sup>2</sup>. Até onde se sabe, esta é a primeira tentativa de traduzir, para o português, a *Arte de Pensar*. Trata-se de um empreendimento condenado ao risco de toda iniciativa dessa natureza e que talvez possa ser expressa com uma notícia mais ou menos externa sobre o nascimento deste manual em particular na França do século XVII. É a isso que procederemos com a tradução de uma breve apresentação da obra, feita pelos organizadores da mais recente edição crítica publicada na França, na qual esta tradução se baseia diretamente, por Pierre Clair e François Girbal:

*A Arte de Pensar*, obra comumente chamada Lógica de Port-Royal, foi parcialmente elaborada fora do mundo, na solidão das Pequenas Escolas de Port-Royal; aparece como o resultado de uma conversação mundana. Segundo o abade Goujet, biógrafo de Pierre Nicole, *A Arte de Pensar* não foi escrita como sendo uma das várias atividades rotineiras das Pequenas Escolas de Port-Royal. ‘Deve-se tomá-la, no entanto, acrescenta ele, como um fruto dos exercícios que faziam ali. Foi segundo esse método e por essas mesmas reflexões que *Messieur* Nicole conduziu *M. Le Nain de Tillemont* em sua filosofia...’<sup>3</sup>. Contudo, um incidente engajou Antoine Arnauld, doutor na Sorbone, ‘a pôr em palavras escritas o que o primeiro havia ensinado de viva voz’<sup>4</sup>. Um dia, uma pessoa de condição conversava sobre lógica com Charles-Honoré d’Albert, duque de Chevreuse, filho do duque de Luynes, que tinha traduzido, em francês, em 1644, as *Meditações* de Descartes. O doutor, presente e atento à conversação, declarou que se o duque de Chevreuse realmente quisesse, ‘ele faria o obséquio de ensinar-

---

<sup>1</sup> 1ª edição - Paris: C. Savreux, 1662; 2ª edição revista e ampliada - Paris: C. Savreux, 1664; 3ª edição revista e ampliada - Paris: C. Savreux, 1668; 4ª edição - Paris: G. Desprez, 1674; 5ª edição revista e mais uma vez ampliada - Paris: G. Desprez, 1683.

<sup>2</sup> Primeiras traduções: em latim: 1666; em inglês: Londres: W. Godbid, 1676; em espanhol: Madri: Don Antonio Muñoz del Valle, 1759.

<sup>3</sup> Claude Pierre Goujet (1732, t. XIV, Première Partie, p. 34).

<sup>4</sup> *Idem*.

lhe em quatro ou cinco dias tudo o que havia de útil na lógica'<sup>1</sup>. E se pôs a trabalhar, esperando terminar naquele mesmo dia um resumo de lógica. De fato, diante do afluxo de ideias, Arnauld precisou de quatro ou cinco dias na tarefa. E não é impossível que o manuscrito da Biblioteca Nacional<sup>2</sup> (Fr. 19.915), que analisamos adiante, proceda de uma das primeiras redações resumidas da lógica de Port-Royal. Cópias manuscritas não tardaram a proliferar e, diante da ameaça de publicação de um texto imperfeito, os autores rapidamente publicaram, em 1662, a primeira edição da *Arte de Pensar*. (CG, p. 1.)

O risco consiste então, precisamente, em seguir a letra de um texto escrito não apenas com objetivos distintos dos agora em vigor, como contaminado por externalidades inalcançáveis. Dizer que a LAP é uma obra de caráter híbrido, como se vai procurar apresentar neste estudo e nesta tradução, não abarca, ao menos necessariamente, um contexto histórico, marcado por gigantescos conflitos epocais, que cercaram a sua elaboração. Ainda assim, todo o esforço vale o risco. Há algo decerto especificamente moderno neste manual (a despeito da intenção teológica dos autores). E a busca desse traço, nem sempre explícito ou refletido, também animou esta tentativa de tradução.

Das cinco edições publicadas com os autores ainda vivos, a mais relevante, dado o caráter vivaz e dinâmico da obra, é a última, de 1683. Esta é a edição da LAP cuja primeira parte traduzimos na versão atualizada por Pierre Clair e François Girbal. Os acréscimos feitos a esta edição estão marcados com colchetes. As edições e as impressões da obra, no entanto, não andam de par. A primeira edição contou com três impressões. A segunda (1664) e a terceira (1668) edições, com uma impressão, a quarta (1674), com cinco impressões e a quinta (1683) com quatro impressões (das quais as segunda e terceira, de 1684 e a quarta, de 1685, dois anos após a morte dos autores). É a impressão por G. Desprez, de 1683, aquela que contempla a atualidade das contribuições dos autores e esta tradução se baseia nessa impressão da quinta edição.

A publicação da *Lógica de Port-Royal* na edição crítica feita por Pierre Clair e François Girbal, em 1967, é o texto base para esta tradução<sup>3</sup>. A riqueza de notas, comentários, remissões textuais, esclarecimentos relativos tanto ao contexto religioso,

---

<sup>1</sup> Advertência à *Quinta Edição da Arte de Pensar* (página 95, abaixo).

<sup>2</sup> Referência ao manuscrito da obra datado de 1601 e guardado na Biblioteca Nacional da França.

<sup>3</sup> Por razões de direitos autorais, é o texto da edição de Charles Jourdain (publicada em 1897) que consta da versão bilíngue que dispomos na tradução.

como as possíveis fontes inspiradoras dos *Messieurs* de Port-Royal serviu de exemplo e, em certa medida, de ideal regulador. Enquanto tal, esse ideal não deixa de ser irreal, no que respeita ao alcance e às possibilidades desta tradução parcial da LAP. Isso quer dizer que muitas das referências e mesmo de remissões às edições que precederam aquela de 1683 que utilizamos como base serão deixadas, provisoriamente, de lado.

A escolha que guiou a tradução é a do respeito ao estilo e às concepções pedagógicas e teóricas dos autores da LAP. Embora seja um texto com mais de trezentos e cinquenta anos, foi preciso respeitar o caráter intuitivo, fluente, dinâmico e vivaz do texto, que talvez seja responsável por sua longevidade nos cursos universitários de filosofia. A escolha pela simplificação, pela clareza, sem correr o risco de degenerar o projeto lógico e as concepções estilísticas dos autores foi mais do que um ideal regulador, de modo que se espera ter buscado a contento a obediência a essas exigências.

Algumas decisões de tradução devem ser aqui anotadas. A primeira delas foi verter, tanto quando possível, as expressões regidas pelo pronome neutro em francês para a primeira pessoa do plural no português. O que governou esta escolha foi a busca de clareza e a facilidade que essa versão acarreta para a regência dos verbos em português. A segunda foi a escolha de retirar o prefixo “Das”, nos títulos dos capítulos, optando-se pelo uso dos artigos definidos. Há a interpretação de que há algo de normativo cujo tom extrapola a espontaneidade da razão em que os autores da LAP pareciam acreditar. A terceira escolha foi, tanto quando pareceu ser o caso, usar colchetes para completar frases ou enunciados que, em francês, estejam imersos no peculiar emaranhado anafórico da língua.

O sistema de notas se organiza de maneira bastante simples. Há as notas de tradução (N.T., referentes estritamente a escolhas de tradução, ancoradas no vernáculo e na gramática da língua portuguesa), as notas históricas (N.H., que marcam, quando for o caso, fatos historicamente relevantes a serem lembrados e que eventualmente sejam referidos pelos autores) e as notas histórico-filosóficas (N.H.F., que consistem em observações ou registros ou breves comentários voltados ao esclarecimento das referências, nem sempre explícitas, pelos autores).

Os dicionários utilizados foram aqueles que compõem a coleção *Dictionnaires d'autrefois*, digitalizados e disponibilizados em rede pelo projeto ARTFL da Universidade de Chicago, nos EUA, além do *Dictionnaire Le Robert*, do *Dicionário*

*Houaiss da Língua Portuguesa*, bem como o *Dicionário de Linguística e Fonética*, de *David Crystal* e o *Dicionário de dificuldades da língua portuguesa*.

Esta tradução, por fim, não teria sido possível sem o apoio, as sugestões, críticas e orientação da minha orientadora, Dra. Lia Levy. Aproveito para agradecer aos amigos Dr. Eduardo Engelsing e Dra. Laura Beck Varela pela valiosa tradução do latim para o português, de uma citação de Agostinho de Hipona, que ocorre na página 131 da tradução, abaixo.

# ***ESTUDO CRÍTICO***

## **I. Introdução**

Este estudo visa a examinar a medida do legado cartesiano em vigor na LAP. O esclarecimento dessa presença ajuda a entender, como se pretende mostrar, não apenas o texto mesmo da LAP, como o próprio cartesianismo. Com efeito, Antoine Arnauld e Descartes mantiveram correspondência nos anos que antecederam a publicação da LAP e se pode acompanhar, na obra do teólogo jansenista, a preservação do pensamento cartesiano como o seu principal interlocutor filosófico, até a sua obra polêmica de maturidade, o *Tratado das Ideias Verdadeiras e Falsas* (1683). No manual de lógica de Port-Royal, exemplos literais oferecidos por Descartes nas *Meditações* e no *Discurso do Método* são reproduzidos, sem a remissão explícita ao autor. No entanto, como se tentará apresentar neste estudo, o legado cartesiano se evidencia com a recepção de algumas de suas teses mais fundamentais, como é o caso da defesa de uma certa irredutibilidade do pensamento em relação à linguagem, do privilégio daquele sobre esta, da natureza representativa da percepção e, sobretudo, da função do *Cogito*, tomado como a proposição *Eu penso, logo sou*.

A concepção cartesiana do argumento do *cogito* não pode, no entanto, ser observada, sem nuances, em vigor na LAP, como se pretende mostrar. O teólogo jansenista afirma o caráter cartesiano da sua leitura do enunciado *Penso, logo existo*, mesmo quando reconhece, na formulação de Descartes, o tratamento agostiniano da interioridade da consciência. Os debates travados entre Arnauld e Descartes importam na medida em que lançam luz sobre a natureza e a estrutura da LAP naquilo que constitui o seu traço mais moderno e relevante: a função que essa certeza, expressa no enunciado *Penso, logo sou*, desempenha no disciplinamento da prática de que se faz a lógica e nas operações mentais em que essa prática é exercida. Mais do que lançar uma luz sobre a inteligibilidade da teoria do juízo na LAP, este trabalho visa a situar as condições mesmas de inteligibilidade e de vigência dessa teoria. Com isso este estudo se destina a examinar o cartesianismo de

Port-Royal para, nesse caminho, tentar lançar uma luz sobre a medida em que se pode pensar a relação entre cartesianismo e lógica.

Este trabalho, que é uma tradução brevemente comentada, comporta uma estrutura de estudo dos elementos e fundamentos da teoria Port-Royaliana das ideias e dos seus objetos. Por isso está concentrado nos primeiros capítulos (I-VIII) da Primeira Parte da LAP. A estrutura do trabalho é temática e não segue, no entanto, *pari passu*, os capítulos da dessa parte da obra.

Na primeira parte o que se buscará esclarecer é o caráter híbrido deste manual. Como se tentará deixar claro, a LAP contém dois traços programáticos que governam tanto a sua disposição como o tratamento das operações mentais de que se faz a atividade lógica. Esses traços são dados por uma concepção de lógica como *arte de pensar* em contraposição ao que os autores tomam como *regras comuns* aos demais manuais de lógica que lhes eram contemporâneos. O capítulo está estruturado em três partes. Na primeira consta uma breve análise sobre os traços desse caráter híbrido, na segunda, o tratamento da noção não trivial de arte de pensar, expressão originária do tratamento aristotélico das virtudes intelectuais, no Livro VI da *Ética Nicomaquéia* e, na terceira, das chamadas regras comuns, onde consta um pequeno tratamento de três passagens paradigmáticas da constituição do caráter híbrido da LAP:

- a transição do tratamento port-royaliano dos predicados (as Categorias) para a sua teoria dos signos (cap. III e IV da Primeira Parte),
- a transição do tratamento da teoria da abstração para a formação de termos gerais, com a introdução daquela que é considerada a grande contribuição de Port-Royal para a história da semântica, que é a instituição da Lei de Port-Royal, como ficou conhecida pela literatura (cap. V e VI da Primeira Parte).
- O tratamento port-royaliano dos universais, no formato tradicional (isto é, como predicáveis), seguido pela vigência dos critérios de restrição das ideias, na apresentação da universalidade e particularidade dos termos complexos (cap. VII e VIII da Primeira Parte).

No segundo capítulo deste estudo se busca investigar a natureza do que os autores da LAP consideram constitutivo do termo lógico elementar: as atividades de conceber e refletir. O capítulo está voltado ao esclarecimento de uma característica determinante para

a concepção de lógica dos *Messieurs*, que é a tese do inatismo das ideias. Está estruturado em cinco partes. A primeira contém um breve tratamento da noção de ideia em uso na LAP. A segunda parte, seguindo a letra do texto, contém uma visita breve, voltada basicamente à extração dos problemas filosóficos e lógicos possíveis na intervenção da tese teológica da queda do homem, que ocupam os autores da LAP no início do tratamento da primeira operação mental de que se faz a lógica. A terceira parte do capítulo está voltada ao estudo da convocação, pelos port-royalistas, do inatismo cartesiano para a constituição da Lógica, sobretudo por meio da consideração do aspecto superniente do intelecto sobre o esquema corporal. A quarta parte do capítulo ocupa-se das duas críticas dirigidas às perspectivas empiristas contemporâneas à redação do texto, seja às ideias imaginativas, seja às sensíveis, e dirigem-se a Hobbes e a Gassendi, respectivamente. A quinta e última parte do capítulo busca analisar, com os olhos no texto, o fundamento de que os *Messieurs* dispõem para essa crítica, que, embora soe trivial, não o é.

O terceiro capítulo está voltado para o tratamento de uma importação gramatical para a economia do texto da LAP, a que os autores procederam. Mais do que um inquérito sobre as relações entre lógica e gramática, em Port-Royal, no entanto, o capítulo busca, um tanto modestamente, a apresentar as formas gramaticais revestidas pelas operações mentais da LAP. O capítulo segue passo a passo o tratamento das noções port-royalistas de sujeito, predicado e adjetivo e, quanto a estes, não enfrenta o debate problemático sobre o estatuto lógico das coisas modificadas.

No quarto capítulo, o que está em jogo é o esclarecimento daquilo a que Arnauld toma como o *Eu penso*, na Lógica de Port-Royal. Neste capítulo, que contém duas passagens, busca-se em primeiro lugar acompanhar como Arnauld leu a proposição cartesiana conhecida como *cogito*, e quais as implicações dessa peculiar proposição para a concepção de lógica como prática reflexiva privilegiadamente intelectual. O capítulo busca, na sua segunda parte, rastrear, na correspondência que Antoine Arnauld trocou com Descartes, entre 1641 e 1648, isto é, desde a redação das Quartas Objeções até cinco anos antes da publicação da primeira edição da LAP, as possíveis chaves de leitura para o esclarecimento da natureza da relação lógica entre o *Eu penso* e os modos de pensar revestidos pelas operações mentais caracterizadas nas ideias das coisas.

Por fim, na conclusão do estudo, consta um breve e modesto comentário sobre a característica fundamentalmente moderna da LAP, que reside nas implicações dessa apropriação cartesiana. O *cogito* é apresentado como a âncora para a determinação do domínio da lógica. E a relação que mantém com os demais modos do pensamento, isto é, com os pensamentos de que a superfície gramatical é como que o corpo, é constitutivamente dinâmica, de percepção, reflexão e assentimento do que é racional.

Há, de resto, duas perspectivas de leitura que se pretende aqui seguir, com respeito ao texto mesmo da LAP. A primeira repousa numa medida a um só tempo da influência e da natureza do afastamento do aristotelismo, por parte dos autores de Port-Royal: trata-se da inversão da ordem do conhecimento lógico com que Aristóteles abre os *Primeiros Analíticos* (24<sup>a</sup>10-15). Nesta passagem são apresentados os requisitos para a investigação de natureza lógica: o objeto do inquérito e a faculdade a ser mobilizada para realizá-lo a contento. Como se poderá notar a seguir, os *Messieurs* Antoine Arnauld e Pierre Nicole parecem ter adotado uma perspectiva inversa a essa recomendação programática que visa a disciplinar o conhecimento da lógica. Com efeito, a arte de pensar é pressuposta e é o fundamento da reflexão lógica, em Port-Royal, de modo que é legítimo inferir uma inversão como esta: o conhecimento lógico mobiliza uma faculdade cuja realização a contento produz os próprios objetos de inquérito ou, melhor dizendo, de reflexão.

Esta inversão não é ela mesma e no entanto uma tomada de partido que indique uma ruptura. Como se pretende defender, neste trabalho, a LAP é uma obra híbrida, mesmo naquilo que é considerada moderna. Há muitas ocorrências textuais em que esse caráter híbrido pode ser percebido e também há pressupostos filosóficos que, pretende-se aqui defender, governam a reflexão lógica. No horizonte deste trabalho está uma interpretação radical deste aspecto híbrido, que reside na interpretação port-royaliana do *cogito* cartesiano. Como se tentará deixar claro, também na leitura do *Eu penso* cartesiano há uma apropriação que não autoriza, sem nuances, a afirmação da LAP como um texto cartesiano. Antes desse horizonte ser avistado, no entanto, há um caminho a ser traçado, que começa pela busca das origens e da inteligibilidade desse caráter híbrido da Lógica de Port-Royal. É o que se pretende tratar a seguir.

## II – Origens e perspectivas de uma obra híbrida

Este capítulo tem por objetivo situar, interna ou conceitualmente o caráter híbrido da LAP. Em primeiro lugar, não se trata sem mais de uma transição entre medievo e modernidade; como se pretende deixar claro, de perto, a fronteira que separa as marcas de época é sempre borrada e a busca por sua nitidez tampouco é requerida, para reconhecer uma obra de envergadura filosófica. A LAP é uma obra híbrida e é um texto cartesiano. Para entender esse seu caráter híbrido, deve-se prestar atenção ao subtítulo do texto, que contém um programa: a lógica é uma arte de pensar que contém, além das regras comuns aos manuais de lógica da tradição (e majoritariamente ensinados nas escolas jesuítas, como se pode supor), as novas observações, próprias para formar o juízo. As regras comuns podem ser descritas segundo o modo como os autores da LAP tomam as regras presentes na estrutura do *Organon* aristotélico, que vigorou, com muitas alterações, no medievo: são regras relativas aos termos, às proposições, compostas de termos, e aos raciocínios ou argumentos, que são compostos de proposições.

As novas observações comparecem na abertura da LAP, nos capítulos iniciais e seguem as apresentações das regras comuns, ao longo de toda a Primeira Parte. A marca distintiva dessa interlocução subjacente ao tratamento das assim chamadas regras comuns comparece já no Segundo Discurso, com a seguinte observação, a propósito da composição da obra:

Nós consideramos que havia muita gente que, não se ocupando da Teologia, para a qual é necessário saber exatamente a filosofia da Escola, que é como a sua língua, podia se contentar com um conhecimento mais geral dessas ciências. Ou, ainda que não pudessem encontrar neste livro aqui tudo o que devem delas aprender, pode-se no *entanto dizer com verdade* que aqui encontrarão quase tudo o que devem delas reter.<sup>1</sup>

Essa perspectiva de dizer com verdade pode ser lida segundo os objetivos dos reformistas da lógica, que começam a produzir manuais já no século XVI<sup>2</sup> e que

---

<sup>1</sup> Trecho do *Segundo Discurso* (acrescentado à Segunda Edição, em 1664); CG, 30, p.117, abaixo. Grifo nosso.

<sup>2</sup> Frederick Michaels (1997) rastreia as origens do que aqui se está assinalando como marcas ou demarcações. Os assim chamados reformadores em lógica, segundo Michaels, não conformariam um grupo orgânico ou homogêneo, mas uma miríade de perspectivas que atravessaram dois séculos de debates, que remontam ao legado de Cícero, nas obras de Philip Melanchton, Jacopo

criticavam, de variadas maneiras, a estrutura do *Organon* e a função meramente instrumental da lógica. Em outras ocasiões esta marcação ou sinalização da perspectiva reformista comparece. É o caso quando se afirma, no capítulo 1 da Primeira Parte, o que se entende por ideia, o que está em nossa mente quando podemos dizer com verdade que concebemos uma coisa<sup>1</sup>. Também em outras passagens, essa observação é introduzida, na Primeira Parte, como quando se faz um breve balanço crítico da função das categorias: embora, para dizer a verdade, seja uma coisa por si mesma muito pouco útil<sup>2</sup>, quer dizer, que não serve para formar o juízo. Por fim, ao final do tratamento dos cinco universais, no capítulo VII da Primeira Parte os *Messieurs* afirmam:

Com isso se vê mais do que é preciso no que concerne aos cinco universais tratados na Escola com tamanha extensão. Pois serve de muito pouco saber que há gêneros, espécies, diferenças, próprios e acidentes; porque o importante é reconhecer o verdadeiro gênero das coisas, as verdadeiras espécies de cada gênero, suas verdadeiras diferenças, suas verdadeiras propriedades, e os acidentes que lhes convenha. (CG, p. 64, p.180, abaixo).

Esses dois traços programáticos (a consideração de regras comuns e a tomada da lógica como uma arte de pensar) compõem a LAP e constituem o seu aspecto híbrido. Ao tempo em que preserva uma certa estrutura e um determinado formato das assim chamadas lógicas de termos do medievo, esses traços veiculam, nas suas funções, a perspectiva cartesiana, por meio da introdução de pressupostos epistêmicos na lógica e da defesa desta como uma prática reflexiva. Tentaremos abordar os dois traços fundamentais desse caráter híbrido a seguir.

---

Zabarella e, posteriormente, Bartholomew Keckermann, o qual dá duas definições de lógica. Na primeira caracteriza a lógica como *ars dirigens mentem in cognitione rerum*, a arte que dirige a mente no conhecimento das coisas; e a segunda, como *ars recte de rebus cogitandi*, a arte de pensar corretamente a respeito das coisas. Para Michaels, esta segunda definição sugere uma mudança na concepção de lógica. Trataremos disso a seguir.

<sup>1</sup> Cf. CG, p. 41. (p. 139, abaixo). A partir daqui as remissões à edição de Clair e Girbal da LAB serão feitas com as suas iniciais e o número da página e as remissões à tradução abaixo, com a referência ao número da página.

<sup>2</sup> CG, 51, p. 156, abaixo.

## II. 1 - As operações do espírito e as regras comuns

A Lógica de Port-Royal tem no seu título uma espécie de programa: além de se definir como uma arte, comporta na sua estrutura o que chama de *regras comuns*. As *regras comuns* podem ser designadas com os elementos que contêm ou portam as características e a estrutura comuns aos demais manuais de lógica de então, de formato predominantemente escolástico<sup>1</sup>, a partir da tradução latina da primeira parte do *Organon* por Boécio, no século VI e da chegada ao mundo cristão ocidental das traduções das obras completas de Aristóteles, por volta do século XIII<sup>2</sup>. Mas a afirmação da lógica como uma arte de pensar, como se vai poder notar, não é trivial. Pode-se com efeito encontrar essa expressão já na *Summa Logica* (1323), de Guilherme de Ockham, para quem a lógica era a ferramenta mais útil de todas as artes, sem a qual a ciência não poderia ser plenamente conhecida<sup>3</sup>; e o seu uso como uma ferramenta útil, de natureza prática parece ecoar nas perspectivas humanistas que pretendiam reformar a lógica e que no século XVI, utilizaram-na para descrevê-la, a palavra ‘arte’. No entanto, como veremos, o tratamento port-royaliano envolve uma mudança mais definitiva do que aquela que começou com os herdeiros de Cícero, mais de um século antes.

Como lembra Michaels, os humanistas não viam a lógica como uma disciplina teórica ou como uma ciência<sup>4</sup>, mas como um instrumento e, posteriormente, como uma prática. Foi definida como *ars bene disserendi* (a arte de discursar bem, como o fez Cícero), ou a *ars bene ratiocinandi* (a arte de raciocinar bem, segundo Ramus), a *ars recte ordine et precipue docendi* (a arte de ensinar correta, ordenada e claramente), segundo Philip Melanchthon<sup>5</sup>. Essa mudança de tratamento, para uma disciplina

---

<sup>1</sup> Se seguirmos os passos de F. Michaels (1997), teremos de levar em consideração, já na época de redação da LAP, a presença de manuais de lógica inspirados no renascimento, que tinham se tornado dominantes entre 1520-1540. O que importa neste registro é a concepção, pela perspectiva renascentista, cujo representante maior é Petrus Ramus, da lógica como uma arte ou como uma disciplina prática. Como se vai buscar deixar claro, adiante, a concepção portroyaliana de lógica como arte de pensar, que comporta uma certa prática reflexiva, não se inspira na Lógica de Ramus, nem na Tópica de Aristóteles, como alguns intérpretes, no nosso entendimento erroneamente, defenderam.

<sup>2</sup> O impacto da introdução da tradução latina das Obras completas de Aristóteles no Ocidente Cristão Medieval, por volta do século XIII é aqui referido no trabalho de F. C. Copleston, no volume 3 de seu Compêndio *A History of Philosophy*, bem como no trabalho de Kneale & Kneale (1980).

<sup>3</sup> Carta prefácio à *Suma de Lógica*, traduzida por Paul Vincent Spade e disponível em: (<http://pvspade.com/Logic/docs/ockham.pdf>).

<sup>4</sup> F. Michaels (1997). pp. 4-6.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 5.

instrumental ou uma técnica, ganha um tratamento mais refinado com as duas definições de lógica, de Bartholomew Keckermann, que vincula explicitamente a noção de arte a uma atividade mental. Na sua primeira definição a lógica é tomada como *ars dirigens mentem in cognitione rerum* (a arte que dirige a mente na cognição das coisas) e a segunda, como *ars recte de rebus cogitandi* (a arte de pensar corretamente a respeito das coisas)<sup>1</sup>. O que Keckermann parece observar, nas suas definições de lógica, é o que Michaels situa como uma mudança de concepção linguística para uma concepção epistemológica de lógica, marcada com a vinculação do pensar corretamente a respeito das coisas como característica de uma prática cognitiva.

Na LAP, no entanto, essa mudança só é perceptível caso se preste atenção ao pano de fundo sobre o qual os *Messieurs* erguem sua concepção de lógica. Os autores da LAP com efeito afirmam, no Segundo Discurso, que é preciso no entanto conceder que quase tudo o que se diz sobre as regras da Lógica é tomado de lá, de sorte que não há com efeito autor que tenha emprestado mais coisas a esta Lógica do que Aristóteles; pois o corpo dos preceitos lhe pertence, isto é, dos *Primeiros* e *Segundos Analíticos* de Aristóteles<sup>2</sup>, apesar da *certa confusão* por eles identificada nesses textos lógicos aristotélicos. A fim de que se torne clara essa mudança de registro (que Michaels com razão sugere tenha sido estabelecida por Keckermann), de uma ferramenta neutra em relação ao estado cognitivo de quem a utiliza, para uma atividade cognitiva, é preciso acompanhar o debate que os *Messieurs* travam com o seu interlocutor tradicional, que é a filosofia aristotélica. É o que vai se buscar fazer a seguir.

## II. 2 - O que significa chamar a lógica de arte de pensar?

No *Segundo Discurso* de abertura da LAP, acrescentado à Segunda Edição (1664), em que os autores pretendem responder a algumas objeções feitas ao texto já editado dois anos antes, pode-se ler as seguintes considerações a respeito da expressão *A Arte de Pensar* no título da obra.

Houve quem se chocasse com o título *A Arte de Pensar*, em lugar do qual queriam que se tivesse posto a arte de raciocinar bem. Mas se lhes pede que considerem que, tendo a Lógica por objetivo fornecer as regras para

---

<sup>1</sup> *Idem.*

<sup>2</sup> Cf. CG, 33, p. 128, abaixo.

todas as ações do espírito, e tanto para as ideias simples como para os juízos e os raciocínios, não se encontrou outra palavra que encerrasse todas essas diferentes ações e, certamente, a de ações do pensamento compreende a todas, pois simples ideias são pensamentos. É verdade que se poderia ter dito a arte de pensar bem, mas essa adição não era necessária, sendo suficiente marcar, por meio da palavra arte, que por si mesma significa um método de fazer bem qualquer coisa, como o próprio Aristóteles o observa. E é por isso que se contenta em dizer a arte de pintar, a arte de contar, porque se supõe que não é preciso arte para pintar mal, nem para contar mal. (CG, 27, p. 117, abaixo)

A remissão ao tratamento aristotélico da noção de arte não é uma externalidade. A crítica à expressão ‘arte de pensar’ como equivalente à lógica toma como base a noção, então dominante, de lógica como instrumento de raciocínio<sup>1</sup> para demonstração da ciência. O interlocutor dos *Messieurs* referido nesta passagem do Segundo Discurso compreende a lógica como uma ferramenta por meio da qual a ciência ou o conhecimento do que é, absoluta ou condicionalmente, necessariamente verdadeiro é demonstrado<sup>2</sup>. Para os *Messieurs*, no entanto, a função da lógica é a formação do juízo:

A principal aplicação que deveria haver seria a de formar o juízo e de torná-lo tão exato como pode ser; e é a isso que tende a maior parte de nossos estudos. Serve-se da razão como de um instrumento para adquirir as ciências, quando se deveria servir, ao contrário, das ciências como um instrumento para aperfeiçoar sua razão: sendo a justeza de espírito infinitamente mais considerável que todos os conhecimentos especulativos, aos quais se pode chegar por meio das ciências mais verdadeiras e sólidas. (CG, p. 15, p. 96, abaixo)

Esta inversão de perspectiva, como se tentará mostrar a seguir, é resultado de uma mudança de paradigma na filosofia e acarreta transformações decisivas na concepção de lógica. A noção de arte responde a esta inversão por expressar um exercício e uma prática, como se tentará deixar claro, estritamente vinculada à formação do juízo. É certo

---

<sup>1</sup> Daí o próprio nome *Organon*, que é a palavra grega para instrumento. É o caso anotar que a tese de A. Towou (2009), segundo a qual Port-Royal teria sofrido a influência da retórica de Cícero não parece encontrar respaldo na letra do texto da LAP, de modo que não será aqui considerada. Embora a crítica renascentista à lógica como demonstração da ciência estivesse em pleno vigor, sobretudo por meio da lógica de Pierre Ramus, Port-Royal se inscreve num outro momento e sob outro registro, não apenas conceitual como de fontes e inspiração teológica, como se pretende explicitar, adiante.

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, II, 19, 100b10 e *Ética Nicomaqueia*, VI, 6, 1140b33. Deve-se a leitura dessas passagens dos textos de Aristóteles à tese de Oswaldo Porchat Pereira *Ciência e Dialética em Aristóteles*, especificamente aos seus capítulos 1 e 3.

que a técnica para manejar um instrumento pode ser compreendida como uma arte, e os interlocutores dos lógicos de Port-Royal assim também o tomaram, ao questionarem por que a lógica é descrita como *arte de pensar* em vez de *arte de raciocinar bem*.

A referência ao uso aristotélico da palavra ‘arte’ como correlata a um fazer, a uma prática, também não é sem propósito, no que respeita à mudança que, com a LAP, entra em curso<sup>1</sup>. Aristóteles define arte, na *Ética a Nicômaco*, como essencialmente um estado racional da capacidade de fazer (*Ét. Nic.* VI, 4, 1140<sup>a</sup>1-10) que envolve um verdadeiro percurso de raciocínio. Isso quer dizer que a arte envolve ou requer não apenas uma verdadeira direção do raciocínio (*Ét. Nic.* 1139<sup>a</sup>1-5), como um vir a ser. A arte, diz Aristóteles, ainda, concerne ao vir a ser de algo não necessário, cuja origem não está em si mesmo (isto é, na coisa que vem a ser feita), mas naquele que o faz (*Ét. Nic.* 1139<sup>a</sup>10-15); a distinção mesma entre agir e fazer, que precede o tratamento da noção de arte, no texto aristotélico, visa a distingui-la da ação, exatamente porque, diferentemente do agir, o fazer, tanto como o acaso, concernem ambos ao que pode ser de outra maneira, ou ao que pode não ser, absolutamente (*Ét. Nic.* 1140<sup>a</sup>10-20). A característica central desse fazer, em distinção ao agir, é não determinar-se pela natureza.

Então, mesmo racional, a arte, para Aristóteles, é uma capacidade cujos objetos e atualização são contingentes. É certo que há vasta literatura voltada às dificuldades específicas do tratamento aristotélico das virtudes intelectuais, do Livro VI da *Ética Nicomaqueia*, que passa longe dos objetivos e limitações deste trabalho. Aqui, importa esclarecer a distinção entre a noção de arte de pensar e a de arte de raciocinar bem. Importa também levar a sério a remissão dos *Messieurs* a Aristóteles, porque o diálogo interno da LAP tem na lógica aristotélica recepcionada pela tradição latina o seu interlocutor metodológico privilegiado. Mesmo os eventuais debates e referências a Hobbes e a Gassendi não alteram a posição fundamental do interlocutor, que é a perspectiva da tradição da lógica aristotélico-tomista, tomada em sentido geral como um instrumento ou uma ferramenta de demonstração da ciência.

---

<sup>1</sup> Como observa Gary Hatfield, a propósito dos estudos metodológicos do início da filosofia moderna, deve-se considera-los como tentativas de direcionar os leitores para uso adequado de suas faculdades cognitivas. A rejeição do início da modernidade da teoria aristotélica da cognição anda de par com a rejeição das doutrinas aristotélicas a respeito da natureza. [...] A rejeição do início da filosofia moderna da lógica aristotélica pode ser vista como um reflexo da recusa da adequação entre silogismo e lógica, considerada como arte de raciocinar, que refina o uso das faculdades cognitivas (1997, pp. 21, 23-24).

A distinção aristotélica entre agir e fazer, e a independência deste de ser determinado pela natureza lançam luz sobre a resposta dos *Messieurs* no Segundo Discurso. A defesa da expressão *arte de pensar* é seguida da nada trivial, embora tomada como assim o fosse, defesa da lógica como uma arte cujo objetivo é fornecer as regras de todas as ações do espírito, as quais, por sua vez, podem ser tomadas como pensamento. Isso quer dizer que ideias, juízos e raciocínios são pensamentos. A mudança de perspectiva salta aos olhos: a prática do fazer é transportada para um agir. Esse deslocamento contém dois aspectos:

- 1) o de preservação da noção aristotélica de arte como método de fazer bem qualquer coisa (obedecidos os critérios de que se trata de coisa não necessária e dependente de quem a faz), reivindicado ao final da passagem, para justificar a abdicação do advérbio bem (que é parte da expressão raciocinar bem);
- 2) o segundo aspecto, que atravessa as preocupações deste trabalho, reside no deslocamento da noção de arte como um método de fazer coisas independentemente de ser determinado pela natureza, para um método determinado pela natureza, cuja origem se expressa não apenas como ação, mas como ‘ação do espírito’.

Frente a esse deslocamento anotado acima, a tese elementar segundo a qual uma ação pressupõe um agente se torna mais complexa. Se por um lado parece óbvio que não é o mero uso da palavra ‘ação’ que convoca a uma interpretação do *agir com* e não independentemente de ser-se determinado pela natureza, tanto na *Ética Nicomaqueia* (e veremos que o problema se verifica em outros textos aristotélicos certamente lidos pelos *Messieurs*) como na Lógica de Port-Royal, também pode soar pouco intuitiva a expressão ‘ação do espírito’ (ou ação mental, como prefere a literatura contemporânea) para designar a atividade característica da lógica. O primeiro passo para enfrentar a transposição de conceitos (que parece ser, também, o que se passa) na LAP consiste em levar a sério essas referências como sinalizações de trânsito no texto mesmo da Lógica. Como o uso da expressão *ação mental* (como ação do espírito, ato da alma, etc.) remonta, pelo menos, ao *De Anima* (por exemplo, em 430b14-15), desfrutando de uma certa historicidade nos manuais de lógica que se seguiram à recepção do *Organon* aristotélico, e como as dificuldades derivadas do tratamento da ação como algo coadunado com a natureza ou como a expressão intelectual de algum dispositivo natural não estão ainda

esclarecidas, caso se tome por base textual somente a análise das virtudes intelectuais na *Ética Nicomaqueia*, o retorno ao texto da própria LAP oferece o caminho de esclarecimento das referências, influências e historicidade dos conceitos em vigor no manual.

À inversão de procedimento, que confere à lógica a atribuição de fornecer as regras do juízo e não mais de servir de instrumento de demonstração da ciência, segue-se uma outra inversão. Esta segunda inversão, embora faça sentido num contexto de revolução na ciência, dada a matematização da física, está fortemente ancorada numa visão teológica que anda de par com uma perspectiva filosófica, para as quais a ciência não é a realização suprema da razão. É o que se pode ler nesta passagem, também do Primeiro Discurso, onde se pode notar também uma defesa do primado da prática sobre a teoria.

Essas ciências não somente têm recônditos e profundidades muito pouco úteis como são totalmente inúteis, quando consideradas em si mesmas e por si mesmas. Os homens não nasceram para empregar o seu tempo em medir linhas, examinar as relações dos ângulos, considerar os diversos movimentos da matéria. Seu espírito é grande demais, sua vida curta demais, seu tempo por demais precioso para ocupa-lo com objetos tão pequenos. Eles são, porém, obrigados a serem justos, equilibrados, judiciosos em todos os seus discursos, em todas as suas ações e em todos os negócios que mantêm, e é para isso que devem se exercitar e se formar. (CG, p. 16, p. 97, abaixo)

Em seguida, os autores fazem a seguinte defesa de uma arte como exercício da razão, a qual, por sua vez, é-nos fornecida unicamente pela natureza.

Tudo isso se faz naturalmente, e às vezes melhor por aqueles que não aprenderam qualquer regra de Lógica, do que por aqueles que as aprenderam. / Assim, esta Arte não consiste em encontrar o meio de fazer as operações, uma vez que só a natureza no-lo fornece, ao nos dar a razão: mas em fazer as reflexões sobre o que a natureza nos faz fazer. (CG, 38, pp. 133/134, abaixo)

Esse exercício, que a natureza nos faz fazer, serve a três propósitos:

- 1) assegurar-se de que se está usando bem a razão, porque a consideração da regra nos faz aí prestar uma nova atenção;

2) descobrir e explicar mais facilmente o erro ou os problemas que podem ocorrer nas operações da mente e

3) refletir, a fim de que conheçamos melhor a natureza de nossa própria mente, sobre as operações mentais.

Esse é o programa da LAP. Embora esses propósitos não possam ser identificados nos textos da tradição aristotélica<sup>1</sup>, em sentido estrito, e menos ainda no tomismo, no que concerne ao aspecto subjetivo que comanda a tarefa descrita no item 1 e, sobretudo, no aspecto a um só tempo *cognitivo* e reflexivo enunciado no item 3, o aspecto reflexivo do ato de conhecimento não está absolutamente ausente da tradição tomista, mesmo tomando-a em sentido vago. Como se buscará deixar claro, os pressupostos epistêmicos e o tratamento da intencionalidade que constituem os termos da LAP e condicionam a sua inteligibilidade são oriundos tanto da tradição (aqui anotada vagamente como aristotélico-tomista) como do cartesianismo. As marcas de ruptura a serem anotadas visam a, apenas, esclarecer as condições dessa reflexividade epistemicamente orientada. E esta, por sua vez, exige um tratamento da teoria do conhecimento que contemple não apenas as condições estabelecidas pela primeira certeza, mas arque com as consequências dessa experiência para a relação de verdade que concerne à ‘arte de pensar’.

Aos propósitos da prática de reflexão sobre aquilo que, por meio da primeira certeza, torna-se conhecido, atende a vigência de uma teoria da relação entre operações mentais e intencionalidade. E as dificuldades de verificação dessa teoria não residem apenas no fato de que, no manual mesmo, a teoria port-royaliana é pressuposta e implícita. O problema dessa relação parece se originar na concepção da relação de conhecimento dos *Messieurs*, que contempla o conhecimento, ele mesmo, como uma prática representativa, ancorada numa determinada concepção de sujeito de pensamento, como se tentará esclarecer, e que vale ser esclarecida, não apenas para rastrear a sua filiação, mas para entender qual o fundamento do propósito 1 e qual a sua relação com os demais objetivos da LAP. Essa concepção de conhecimento como empreendimento prático e não teórico<sup>2</sup>, assim, deve responder a:

---

<sup>1</sup> Cf. a abertura dos *Primeiros Analíticos*, 24<sup>a</sup>10-15 e 24<sup>a</sup>25-30.

<sup>2</sup> Cf. Elmar Kremer: Mas o conhecimento de nossas operações mentais, enquanto parte da lógica, não é um tema especulativo. Trata-se antes do conhecimento prático de nossas operações mentais; um conhecimento que visa a garantir os dois primeiros usos [objetivos 1 e 2 do programa da LAP] (1997, p. 67).

- 1) se essa relação epistêmica em que a primeira certeza parece se ancorar tem algum suporte ontológico pressuposto e se esse suporte é requerido para os fins da tarefa (*soi disant* lógica) de conhecimento do verdadeiro e
- 2) se há e como se dá a relação de verdade sobre a qual se voltará a reflexão.

A resposta ao primeiro item exige uma análise do que virá a ser o sujeito do pensamento em Port-Royal. Embora a origem da noção mesma de ação mental remonte à resposta aristotélica a uma dificuldade de natureza ontológica cujo tratamento passa ao largo das possibilidades deste estudo, talvez não seja demasiada alguma referência ao texto que a é a fonte histórico-conceitual do inatismo, que é o Tratado de Alma<sup>1</sup>. Também, seguindo a mesma perspectiva e o mesmo propósito, deve-se anotar a presença da leitura do *De Anima*, no contexto da redação da LAP, em virtude do impacto dos embates teológicos pós-Reforma, que se tornou o grande texto filosófico da tradição a ser vindicado<sup>2</sup>, junto aos escritos de Agostinho (dos quais se tratará adiante). Embora seja possível e em certa medida desejável rastrear o percurso narrativo e conceitual dos correlatos lógico-metafísicos das expressões e conceitos de ação mental, termo mental, ação da alma ou ação do espírito, sobretudo a partir de fins do século XIV, essa é uma tarefa que ultrapassa o escopo deste trabalho. No entanto, algumas pistas serão seguidas e sinalizadas à medida do necessário para lançar luz sobre a LAP.

O segundo item nos levará ao problema da intencionalidade, que é o problema da representação. No entanto, no que concerne à LAP e à inteligibilidade de sua Primeira Parte, o que importa é saber, em primeiro lugar, por que a representação constituiria um problema. Essa dificuldade não é menor; resolvê-la será esclarecer como, na LAP, pode-se entender a relação de reenvio às coisas, por *meio e nas* ideias, nos juízos e nos

---

<sup>1</sup> O problema da tese de que o intelecto é o mais alto preço a pagar pela recusa da tese platônica da duplicidade do real. A resposta aristotélica ativo resulta na afirmação, de aparência moderna, de que o intelecto parece engendrar-se como uma substância, e não corromper-se (408b18-19). A proximidade dessa leitura com o tratamento da alma como substância, tanto em Descartes como no agostinianismo de Port-Royal parece indiscutível.

<sup>2</sup> É muito comum a tematização dessa retomada da leitura do *De Anima*, bem como do comentário de Tomás ao texto, no Século XVII. Talvez seja importante observar que esse texto de maturidade de Aristóteles foi muito lido e estudado por ocasião da chegada no Ocidente das traduções latinas do restante do *Organon*, no século XII (é o que Coppleston anota) e também no período imediatamente posterior às Reformas. A última retomada da leitura do *Tratado da Alma* parece coadunada com um contexto de debate teológico sobre os fundamentos do cristianismo (de temas como a origem do livre arbítrio, o estatuto epistêmico e ou ontológico imanente à narrativa adâmica) e, sobretudo, como pano de fundo sobre o qual a filosofia de Descartes foi lida (G. Hatfield, 1997, estende-se nas considerações dessa leitura do *De Anima* no Século XVII).

raciocínios. Será preciso esclarecer por que a representação é problemática e em que sentido o é. Em seguida, como a relação de intencionalidade não é comprometida por esse caráter problemático. Na Lógica de Port-Royal esses requisitos só se impõem porque o seu formato, embora estruturalmente seja semelhante aos manuais da tradição, ensinados nas escolas dos jesuítas, ele não pode defini-la. A LAP é fundamentalmente um manual de representantes dos reformadores da lógica, os quais foram claramente influenciados por Descartes, com quem Antoine Arnauld manteve correspondência antes de sua redação da Lógica e que, diferentemente do que se passava com os seus adversários teológico-eclésiásticos (o tomismo), eram agostinianos.

Antes de enfrentar essa dificuldade característica da natureza da representação, na LAP, deve-se voltar os olhos para o tratamento dos *Messieurs* daquilo que chamavam de regras comuns. Como se poderá observar, algumas dessas assim chamadas regras comuns estão presentes nos manuais, como é o caso das Categorias, de uma teoria da abstração e dos cinco predicáveis ou universais. Tanto a apresentação do que seriam essas regras como o modo como os *Messieurs* as tratam não são, no entanto, facilmente encontráveis nos demais manuais da época e certamente não têm semelhança com aqueles manuais inspirados na tradição renascentista, a que os *Messieurs* se opunham. A apresentação e o tratamento daquilo que os autores da LAP tomam como regras comuns tornar-se-ão claros, a seguir, com a tentativa de análise de algumas passagens paradigmáticas do diálogo entre perspectivas que constitui este manual de Lógica.

### **II. 3 - O que são essas regras comuns?**

O que os autores da Lógica de Port-Royal chamam de regras comuns, no título da obra, pode ser lido quando se observa o formato do manual que escreveram, mas não só. Com efeito, as regras que os manuais de lógica da tradição escolástica apresentavam como instrumentos de demonstração da ciência são, em diversas ocasiões, apresentadas para, em seguida, serem consideradas inúteis ou insuficientes para aquela que é a operação principal da mente, segundo os *Messieurs*: o juízo. A recusa de tratar a lógica da maneira como a tradição o fazia, no entanto, não é absoluta. Dizem os autores da LAP, a respeito da composição e estrutura da obra:

No entanto, por não ser justo rejeitar absolutamente o que há de bom na lógica em função do abuso que dela se pode fazer, e porque não é verossímil que tantos espíritos grandiosos que se aplicaram com tanto

cuidado às regras do raciocínio, não tenham encontrado absolutamente nada de sólido e, enfim, porque o costume introduziu certa necessidade de saber, ao menos grosseiramente, o que é a lógica, acreditou-se contribuir com alguma coisa para a utilidade pública ao se retirar dela o que pode mais servir à formação do juízo. E é propriamente a esse desígnio que esta obra se propõe, acrescentando-lhe várias reflexões novas que vieram ao espírito ao escrever, que se tornaram sua maior e mais considerável parte. (CG, 20-21, pp.105/106, abaixo)

O que há de sólido, na visão dos *Messieurs*, nas regras do raciocínio ou nas chamadas regras comuns poderá ser acompanhado a seguir. O que é útil ou tomado como útil, na tradição, deve sê-lo na função, nova, de contribuir para a formação do juízo, a principal operação lógica. São essas regras que determinam o formato dos manuais de inspiração aristotélica e que, pelo menos aparentemente, organizam o formato da LAP: o conceito de ideia faz as vezes dos termos (componentes das proposições) e é objeto da Primeira Parte; as junções de ideias estão pelas proposições, e seu tratamento ocupam a Segunda Parte; os silogismos, que são apresentados na Terceira e o método, discutido na Quarta.

A estrutura tradicional do manual é pouco mais que uma mera superfície, frequentemente usada como pano de fundo contra o qual a perspectiva reformista se ergue. Sob essa superfície, subjaz uma mudança de concepção de lógica reivindicada como arte de pensar por oposição à concepção da lógica como ciência demonstrativa. E uma maneira de observar por que os *Messieurs* redigem uma lógica em que ideias são termos elementares, proposições são junção de ideias, raciocínios são junções de proposições e método é uma espécie de guia prático da reflexão sobre as próprias operações, é prestar atenção ao Primeiro Discurso, com que abrem a LAP. Com efeito, neste texto a diferença de perspectiva em relação aos demais manuais da tradição é explicitada. Aí se destacam a crítica e a desconfiança em relação às promessas magníficas feitas pelos filósofos que destinam, ao que chamam de lógica, uma luz capaz de dissipar todas as trevas de nosso espírito; o ataque se destina à tese de que a lógica seria um instrumento pronto e acabado a ser aplicado, infalivelmente, caso seja aprendido como mandam os filósofos que tomam a lógica nesta perspectiva.

A experiência, observam os *Messieurs*, dá boas razões para se desconfiar das promessas desse tipo de aplicação de instrumentos infalíveis. Os abusos cometidos em nome dessa perspectiva lógica e pedagógica não devem, no entanto, alertam os autores da

LAP, fazer com que se jogue fora uma tradição. A noção de experiência em que os autores da Lógica de Port-Royal se apoiam é, como se tentará apresentar, o que organiza o percurso apresentado a seguir, na análise das passagens da Primeira Parte da LAP. O aspecto crítico dessa alteração de perspectiva é explicitamente debatido na transição de três capítulos da Primeira Parte da obra. E é notável que quase todo aporte conceitual relativo às novas observações adequadas para formar o juízo seja precedido de uma apresentação do modo como a tradição trata do tema e de uma crítica à inutilidade e aos riscos de arbitrariedade do que é em regra ensinado.

A seguir vamos considerar três passagens em que se pode observar a crítica port-royaliana e o aporte conceitual do cartesianismo para as chamadas regras comuns. Em cada uma dessas passagens, a atitude reformista da lógica dá a ver a possibilidade de uma visão de conjunto da composição da Primeira Parte e de sua relação com toda a LAP. Embora essas passagens a serem examinadas ao que tudo indica não esgotem o diálogo travado ao longo da Primeira Parte, elas contêm a teoria port-royaliana dos termos lógicos, pois dão corpo aos pressupostos epistêmicos (estabelecidos no capítulo 1 da Primeira Parte da LAP) e das estruturas semânticas (apresentadas no capítulo 2 da Primeira Parte) da ideia. O diálogo travado entre as passagens do capítulo 3 para o 4, do 5 para o 6 e do 7 para o 8 da Primeira Parte da LAP contêm algumas das mais célebres e notáveis contribuições da Lógica de Port-Royal para a semântica e a reforma da lógica que a sua recepção do cartesianismo produziu. É o que se pretende acompanhar de perto, a seguir.

### *II.3.1 - Das categorias à teoria port-royaliana dos signos*

No capítulo 3, pode-se ler, ao final da apresentação das dez *Categorias*, a seguinte observação, de indisfarçado desprezo dos *Messieurs* pelo ensinamento da tradição: Eis as X Categorias de Aristóteles de que se faz tanto mistério, embora, para dizer a verdade, seja uma coisa em si mesma muito pouco útil, e que não somente não serve para formar o juízo, que é o verdadeiro fim da Lógica, como frequentemente o prejudica, por duas razões: a primeira é o caráter arbitrário que só tem fundamento na imaginação e a segunda é que o estudo das Categorias é perigoso, porque acostuma as pessoas a confiarem nas palavras, sem formar no espírito quaisquer ideias claras<sup>1</sup>. Embora a literatura aristotélica tenha já diagnosticado a insuficiência das *Categorias* e do *De*

---

<sup>1</sup> Cf. CG, 51-52, pp. 157/158, abaixo .

*Interpretatione* para o tratamento dos termos lógicos, parece razoável supor que os *Messieurs* não cultivavam interesse peculiar em estudar a fundo a teoria aristotélica da predicação. Seja como for, essa crítica às categorias deriva de duas teses: o verdadeiro fim da lógica é a reflexão sobre a formação do juízo e a mera aplicação de palavras expõe a lógica à arbitrariedade.

É com essas duas teses em mente que os autores da LAP apresentam, no capítulo seguinte, a teoria port-royaliana dos signos. Podemos suspender provisoriamente uma consideração mais atenta ao tratamento do que os *Messieurs* chamam de verdadeiro fim da lógica e nos concentrarmos naquilo que baseia a acusação de exposição à arbitrariedade sobre o uso e a confiança nas categorias. Em vez de palavras ou de um conjunto de palavras a que cada predicação pareceria dever encaixar-se para ter sentido e valor de verdade, os autores introduzem uma distinção entre a coisa pensada e a indicação de sua relação com aquilo que ela representa; esta distinção é estabelecida pela relação sgnica, assim apresentada: a coisa pensada, sem remissão a nada além de si mesma, é a ideia da coisa e a indicação da relação é a ideia do signo da coisa. Essas duas ideias, no entanto, encerram uma só percepção representativa. A relação de significação tem, assim, dois aspectos: a) o da ideia da coisa representada e b) o da ideia da coisa que representa. A natureza dessa relação é indicar a presença de (a) em (b). O primeiro aspecto expressa a ideia da coisa e o segundo, a ideia do signo. Assim, a ideia da coisa que representa é a ideia do signo e a ideia da coisa representada é a ideia da coisa. A ideia da coisa representada tem de estar presente na ideia que representa. Essa presença é operada pelo signo, isto é, pela relação de reenvio da coisa (na forma de sua ideia) ao seu signo, no ato de apreensão e percepção que constitui a ideia como totalidade.

Para os *Messieurs*, há três tipos de distinções que devem ser considerados, em contraponto ao uso das categorias, pois esses representam relações mais úteis para formar o juízo. Essas relações constituem o que se pode chamar de pequeno tratado port-royaliano dos signos, assim enumerados:

I – Signos certos e signos prováveis

II – Signos junto das coisas e signos distantes das coisas

III – Signos naturais e signos instituídos

Embora a história do uso filosófico do signo remonte à antiguidade e tenha sua origem dentre os estoícos, a perspectiva dos *Messieurs* soará distante da dos antigos. Para os propósitos da apresentação da teoria port-royaliana, no entanto, uma breve visita a uma outra teoria dos signos, que lhe foi praticamente contemporânea, pode contribuir, nem que para fins de contraste, para iluminar o aspecto epistêmico ressaltado e introduzido, pelos *Messieurs*, na concepção de relação sógnica da LAP. A tradição tomista contou com uma teoria dos signos, e um dos representantes mais tardios dessa tradição, João de São Tomás (1589-1644), poucas décadas antes da publicação da LAP, oferece um tratamento refinado (mesmo utilizando a expressão e a função da imaginação, o que parece distanciá-lo dos jansenistas) e de certa maneira aproximado daquele concedido pelos *Messieurs*, a esse tipo de relação. A concepção mesma de signos interiores parece precisar supor uma estrutura perceptiva tal que assegure o reenvio sógnico a algo fora de si. No entanto, no que concerne à função ativa do intelecto que percebe a relação sógnica, há uma irredutibilidade que se pretende mostrar.

O que os autores da Lógica de Port-Royal introduzem de peculiar é a visão do espírito daquilo que ele pode representar (CG, 52, p.158, abaixo). Esta visão convoca um elemento não apenas subjetivo, ou interno, mas ativo, para o estabelecimento da relação de significação. Como observa Gabriel Nuchelmanns, o tratamento da função sógnica por João de São Tomás<sup>1</sup> é feito a partir da distinção entre dois tipos de imagem: uma exterior e instrumental e uma interior e formal. A imagem exterior ou instrumental significa por causar, naquele que a percebe, um pensamento a seu respeito; a imagem interior ou formal não é ela mesma objeto de conhecimento, de modo que, ao contrário do que se passa na LAP, não há uma ideia de tipo b (uma ideia da coisa que representa, ou uma ideia da ideia).

Para João de São Tomás, a imagem interna ou formal é apenas a forma de acordo com a qual o ato de pensar é direcionado a um certo objeto no mundo (*ipsa est ratio et forma terminans cognitionem, et haec non debet esse cognita obiective, sed solum cognitionem reddere terminatam formaliter respectu obiecti*)<sup>2</sup>, quer dizer, é apenas uma forma abstrata que pode ser chamada de representação ou de imagem. Como anota Nuchelmanns, disso se pode inferir que o conteúdo conceitual ou o objeto interno do ato de pensar não é aquilo que, em última análise, é pensado ou apreendido. Embora o

---

<sup>1</sup> G. Nuchelmanns (1983), p. 10

<sup>2</sup> G. Nuchelmanns (1983), p. 13.

tratamento de João de São Tomás seja indiscutivelmente próximo ao tratamento cartesiano da noção de representação, ele parece preservar uma concepção em alguma medida irreduzível ao que os *Messieurs* tomam por visão do espírito e à concepção, fundamental para a inteligibilidade da LAP, de atividade mental<sup>1</sup>. O que o tratamento desse comentador das Sentenças deixa de lado é nada menos que a tomada, pelos *Messieurs*, do signo como o resultado de uma certa maneira de considerar alguma coisa sob uma determinada perspectiva.

É com efeito a visão do espírito que constitui o signo, como um produto de uma apreensão e de um reenvio a algo que essa relação de significação transparece. Como lembra Latraverse<sup>2</sup>, a operação pela qual não nos detemos unicamente no objeto ele mesmo é uma operação lógica e não uma experiência comum. A visão do espírito, de resto claramente inspirada em Agostinho, é o que opera a divisão lógica da experiência, de reter do objeto somente o seu ser atual, obedecendo aos limites da extrema opacidade e da extrema transparência, como também observa Latraverse<sup>3</sup>. A divisão é tomada como lógica na medida em que é operada pela ideia, de modo que, se a ideia se detém no objeto sem ir além dele, tornar-se-á uma coisa. E se a ideia vai além do objeto para alcançar alguma outra coisa por seu intermédio, pelo meio que a partir de então constitui, o objeto se torna signo<sup>4</sup>. e o signo mesmo é uma operação. É a ideia ela mesma que engendra o estatuto de seu objeto (como coisa ou como signo). Embora as preocupações de Latraverse, em seu texto aqui referido escapem aos objetivos deste trabalho, é notável a sua defesa de uma estrutura triádica na teoria port-royaliana dos signos. Com efeito, a tomada da ideia como operador da divisão lógica instaurada por meio da distinção entre

---

<sup>1</sup> É o que se pode ler nas considerações de Nuchelmanns sobre o tratamento dos signos em João de São Tomás: O *terminus extrinsecus* [o termo extrínseco] do ato de conceber é a coisa individual no mundo externo, à medida que tem um aspecto inteligível, assumindo-se, claro, que esta coisa exista e que o ato venha a se realizar. Para distinguir esse objeto externo do conteúdo conceitual ou do objeto interno, o qual é constituído por um ato de pensar, o *verbum mentale* ou *intentio intellecta* foi caracterizado como *id quo inteliigitur or id in quo intelligitur*, como aquilo por meio do que ou em que algo é pensado. Não há dois objetos de conhecimento, como no caso de um retrato, onde a percepção da forma do retrato leva ao pensamento de seu conteúdo; mas, ao tomar a forma da coisa externa pensada, a mente recebe em si aquela coisa de acordo com o modo de ser peculiar a si mesma. Consequentemente, há apenas um movimento de pensamento, a saber, aquele em direção ao qual o aspecto inteligível da coisa externa como está presente na mente, na *intentio intellecta* constituída pelo ato de pensar, embora o ato de pensar seja mediado, ou antes dirigido pelo conteúdo conceitual, que é o seu *terminus intrinsecus*, este fato não duplica o objeto conhecido (*non duplicat obiectum cognitum neque cognitionem*).

<sup>2</sup> F. Latraverse (2000).

<sup>3</sup> *Op. cit.*.

<sup>4</sup> *Ibid.*

ideia de coisa e ideia de signo parece coadunar-se com o que se está aqui chamando de pequeno tratado dos signos, na LAP, e sobretudo com a tese fundamental de que a assim chamada duplicidade da ideia não é senão uma designação de seu caráter inerentemente complexo, mas não divisível.

É, como se verá, uma concepção triádica de significação que pode tornar inteligível o pequeno tratado que se pretende apresentar agora, segundo a divisão dos *Messieurs*. Os primeiros tipos de signos tratados na LAP são os signos certos e os prováveis. A distinção entre esses tipos signos é uma maneira de evitar a maior parte dos juízos temerários, que consiste em confundir probabilidade com certeza. Aqui, o diálogo com a tradição é implícito e tem como interlocutor o final dos *Primeiros Analíticos*, em que há o tratamento da distinção entre *pneuma* e *semeia*: aquela seria uma proposição demonstrativa necessária e *semeia* seria nada mais que uma proposição geralmente aceita pelas pessoas (*Primeiros Analíticos*, 70<sup>a</sup>1-10). Tanto no texto aristotélico como na LAP os exemplos de signos certos são exemplos de eventos naturais e os de signos prováveis, de comportamentos. A confusão entre esses tipos de signos produz juízos temerários porque confunde relações de causalidade com a probabilidade (ou com relações de natureza comportamental), que não cai sob as relações necessárias.

Os tipos II de signo são os descritos como signos que estão junto das coisas e signos distantes das coisas. Também neste caso, a distinção parece obedecer a um critério: os primeiros designam ocorrências naturais (os sintomas das doenças); os segundos, manifestações, desta feita, de natureza teológica. O exemplo oferecido dos signos distantes das coisas é o da imolação do Cristo, que é separada de seu significado. Aqui, a referência é e será a abundante literatura jansenista ao estatuto da Eucaristia. Este tratamento dos signos distantes das coisas dá lugar ao estabelecimento de algumas máximas que podem muito bem justificar a afirmação de um Pequeno Tratado dos Signos, na LAP. As máximas são as seguintes:

- a) Primeira máxima é: o juízo incide sobre o signo enquanto tal, não sobre suas partes. Da presença do signo não se segue a presença da coisa significada, visto que há signos de coisas ausentes e nem da presença do signo se segue a ausência da coisa significada, pois há signos de coisas presentes.
- b) Segunda máxima: uma coisa pode ser signo de si mesma, obedecida a cláusula que distingue estados, entre coisa figurante e coisa figurada.

- c) Terceira máxima: uma só coisa pode ser, ao mesmo tempo, coisa e signo, quando esconde como coisa o que desvela como signo, obedecida a cláusula que distingue a significação da coisa da coisa ela mesma (por exemplo: as formas emprestadas aos Anjos os encobrem como coisa e os desvelam como signo; assim os símbolos da eucaristia escondem o corpo de Jesus Cristo como coisa e desvelam como símbolo).
- d) Quarta máxima: o signo pode perseverar à coisa de que é signo (por exemplo: não importa que as cores do arco-íris que Deus criou para indicar que o gênero humano não seria mais destruído por um dilúvio sejam reais ou verdadeiras, contanto que nossos sentidos tenham dele sempre a mesma impressão, e que se sirvam dessa impressão para conceber as promessas de Deus).

A terceira divisão de tipos de signos completa o aqui chamado pequeno tratado e ao mesmo tempo prepara os próximos passos a serem dados, na Lógica. A distinção entre signos naturais e signos instituídos parece contemplar o panorama das demais distinções dos tipos de relação sígnica, ao tempo em que atribui ao signo de instituição uma função de descolamento constitutivo da coisa que significa. O caráter de preparação é anunciado: Assim, as palavras são signos de instituição dos pensamentos e os caracteres das palavras. Explicar-se-á, quando do tratamento das proposições, uma verdade importante sobre esses tipos de signos, que é que se pode, em algumas ocasiões, afirmar as coisas significadas. (CG, 54, p.162, abaixo). Pode-se inferir que é dessa estrutura triádica da teoria dos signos port-royaliana que a complexidade constitutiva da ideia (e mesmo das mais elementares) mantém a sua unidade, sem ameaça de colapso do seu sentido, enquanto termo lógico.

### *II.3.2 - Procedimentos de abstração e de restrição: a introdução da Lei de Port-Royal*

A relação entre signos e coisas é preparatória para o que é considerada a maior contribuição da Lógica de Port-Royal à história da semântica. Para entender a relação entre a perspectiva das regras comuns e a das novas observações a seguir, no entanto, será preciso considerar, mais do que uma remissão direta aos ensinamentos escolásticos, a vigência de sua teoria dos signos nos procedimentos de abstração e restrição de termos lógicos. De fato, a relação sígnica, em substituição e contraposição à doutrina das categorias, estabelece algo que vai vigorar a partir de então, na LAP: a distinção entre a ordem da ideia e a ordem do reenvio, pela função sígnica, daquilo de que a ideia é ideia.

Essa estrutura é triádica, visto que ancorada num sujeito de pensamento, e se desenvolve nas operações cujas formas são as ideias, elas mesmas, isto é, essas entidades complexas, de aparência duplicada, que consistem numa forma e numa relação sgnica que a institui como correlata não arbitrária do que se passa no pensamento. Como se tentará mostrar a seguir, esse diálogo entre perspectivas será apresentado, sobretudo a partir do capítulo 6, segundo uma estrutura quase-paralela<sup>1</sup> de análise dos termos lógicos em função de suas relações de significação. Essa consideração quase-paralela ganha complexidade na medida em que não se pode, dadas as características cartesianas da LAP, traçar uma relação trivial de concomitância entre o que se passa nas operações intelectuais e o que se convencionou nas expressões frasais que comportam os termos lógicos.

Em vez da transição entre os capítulos 5 e 6, será preciso acompanhar a ambos, para que o procedimento de restrição a que os *Messieurs* recorrerão se justifique. A abstração, para os autores da LAP é de início apresentada como um modo de conhecer derivado da finitude humana. A distinção entre objetos e modos do pensamento, referida na abertura do capítulo 5 (e que foi apresentada no capítulo 2 da Primeira Parte da LAP<sup>2</sup>) atende unicamente ao propósito de explicar a distinção entre a simplicidade e a composição de ideias, para se esclarecer o modo de conhecer por partes. São apresentados três modos de conhecer por partes:

- 1) a abstração mental (ou do espírito),
- 2) a abstração de partes da ideia e
- 3) a abstração por distinção de razão.

Como se verá, o tratamento dos dois primeiros procedimentos abstrativos é bastante enxuto. Esses procedimentos parecem, como se pode depreender, correlatos às noções de simplicidade e composição de ideias, as quais não são senão a superfície das estruturas semânticas. Antes do tratamento da restrição que será feito no capítulo 6, então, é preciso apresentar os modos de se conhecer por abstração.

---

<sup>1</sup> O uso desta expressão é emprestado do empréstimo feito por de Libera (1980) a Bursill-Hall: De acordo com o professor Bursill-Hall, a maneira medieval de entender a teoria da linguagem deu lugar a dois tipos 'quase-paralelos' de análise, o saber, a lógica, que concerne ao significado dos termos num contexto particular, e o gramatical, voltado para a estrutura linguística.

<sup>2</sup> Trata-se do capítulo III deste estudo.

- 1) A abstração do espírito é o conhecimento de um modo da coisa sem a reflexão sobre a sua substância (por exemplo: o conhecimento de uma parte qualquer do corpo humano, separando-as das demais e dando-lhes nomes).
- 2) A abstração de partes é o conhecimento de um modo ou mais modos sem prestar atenção à substância ou às substâncias de que esse modo ou esses modos são partes (como dizem os autores da LAP, a respeito deste modo de abstração, quanto mais se pode separar as coisas em diversos modos, mais o espírito se torna capaz de conhecê-los bem. Por exemplo: o que fazem os geômetras, cujo objeto de conhecimento é o corpo extenso em largura, extensão e profundidade, e que é melhor conhecido quando considerado sob uma só dimensão, antes de considerá-lo, como corpo, isto é, com as três).
- 3) A abstração por distinção de razão, que é o modo de conhecer uma parte como uma totalidade.

É este terceiro modo de conhecer parcialmente que deve ser considerado de perto, pois é por meio desse tipo de abstração que o procedimento de restrição será requerido. Os *Messieurs* dão o seguinte exemplo de abstração por distinção de razão:

Se por exemplo faço a reflexão de que eu penso, e que por consequência sou eu que penso; na ideia que tenho de mim, que penso, eu posso me aplicar à consideração de uma coisa que pensa sem prestar atenção a que sou eu, ainda que, em mim, eu e aquele que pensa não sejam senão a mesma coisa. (CG, 56, p. 166, abaixo.)

Este procedimento de abstração destina-se ao conhecimento de atributos de mesma natureza (no caso do exemplo, a dois pensamentos), numa só coisa e é por meio dele que se torna inteligível o processo de generalização de ideias. O que esse exemplo dá a ver é que se pode pensar no *Eu penso* enquanto tal, abstraído da consciência daquele que está,

naquele momento, pensando. Trata-se de um exemplo de aspecto cartesiano<sup>1</sup> e que será analisado adiante. Os *Messieurs* prosseguem:

Ora, nessas abstrações vê-se sempre que o grau inferior compreende o superior com alguma determinação particular; como o *eu* compreende aquilo que pensa, e triângulo equilátero compreende triângulo, e o triângulo, a figura retilínea; mas [vê-se] que o grau superior, sendo menos determinado, pode representar mais coisas. (CG, 57, p. 167, abaixo)

O descolamento de um atributo da coisa pensada é um procedimento epistêmico, mas o que a abstração por uma distinção de razão dá a ver é uma operação de natureza lógica. O que está em jogo é o processo de universalização das ideias, que deixam de ser ideias simples para se tornarem ideias comuns. Esse procedimento de generalização é, por sua vez, o que conduzirá o tratamento das ideias segundo a sua generalidade, particularidade e singularidade, isto é, segundo as suas propriedades semânticas, que é o que governa o capítulo 6 da LAP. Para entender a relação de um quase-paralelismo entre os dispositivos de simplicidade e composição e aqueles apresentados no capítulo 6, é preciso, uma vez mais, prestar atenção ao diálogo vigente entre a tradição e as novas observações. Assim, da análise dos procedimentos de abstração das ideias passa-se à investigação de suas propriedades semânticas e do seu funcionamento como termos. É neste momento que a teoria port-royaliana da restrição será introduzida, com a expressão que ficou conhecida como Lei de Port-Royal, a saber, o regramento da relação entre compreensão e extensão de ideias gerais, que é uma relação inversa: quanto maior a compreensão, menor a extensão, e quanto maior a extensão, menor ou mais indeterminada, é a compreensão.

Já na abertura do capítulo 6 os *Messieurs* apresentam a seguinte classificação das ideias, de acordo com as suas propriedades de significação e reenvio a alguma outra coisa:

I – ideias que só representam uma única coisa se chamam singulares ou individuais.

II – Ideias que representam indivíduos se chamam universais, comuns, gerais

---

<sup>1</sup> Na primeira parte das Quartas Objeções o debate sobre a relação parte e todo da alma que pensa é feito e a Resposta de Descartes a Arnauld parece ecoar neste tratamento do *Eu penso*, desse exemplo do terceiro tipo de abstração. Este debate será apresentado a seguir.

Levando em conta o quase paralelismo a que os *Messieurs* parecem vinculados (como herdeiros da maneira medieval de entender a teoria da linguagem), I e II tem os seguintes correlatos linguísticos:

I' – Os nomes que servem para marcar o tipo I de ideia são os nomes próprios (Sócrates, Roma, Bucéfalo).

II' – Os nomes que servem para marcar o tipo II de ideia são os nomes comuns e apelativos (homem, cidade, cavalo).

A primeira dificuldade que vai se apresentar é que, para os autores da LAP, tanto II como II' são termos gerais. Essa equiparação daria lugar à atribuição de um paralelismo, mas essa não poderia deixar de ser uma atitude temerária, caso não nuançada, pois, antes de qualquer coisa, as palavras são ditas gerais de duas maneiras: por univocidade ou por equivocidade<sup>1</sup>. Palavras gerais são unívocas quando estão ligadas a ideias gerais, de sorte que a mesma palavra convém a vários indivíduos, segundo o som e segundo uma mesma ideia. Por exemplo: 'cavalo', 'cidade', 'homem'. A outra maneira de as palavras gerais serem termos gerais é por equivocidade: quando um mesmo som foi ligado pelos homens a ideias diferentes, de sorte que o mesmo som convém a várias ideias, segundo a diferença dessas ideias no seu uso. O exemplo dos *Messieurs* é o da palavra 'canhão': significa tanto uma máquina de guerra como um decreto do Concílio; outro exemplo poderia ser o da palavra 'cabo' ou 'bloco'.

Por sua vez, essa universalidade equívoca de termos gerais pode-se dar de duas maneiras: 1) sem qualquer relação natural entre palavras e ideias e 2) com alguma relação natural entre ambas. A primeira maneira não tem relevância, ainda. O segundo tipo de universalidade equívoca, no entanto, pode ser função de relações de causalidade, de significação e de similitude; estas expressões equívocas de tipo 2 são expressões características das relações de analogia. Esta distinção entre 1 e 2 prepara o terreno para a introdução das exigências dos procedimentos que vão ligar a estrutura linguística dos termos gerais ao pensamento que as opera na LAP. Como se pode supor, os procedimentos requeridos para a inteligibilidade das ideias gerais conduzirão à introdução

---

<sup>1</sup> Como anotam S. Auroux, S. e Rosier, I., A semântica terminista funciona sob o princípio de que o nome refere e que essa referência é condicionada por diversos elementos de sua proposição de ocorrência (1987, p. 11).

dos relativos e das proposições incidentais, pelos *Messieurs*. Agora, antes do tratamento port-royaliano dos universais e dos termos complexos (capítulos VII e VIII) é preciso enfrentar o problema semântico que as ideias gerais ou comuns, unívocas, envolvem. O modo como os autores da LAP resolvem esse problema é o principal requisito de inteligibilidade do comportamento dos termos complexos e da universalidade ou particularidade destes.

O vínculo que liga a expressão universal ou geral unívoca e a ideia geral ou universal que lhe dá sentido é estabelecido por duas características: a compreensão e a extensão da ideia geral. Na literatura esse tipo de procedimento remonta ao início do século XIII<sup>1</sup> e o seu uso, pelos *Messieurs*, cairia sob a rubrica das regras comuns, visto que o vínculo gramatical e lógico que governa esses procedimentos seria característico das lógicas terministas medievais. Rastrear todas as respostas às dificuldades semânticas instituídas por relações de co-referência, restrição, inferência e implicação passa ao largo dos propósitos deste trabalho. No entanto, é de se notar que, de uma perspectiva empirista, há a lógica de Gassendi (*Institutio Logica*), onde consta uma teoria da abstração e da generalização de termos, que teria, segundo ao menos um intérprete, influenciado os *Messieurs*<sup>2</sup>. Contudo, a consideração da história das formulações para as dificuldades semânticas próprias ao tratamento da ligação entre estruturas lógicas e gramaticais, na literatura, é bastante incontroversa quanto a ter sido a LAP que forneceu o mais refinado e completo tratamento dessas regras disciplinadoras da restrição dessas ideias gerais.

O que os *Messieurs* chamam de compreensão da ideia geral é apresentado assim:

Eu chamo *compreensão* da ideia os atributos que ela encerra em si, e que não podem lhe ser retirados sem destruí-la (CG, p. 59, p. 169/170, abaixo)

Os *Messieurs* definem extensão assim:

---

<sup>1</sup> A. de Libera (1980), p. 132. A origem das teorias restritivas é atribuída ao texto *Tractatus de proprietatibus sermonum*, de 1200. Segundo de Libera, haveria sete teorias restritivas rastreadas entre 1200 e 1260.

<sup>2</sup> F. Michaels, *op cit*. Michaels chega a afirmar que aquilo que talvez seja a característica mais famosa da Lógica de Port-Royal, sua distinção entre extensão e compreensão de uma ideia é na verdade desenvolvida a partir de uma distinção feita por Gassendi, com a formação de ideias gerais por meio da coleção e da abstração, os procedimentos de generalização de que Gassendi se serviu (pp. 16-17).

Eu chamo de *extensão* da ideia os sujeitos a que essa ideia convém, que também chamamos de inferiores de um termo geral, que por sua vez é chamado superior. (CG, p. 59, p. 170, abaixo)<sup>1</sup>

A compreensão e a extensão de termos gerais unívocos instituem o disciplinamento da relação entre a superfície da ideia geral e a sua estrutura lógica. São características que governam a relação das propriedades essenciais da ideia geral, que é a significação de uma palavra (ou seja, aquilo sem o que a ideia deixa de ser) com aquilo, os seus inferiores, de que essa ideia geral é ideia, ou a que se estende, isto é, a todos os indivíduos a que esta ideia univocamente designada convém. Agora bem, do fato de que haja sujeitos a que uma ideia geral convenha não se segue que esses inferiores sejam eles mesmos gerais. A compreensão designa aquilo sem o que a ideia deixa de ser aquilo que ela é; a extensão designa os indivíduos a que a significação geral e unívoca convém. Certo, sem a significação a ideia geral deixa de ser e a sua extensão, vai de si, não pode haver. Mas o inverso não é verdadeiro, e a diferença entre cláusulas gramaticais e cláusulas lógicas é introduzida para resolver as dificuldades semânticas do quase-paralelismo entre nomes e ideias de coisas.

Há, todavia, essa diferença entre os atributos que ela compreende e os indivíduos aos quais se estende, de modo que não se pode retirar dela qualquer desses atributos sem destruí-la, como já dissemos, ao passo que se pode reduzir a ideia quanto a sua extensão, aplicando-a apenas a alguns dos indivíduos aos quais ela convém, sem que por isso ela seja destruída. (CG, 59, p.170, abaixo)

Essa diferença impõe-se pela busca da referência dos termos gerais. A discrepância possível entre compreensão e extensão é governada, segundo os *Messieurs*, por dois procedimentos: um explicativo e outro, determinativo. Esses procedimentos não podem ser tratados, falando estritamente, como restrições, visto que admitem explicitações de conteúdos neutros quanto à extensão, que no entanto constituem a compreensão, de modo que pode soar contra-intuitivo chamar de restrição um procedimento cujo resultado é uma aparente ampliação das propriedades compreensivas da ideia geral. Os autores da LAP tratam as duas maneiras de disciplinar essa discrepância como duas maneiras de disciplinar, restringindo - ou mantendo uma relação neutra com - a extensão das ideias gerais.

---

<sup>1</sup> A noção de sujeito, aqui, deve ser tomada em sentido lógico, isto é, como os indivíduos a que a ideia pode ser atribuída.

A primeira maneira é por meio da junção de uma outra ideia, distinta e determinada, à compreensão de uma ideia geral. O exemplo dos *Messieurs* é o da ideia do triângulo retângulo à ideia geral do triângulo a convir apenas aos itens ou sujeitos inferiores.

A segunda maneira é por meio da adição de uma ideia indistinta e indeterminada de parte, à ideia geral. A característica fundamental da explicação é de ser uma explicitação da compreensão do termo geral. O exemplo dos *Messieurs* é o da introdução, à ideia de triângulo, a de algum triângulo. Este tratamento da referência, que leva a uma restrição (mesmo que indeterminada), introduz algumas dificuldades que vão ocupar a literatura sobre Port-Royal<sup>1</sup>. No que concerne ao modo explicativo de restringir indeterminadamente a ideia geral, há uma dificuldade que parece espreitar esse tratamento:

...pois na visão de Descartes aqui aceita, mesmo que eu não pense nisso, ter ângulos somando-se a dois ângulos retos está incluído na minha ideia de triângulo. Embora isso pareça coadunar com aquilo que Descartes afirma sobre as ideias de naturezas verdadeiras e imutáveis, não está absolutamente claro que se aplica no caso de termos singulares.<sup>2</sup>

Apesar de o procedimento de explicação restringir de modo não determinado a extensão do termo geral, os *Messieurs* a tratam como restrição. E a literatura, a partir da apresentação desses dois procedimentos, inventou a expressão Lei de Port-Royal, segundo a qual a adição à ideia geral resulta na diminuição da extensão e reciprocamente: quanto mais indeterminada for a compreensão, mais ampla é a extensão. A importância da inteligibilidade dessa lei, como foi chamada por parte da literatura contemporânea francesa, esclarece-se, como se verá a seguir, no tratamento das cláusulas relativas introduzidas pelos termos complexos.

A introdução desses procedimentos restritivos, o de explicação e o de determinação, é preparatória para o tratamento port-royaliano dos termos complexos. A passagem para o

---

<sup>1</sup> Como diz Whal, este modo de entender o quantificador particular resulta em certa confusão no tratamento das proposições (2008, p. 673).

<sup>2</sup> E Whal continua: Por exemplo, não está claro se o professor do filho de Filipe está incluído na compreensão da ideia de Aristóteles. Arnauld rejeita essa visão na sua correspondência com Leibniz, embora ele tenha concordado que o conhecimento de Deus de um indivíduo incluíse todas as verdades a respeito dele. Seja como for, não há razão para atribuir essa visão à Lógica de Port-Royal, mesmo que seja bastante claro que termos singulares têm tanto compreensão como extensão, e isso seja certamente verdade a respeito das descrições definidas (2008, pp. 673-674). Voltaremos a falar disso em seguida.

tratamento dos universais e do seu regime de funcionamento, na LAP, é a terceira das enunciadas acima nas quais o diálogo entre regras comuns e as novas observações é travado, desta vez bastante explicitamente. É o que se verá em seguida.

### *II.3.3 - Dos universais à universalidade e particularidade dos termos complexos*

Os cinco universais, como os *Messieurs* os apresentam, são tratados de modo parecido a como procederam com as Categorias: com desdém. O que se destaca, ao final da apresentação das cinco ideias de universais que se explica ordinariamente na escola, sobrevém à passagem que nos conduzirá ao que, para os lógicos de Port-Royal, devem verdadeiramente ser os termos que, em nossa mente, compõem uma ideia total. Pois, segundo os *Messieurs*, serve de muito pouco saber que há gêneros, espécies, diferenças, próprios e acidentes, sem que se leve a sério as verdadeiras espécies de cada gênero, suas verdadeiras diferenças, suas verdadeiras propriedades, e os acidentes que lhes convém. O que os termos complexos dão a ver e ensinam, com o seu disciplinamento, por meio do exercício da reflexão lógica, é a inteligibilidade dos predicáveis de ideias complexas. O que os autores da Lógica pretendem pode ser entendido se acompanhamos, no Segundo Discurso, uma observação port-royaliana ao tratamento dos predicáveis que parece conduzir ou quando menos sinalizar o comportamento que esses termos gerais devem seguir. Os *Messieurs* tomam o predicável próprio para distinguir o seu tratamento desse universal daquele que eles reputam ser o da tradição a que se opõem. No capítulo 7 da Primeira Parte da LAP o próprio é apresentado assim:

Quando encontramos a diferença que constitui uma espécie, quer dizer, seu principal atributo essencial que a distingue de todas as outras espécies, considerando-se mais particularmente sua natureza, nela encontramos ainda algum atributo que esteja necessariamente ligado a esse primeiro atributo, e que, por consequência, convenha a toda essa espécie e somente a essa espécie, *omni et soli*, chamamo-lo propriedade; e, sendo significado por um termo conotativo o atribuímos à espécie como seu próprio; e porque ele também convém a todos os inferiores da espécie, e que a única ideia que dele temos, uma vez formada, pode representar essa propriedade em toda parte em que ela se encontre, dela fazemos o quarto dos termos comuns e universais. (CG. P. 63, p. 177, abaixo)

Qual a distinção que os autores da LAP pretendem marcar, aí? A resposta parece ser apresentada no Segundo Discurso, por meio do exemplo da risibilidade e do modo de predicação desse predicável.

Mas se se quisesse recorrer àquele [exemplo] muito comum, que é a risibilidade, da qual se diz ser uma propriedade dos homens, ter-se-ia defendido algo bastante obscuro e muito contestável: pois se se entende pela palavra risibilidade o poder de uma certa expressão que aparece quando rimos, não se vemos por que não se pode treinar as bestas para que venham a ter essa expressão, e pode ser inclusive que haja animais que a tenham. Pois, se nessa palavra se encerra não somente a mudança que o riso provoca na face, *mas também o pensamento que a acompanha e a produz*, e que assim se entende por risibilidade o poder de rir pensando, todas as ações dos homens se tornam propriedades recíprocas, dessa maneira, não havendo uma só que não seja propriedade única dos homens, se se as vincula ao pensamento. Assim, dir-se-á que é uma propriedade do homem caminhar, beber, comer, porque não só há homens que caminham, bebem e comem pensando; se entendermos assim não nos faltará exemplos de propriedades: mas isso não será certo no espírito dos que atribuem pensamentos às bestas, e que poderiam também lhes atribuir o riso com pensamento; ao passo que aquilo de que nos servimos está certo na mente de todo mundo. (CG, p.31, grifo nosso, pp. 124/125, abaixo)

O que essas observações dão a ver? Que o regime de predicação dos termos que dizem de muitos deve ter um governo interno e mobilizador da predicação, e que esse regime não segue um esquema um para um (deixando de lado se em algum lugar haja tal atribuição). Esse governo do pensamento sobre o sistema de atribuições é afinal o que constitui as verdadeiras propriedades das espécies, como eles afirmam, antes de introduzirem, como substitutos dos universais, os termos complexos.

A dificuldade do termo complexo é que se trata, pela primeira vez na LAP, de termos lógicos - portanto, de ideias - que podem ser afirmados ou negados. De cada um dos componentes do termo complexo, considerado separadamente, não se pode negar ou afirmar coisa alguma. Agora bem, quando se pode afirmar ou negar algo de um termo isso significa que este termo, ele mesmo, é um juízo? Se não, por que não? Para os *Messieurs*, proposições são expressões linguísticas do juízo; quando apresentam os termos complexos, dão como exemplo: homem prudente, um corpo transparente e Alexandre filho de Filipe. Em seguida, observam que a adição de um adjetivo (prudente,

transparente, filho) é feita por meio da introdução de um pronome relativo. Assim, os exemplos de termos complexos acima veiculariam as seguintes proposições: homem que é prudente, um corpo que é transparente e Alexandre que é filho de Filipe. As três formulações são, dizem os autores da LAP, a mesma coisa. De onde vem que se pode distinguir uma expressão dessas de um juízo?

Como lembra Pariente, as reflexões sobre os termos complexos são impostas à Gramática Geral. Não houvesse a introdução de seu tratamento, situado diante de uma sequência de termos, o gramático não poderia determinar se se trata de um termo complexo ou de uma proposição. E, observa em seguida, o problema se agrava ainda mais quando se trata dos relativos<sup>1</sup>. O que introduziu os relativos na história da filosofia foi o debate sobre os problemas semânticos de co-referência, restrição e inferências: as exceções à regra geral da co-referência, segundo a qual o relativo refere os mesmos indivíduos do enunciado antecedente chamou a atenção dos lógicos medievais, desde o século XII, segundo Auroux<sup>2</sup>, para o duplo regime de funcionamento dos relativos. Pariente afirma que a teoria dos relativos em Port-Royal responde a uma questão fundamental que Chomsky não tratou como tal: como uma proposição pode ser um termo?<sup>3</sup>. Também faz sentido perguntar, em se tratando do funcionamento dos relativos em Port-Royal, como os termos podem ser, sob um certo aspecto, proposições. O tratamento dos termos complexos na LAP fornece o quadro em que todas as acusações de psicologismo e todo o reconhecimento do alcance semântico da teoria dos *Messieurs* se dá. Trata-se nada menos que a preparação, passo a passo, da inteligibilidade de sua teoria do juízo.

Antes de tratar dos tipos de termos complexos, os autores da LAP apresentam o funcionamento dos relativos. A dificuldade fundamental a que os relativos pretendem responder é: como fornecer o critério de inteligibilidade do que é uma união de termos gramaticais e o que é uma ligação entre termos externos entre si e, na Lógica, da distinção

---

<sup>1</sup> J.-C. Pariente (1985), p. 30.

<sup>2</sup> S. Auroux (1986), p. 10.

<sup>3</sup> J.-C. Pariente (1985), p. 31. Também segundo Auroux, o tratamento dos dois tipos de relativos é um dos elementos essenciais que permitem [a Chomsky] apoiar a tese segundo a qual os solitários teriam distinguido entre estrutura profunda e estrutura superficial, em particular porque a relativa explicativa seria parafraseada por uma conjunção de duas proposições. É esta leitura que faz Pariente, de resto, recusar a tese de que aí residiria a afirmação, por Chomsky, de tal coisa como uma linguística cartesiana. O caráter fundamental da relação entre os relativos é de natureza semântica, não sintática (p.9).

entre termo e proposição. Pariente define os relativos como um operador linguístico que permite a um juízo engendrar um termo que será ele mesmo objeto de um outro juízo, o todo sem provocar uma confusão irremediável<sup>1</sup>. Na LAP, a simplicidade de uma proposição se define pela unidade entre sujeito e atributo. O quão simples ou complexos são o sujeito e ou o predicado em nada determina a simplicidade da proposição total. E essa unidade é também uma identidade, visto que a cópula, para Arnauld e Nicole, é um signo de identidade das extensões dos sujeitos e dos atributos. Mas tanto sujeitos como atributos podem ser termos complexos, que comportam, mesmo que, eventualmente, de modo imperfeito, proposições. Essas proposições, que incidem sobre um enunciado geral da forma S é P e podem fazer parte tanto do sujeito, como do atributo, são reunidas pelo pronome relativo, de modo a constituírem uma só totalidade de sentido. A introdução de proposições incidentes atende portanto a duas exigências. Por um lado, assegurar que a decomposição da ideia ou proposição total não degenera na ausência total de qualquer referente, i.e., na falta das condições de sentido; por outro, que a relação entre os valores de verdade do conjunto de proposições obedeça, sob pena da perda de sentido, a uma hierarquia logicamente justificada.

Esses dois requisitos estão na origem da distinção entre dois tipos de relativos (um anafórico e outro pronominal) e dois tipos de proposições incidentes por eles precedidas. A característica do relativo é assegurar que a proposição na qual ele incide possa fazer parte do sujeito ou do atributo da principal, ambas obedecendo às exigências que distinguem o comportamento das proposições incidentes em incidentes explicativas e determinativas.

Nas incidentes explicativas a regra de co-referência se observa assim: o atributo da incidente é afirmado do sujeito da principal. O exemplo célebre de Port-Royal é:

Deus que é invisível criou o mundo que é visível.

As incidentes explicativas são Deus é invisível e o mundo é visível, e o que as caracteriza como incidentes é que 1) seu valor de verdade não vincula o valor de verdade da principal, porque 2) o que as caracteriza é que, em relação à principal, elas são um desenvolvimento ou uma explicitação de cláusulas possivelmente implícitas

---

<sup>1</sup> J.-C. Pariente, *Ibid.*

(característica da unidade simples do juízo e da sua complexidade interna reiterável)<sup>1</sup> na principal. Incidentes explicativas são explicitações da compreensão do primeiro termo da principal (CG, 65). São proposições como que feitas antes, e que então não se faz senão conceber, como se fossem ideias simples (CG, 119). Incidentes explicativas, portanto, não vinculam a extensão, mas explicitam a compreensão do sujeito da principal. E é pela razão de que não vinculam a extensão que tampouco vinculam o valor de verdade da principal, as incidentes explicativas operam, numa proposição total, como ideias simples. São termos de um enunciado que as contém na compreensão e unicamente na compreensão do primeiro termo da principal.

Já as incidentes determinativas se caracterizam pela sua complexidade envolvida em seu ou em seus termos. Aqui, o atributo da incidente não se afirma do sujeito da principal, mas incide sobre a unidade de que se faz a identidade entre extensões da principal. Na direção inversa à das explicativas, as incidentes determinativas restringem e não desenvolvem o termo da principal a que se referem. Por essa razão elas têm um alvo e, vai de si, um valor de verdade, cujo regime de funcionamento não é apartado da proposição total. Aqui, a complexidade reiterável a que Buroker se refere parece tornar as coisas especialmente obscuras, porque as incidentes determinativas não são, falando estritamente, proposições, e portanto não podem ser regidas pelo tratamento das afirmações<sup>2</sup>. Por isso não podem ser convertíveis, como o são as explicativas, em ideias simples, porque, afinal, trata-se de ideias complexas. Como diz Pariente, no que concerne à distinção entre meras afirmações e proposições incidentes determinativas, quando se observa a extensão de duas ideias relacionadas, constata-se que ela [extensão] obedece a um regime diferente na determinação e na afirmação.<sup>3</sup>

O exemplo de que Port-Royal se serve, no tratamento das determinativas é este:

Os homens que são piedosos são caridosos.

---

<sup>1</sup> Cf. J. V. Buroker: Port-Royal não oferece um inventário básico de partes simples que permitem uma análise recursiva, como na classificação moderna de símbolos como variáveis, função ou símbolos predicados e símbolos lógicos. Em vez disso, na visão clássica, o juízo tem uma unidade orgânica simples vista de fora e uma complexidade interna reiterável, internamente (1993, p. 460).

<sup>2</sup> LAP, II, 17.

<sup>3</sup> J.-C. Pariente, *Op. cit.*, p. 66.

E a regra de co-referência que vincula a extensão da proposição principal é que a incidente determinativa restringe a significação do termo determinado na principal. A regra é então esta:

A) se o verbo precede o relativo, é a extensão do segundo termo que é determinada.

Agora,

B) se o verbo é precedido por um relativo, é a extensão do primeiro termo que é determinada.

Por exemplo: ‘animais racionais’ é uma expressão que designa uma parte dos animais. Mas se eu digo ‘Os homens são animais racionais’, posso ter, seguindo as regras acima, as seguintes formulações:

A) Homens são animais que são racionais.

Neste caso, seguindo a regra A, observa-se que a incidente determina a extensão do segundo termo (animais), de modo que o relativo determina, no conjunto dos animais, aqueles que são homens, a que o atributo racionais convém.

B) Os animais que são racionais são homens

Neste caso, a relação de correferência vincula ou afirma algo do primeiro termo. No entanto, essa correferência não determina, na medida em que a atribuição não adiciona coisa alguma que já não seja parte da compreensão mesma da ideia de homem, de modo que, no caso B, tem-se uma mera afirmação de uma dentre várias propriedades do primeiro termo. Ao passo que, no caso A, tem-se uma determinação de uma propriedade que restringe a extensão do que é enunciado na proposição total, atualmente.

Essas duas regras de correferência, segundo Pariente, estabelecem as condições para a inteligibilidade do critério para a distinção entre ideias complexas funcionando como termos complexos ou como afirmações. Esse critério é, como se pode saber, a operação mental por excelência, o juízo, o qual é enunciado na proposição total e que pode portar variadas ideias complexas funcionando ora como termos complexos, ora como afirmações, em sua composição. A dinâmica da relação entre o verbo da principal e o relativo é ela também obediente ao que é enunciado na proposição total. Assim, a

caracterização mesma das incidentes em termos complexos ou em meras afirmações é o que faz com que se as tome como incidentes determinativas ou explicativas.

Essa distinção se torna mais clara quando se observa o funcionamento da ideia complexa como termo complexo, na proposição total. Esse funcionamento, cuja inteligibilidade é dada na forma total do juízo, é o fundamento da hierarquia das ideias complexas, ora funcionando como termos simples, ora como meras afirmações, embutidas ou não. Trata-se de entender a ideia complexa como termo de uma proposição total, ao tempo em que se assegura a essa proposição a sua posição prevalente na hierarquia das afirmações. É interessante notar, como o faz Pariente, que na Gramática Geral o tratamento dos relativos restringe-se basicamente às proposições incidentes explicativas. Mas o

...equilíbrio do tratamento dos relativos é ao contrário cuidadosamente mantido na Lógica. Essa diferença entre os dois textos sugere que o lógico não pode deixar de analisar a determinativa, que não oferece problemas próprios ao gramático<sup>1</sup>.

Obedecendo à prevalência do pensamento sobre a linguagem que organiza tanto a Gramática Geral como a LAP, Pariente reconstrói a aplicação da regra de correferência dos relativos para o caso A, indicado acima, assim:

Todos os A são B.

equivale a

O conjunto (não em sentido estrito) dos indivíduos aos quais a ideia A convém é igual (lembramos que toda predicação S é P é uma afirmação de identidade entre as extensões da ideia de S e a da ideia de P) ao conjunto dos indivíduos aos quais convém, num só tempo, a ideia A e a ideia B.

A forma da proposição total em que todos esses enunciados fossem explícitos como simples seria:

Todos os A são B que são A.

Qual a dificuldade aí? Como se disse mais acima, o risco dessa forma ser considerada a despeito da sua estrutura lógica é tanto regredir na sua decomposição ao

---

<sup>1</sup> J.-C. Pariente (1985), p. 70.

vazio de referências, como progredir ao infinito, restando não apenas vazia, como circular. Aqui as análises de Wahl da LAP podem lançar uma luz, ao propor uma leitura das condições de estancamento da forma proposicional acima, assegurando portanto uma hierarquia.

Provavelmente, a melhor maneira de entender a perspectiva de Port-Royal seja ver que, sob um aspecto, eles estavam mais atentos que Descartes à diferença entre proposição e ideia complexa. Eles enfatizaram a ocorrência do que Bertrand Russell iria mais tarde chamar o verbo como um verbo como oposto ao verbo como termo, como o núcleo da diferença (Russell, 1903, Capítulo IV, especialmente seções 48-53).<sup>1</sup>

Não fosse pelo fato de a estrutura proposicional port-royaliana não comportar, na sua predicação, o verbo como seu constitutivo – sabemos que a cópula é externa tanto a S como a P -, os empréstimos aos *Princípios da Matemática* satisfariam as dificuldades. Só que, de novo, o problema, dada a exigência de identidade extensional entre S e P, é entre predicar e compor, entre representar e julgar, segundo essa estrutura. Neste caso a leitura de Pariente segue mais próxima à letra do texto da LAP:

Uma vez que a afirmação identifica a extensão dos dois termos da proposição, e que esses dois termos não são em geral, por eles mesmos, de extensão igual, é preciso então dispor de um procedimento destinado a igualar as extensões: esse é o papel da determinação. [...] Nessas condições, não se poderia, sob pena de reenviar ao infinito, assimilar determinação e afirmação<sup>2</sup>.

Em resumo, não faz sentido dizer que as determinativas são afirmativas mas não são afirmativas. Como essa confusão pode veicular sentido? A resposta exige que se volte os olhos para a hierarquia das afirmações; assim, o sentido em que ideias complexas são portadoras de alguma cláusula assertiva própria e vinculante aparecerá. O que está em jogo é entender como se deve entender a anterioridade embutida, no que Wahl chama de verbo como termo, quando este é uma ideia complexa, enquanto incidente. Lembremos que a definição de incidentes é a de que se trata de proposições como que feitas antes (CG, 119). Ora, o esforço até aqui de apresentar a dificuldade peculiar às incidentes determinativas de explicitar a função e o significado de sua assertividade não nos permite

---

<sup>1</sup> R. Wahl (2008), pp. 676-677.

<sup>2</sup> J.-C. Pariente (1985), p. 67.

sacar do bolso uma anterioridade meramente cronológica. A teoria port-royaliana das proposições incidentes não comporta uma historicidade de proposições. Certo, há uma anterioridade; certo, essa anterioridade tem a forma de um termo lógico e complexo; certo, esse termo porta alguma assertividade. Do que, então, faz-se a sua precedência? Pariente diz tratar-se de uma precedência aspectual<sup>1</sup>, precisamente porque a introdução do relativo, instituindo-as como termos de uma proposição incidente lhes retira o valor de afirmação atual (isto é, de determinação) e as reduz à condição de ideia. É assim que a inteligibilidade do aspecto anterior das ideias complexas convertidas em termos nos é dada na Primeira Parte da LAP, cujo objeto é o conceber ou a primeira operação do pensamento, aquilo sobre o que se vai julgar, inclusive no caso de uma proposição total, na Segunda Parte da Lógica, que tem por objeto o juízo, quer dizer, a proposição.

A investigação sobre a primeira operação do espírito, com que os *Messieurs* abrem a LAP é para onde seguimos, agora. No processo de complexidade reiterada que substitui a decomposição de ideias chega-se, como condição primeira para qualquer hierarquia possível, ao tratamento do termo lógico elementar, na LAP: as ideias. As suas características e o diálogo histórico-conceitual que é, nem sempre explicitamente, travado pelos autores da LAP, sobretudo em seus capítulos iniciais da Primeira Parte da Lógica de Port-Royal fornecem uma medida daquilo que se disse, acima, a respeito da inversão port-royaliana dos termos aristotélicos da investigação lógica, com que Aristóteles abre os *Primeiros Analíticos*. E contribui para a inteligibilidade dos procedimentos reformistas que animaram os autores da LAP.

---

<sup>1</sup> Cf Pariente: O que significa essa anterioridade comum da operação realizada nas incidentes, em relação à afirmação principal? Enganar-nos-íamos ao tentar atribuir um momento do passado em que tenhamos efetivamente realizado essas operações. Esse passado releva menos de uma ordem temporal que de uma ordem aspectual; traduz-se em termos cronológicos a anterioridade no juízo do conceber sobre o afirmar, tal como ela se expressa nesta passagem da Gramática (II, 1, p. 28): ‘Como quando tendo concebido o que é a terra e o que é redondisse, eu afirmo da terra que ela é redonda’. É pronto reenviado ao passado o que, na proposição emitida num dado momento, depende do conceber e do entendimento, e é nesse momento que se dá a sua ocorrência, o caso das explicações e das determinações. *Op. cit.*, pp. 70-71.

### III. A atividade da primeira operação do espírito: conceber e refletir

Em Port-Royal, duas atividades mentais são convocadas para o centro da lógica: o conhecimento e a reflexão. Na LAP, o fundamento e o que há de mais importante<sup>1</sup> em toda a lógica é a reflexão sobre as ideias, e estas são brevemente apresentadas como o que intermedia o nosso conhecimento das coisas fora de nós. Essa afirmação não vem, no entanto (e como é de supor), acompanhada da explicitação da teoria das ideias em vigor na LAP. A Lógica de Port-Royal tematiza as características logicamente relevantes da ideia, sem que as condições sob as quais se dá a apreensão dos seus objetos sejam, antes, estabelecidas. A ideia é tomada como algo tão trivial que a sua definição só poderia ser tomada como fator de obscurecimento. No entanto, a operação intelectual, que é um ato de conhecimento, foi, na abertura do texto, brevemente apresentada:

Chama-se conceber a simples visão que temos das coisas que se apresentam ao nosso espírito, como quando nos representamos um sol, uma terra, uma árvore, uma roda, um quadrado, o pensamento, o ser, sem disso formar qualquer juízo expreso. E a forma pela qual nos representamos essas coisas se chama ideia (CG, 37, p. 132/133, abaixo) .

Desta definição preliminar sobressaem duas notas características: a ideia é uma forma na e com a qual nos representamos coisas que se apresentam ao nosso intelecto. Como se verá, nada desta definição singela é trivial. Mesmo de início tratando as ideias como um conceito evidente por si mesmo, os autores da LAP começam as suas considerações sobre a natureza das ideias afastando, da sua concepção de ideia, outras perspectivas, contemporâneas: a lógica de ideias do empirismo de Gassendi e o tratamento que Hobbes consagra à noção de ideia, como comprometida pela imaginação. Afastar a sensibilidade e a imaginação é um passo adotado pelos *Messieurs*, ao longo do capítulo I, da Primeira Parte da LAP, como veremos a seguir. E o ataque à imaginação precede ao da atribuição à sensibilidade de alguma função lógica ou cognitiva relevante. Com efeito, o ponto de partida da atividade reflexiva, na LAP, é a experiência da certeza das atividades intelectuais desprovidas da consulta ou da contribuição da imaginação, como se pode observar no capítulo primeiro:

---

<sup>1</sup> CG, 39, p. 136, abaixo.

Quando então falamos de ideias, não chamamos com esse nome as imagens que são impressas na fantasia, mas tudo o que está em nosso espírito quando podemos dizer com verdade que concebemos uma coisa, seja como for que a concebamos. (CG, 41, p. 139, abaixo)

Esta é uma afirmação fundamental: não apenas ideias não requerem imagens, mas qualquer conhecimento logicamente relevante prescinde da imaginação. Destituir a imaginação de qualquer função cognitiva é mais do que uma mera tomada de partido epistêmica. Na LAP, essa expulsão das contrapartidas imagéticas da atividade lógica constitui o aspecto fundacional de sua natureza; por meio das análises, referências e exemplos, os *Messieurs* traçam a configuração da LAP com as suas características fundamentais: a afirmação da prioridade do intelecto sobre o não-intelecto, a reivindicação, para tanto, do legado teológico e filosófico de Agostinho, a derivação, desta herança, da tese, também cartesiana, da prioridade do pensamento sobre a palavra (já presente, aliás, no ataque à concepção hobbesiana de sintaxe)<sup>1</sup>, ao tempo em que preserva, tanto do *De Anima* como do comentário de Tomás ao texto, a relação de causalidade formal entre aquele que conhece e a coisa conhecida.

Eliminar a imaginação de qualquer prática cognitiva logicamente relevante, na LAP, no entanto, é menos trivial do que pode parecer. O descarte da imaginação não é suficiente para a eliminação de toda receptividade, por um lado, nem para a inteligibilidade da tese inatista em vigor em Port-Royal. Não é, como se pretende mostrar, a mera atribuição de inatismo e de filiação à tradição racionalista que explica a contento o que está em jogo nessa eliminação. Em Port-Royal, a tese de que todo conhecimento começa pelos sentidos embora neles não se justifique é explicitamente atacada<sup>2</sup>. Com efeito, em seguida à advertência de que tudo o que se pode fazer para evitar o erro de aplicar o espírito às imagens pintadas no cérebro é assinalar a falsidade desse procedimento, os autores introduzem considerações teológicas de aparência desconcertante.

Neste capítulo o que se buscará é a origem histórico-conceitual dos problemas filosóficos de que parecem resultar na tomada da ideia como termo lógico elementar. Vamos considerar três pressupostos que podem ser verificados, explicita e implicitamente, no tratamento port-royaliano da natureza das ideias na LAP. É comum a

---

<sup>1</sup> Cf. CG, 42, p. 141, abaixo.

<sup>2</sup> Cf. CG, 44, p. 144, abaixo.

literatura usar como fonte de esclarecimento da concepção arnauldiana de ideia o seu trabalho de maturidade, o *Tratado das Ideias Verdadeiras e Falsas* (1683), na sua polémica com Malebranche. No entanto, para os propósitos de leitura da LAP e da demarcação de natureza lógica daquilo em que consiste a ideia enquanto termo, os requisitos abaixo se impõem, antes de qualquer inquérito relativo ao estatuto intencional das ideias. São eles: o tratamento das implicações filosóficas da narrativa teológica-mítico-antropológica da queda do homem, especialmente, a defesa do inatismo na sequência do tratamento da queda, a crítica a Hobbes e a Gassendi e, no fim do capítulo, a defesa do caráter indemonstrável do pensamento e do ser, para os autores da LAP.

### **III.1 - A intervenção de uma tese teológica: a queda do homem**

Dizem os *Messieurs*:

Pois, como Santo Agostinho observa frequentemente, desde o pecado original o homem está tão acostumado a só considerar as coisas corporais, cujas imagens entram pelos sentidos em nosso cérebro, que a maioria acredita não poder conceber uma coisa quando não pode imaginá-la, quer dizer, representá-la sob uma imagem corporal; como se em nós só houvesse essa maneira de pensar e de conceber. (CG, 40, p. 137, abaixo)

O que o pecado original tem a ver com a recusa da imaginação como origem do conhecimento? O desprezo de Port-Royal, tanto na sua *Lógica* como na *Gramática* pela linguagem é explícito e, caso não se observe esse aspecto teológico, contra intuitivo. A explicação para esse desprezo pode soar irrelevante, dada a sua origem teológica, mas não o é, quando menos, porque, para os *Messieurs*, teologia e filosofia não são coisas distintas e também porque, no caso desta leitura da queda do homem e das suas implicações para o estatuto do conhecimento, é possível deixar de lado as dificuldades teológicas, eventualmente presentes, em virtude dos problemas filosóficos que a teoria ou a narrativa do pecado original convocou, não só na tradição cristã medieval, como para o cartesianismo. A externalidade da informação sobre as razões por que Agostinho foi retomado com vigor no Século XVII, no contexto dos debates da Igreja Católica não deve obscurecer a natureza problemática do sujeito de pensamento que encarnou, tornando-se

não apenas finito, como *escondendo-se*<sup>1</sup> a partir de então num corpo, cuja marca é do vício.

O que se deve reter dessa narrativa mítica é o problema filosófico da unidade mente e corpo, dada a opacidade introduzida pelo corpo e pela finitude, após a queda. É essa opacidade que justifica a necessidade da fala ou do uso de signos exteriores, como dizem os *Messieurs*. A narrativa da queda impõe não apenas a tarefa de arcar com a liberdade, de saber-se finito, mas a de se comunicar. É certo que também para a Agostinho a palavra era o sinal de uma ausência ou de uma fragilidade; a palavra é coisa de homens, não de anjos. Estes, diferentemente daqueles que carregam o fardo da finitude, numa corporeidade corruptível, comunicam-se sem precisar do uso de signos exteriores. Essas notas sobre a origem literária do problema da unidade entre mente e corpo, contudo, não encerram o assunto; antes, abrem o caminho para a dificuldade epistêmica derivada da unidade entre um dispositivo e uma condição (o intelecto pré-adâmico) transparente ao pensamento e outro, opaco; entre um dispositivo (e uma condição) que não requer o uso da palavra e outro, que o torna uma necessidade. Dado esse diagnóstico, a tese de que todo conhecimento começa pelos sentidos, embora neles não se justifique, é comprometida pelo caráter necessariamente parcial e viciosamente corporal, da condição humana marcada pelo pecado original. A unidade da alma e do corpo desempenha a função de viciar o intelecto na convocação da imaginação, desde que o corpo se tornou a fonte não apenas da finitude e do pecado, mas dos erros e do engano. A legitimidade veritativa do reenvio do pensamento a algo que está além da imaginação ou da barreira que esta impoe se torna a questão do estatuto (inclusive epistêmico) da consciência finita.

É notável que o ponto de partida adotado pelos *Messieurs* para tratar da natureza das ideias seja a um só tempo teológico e não-tradicional. É teológico porque mobiliza a narrativa da queda para, a título de protocolo, marcar o caráter derivado e finito da palavra, e é não tradicional porque parece passar por cima do tratamento do problema do estatuto do conhecimento intelectual, isto é, de objetos – pelo menos em algum aspecto – refratários à sensibilidade, tanto no *De Anima*, onde o problema foi primeiramente tematizado, como na escolástica. Esta escolha revela mais do que uma agenda, que como se sabe Arnauld tinha para si, de unidade entre teologia e filosofia; revela que o ponto de partida é um quadro epistêmico refratário tanto à imaginação como à ontologia das

---

<sup>1</sup> A expressão é de Tomás, em *Suma de Teologia*, I, Q.85.

substâncias compostas; isto quer dizer que o quadro epistêmico é já o do conhecimento de objetos intelectuais. Este passo, de Agostinho a Descartes pode e em certa medida deve ser interpretado com vistas no contexto histórico da Reforma, mesmo que dizer isso não implique abdicar da tradição<sup>1</sup>.

Com efeito, o que liga a referência a Agostinho e a Descartes, pelos *Messieurs*, é a concepção de que o intelecto é por natureza ativo. E que essa atividade mental é anterior à palavra. A narrativa da queda importa menos do ponto de vista teológico que filosoficamente: assim como custou caro abrir mão do realismo dos universais, a Aristóteles, também há um preço epistêmico alto para o desprezo pelos sentidos. A remissão a Agostinho, seguida dos empréstimos de exemplos a Descartes, atende ao propósito de situar a primeira operação mental logicamente relevante já no domínio inteligível. O desprezo pela função epistêmica logicamente relevante da sensibilidade não pode, no entanto, deixar de lado a salvaguarda das aparências, mesmo num manual de lógica; só que o paradigma cartesiano da natureza e da origem das ideias parece pagar o preço<sup>2</sup>.

### **III. 2. Inatismo e prevalência do intelecto sobre o esquema corporal, na LAP**

O que liga a narrativa da queda à atividade lógica? O que implica determinar, de partida, o caráter inferior ou derivado da linguagem, em relação ao pensamento? Uma primeira resposta pode nos levar para muito além das possibilidades deste estudo, e

---

<sup>1</sup> Descartes, cujo pensamento influencia e é reivindicado, para além dos exemplos tomados de empréstimo em silêncio, por Arnauld, foi formado na tradição e a ruptura de sua filosofia em relação ao tomismo tem sido cada vez mais atenuada, à medida que a literatura secundária avança as investigações sobre o período. A defesa de uma relação clara entre Descartes e a tradição tomista é apontada, por exemplo, por E. Jennifer Ahworth, que trata das fontes imediatas e do caráter original do cartesianismo como problemático. Em seguida, afirma: É interessante notar que autores escolásticos que Descartes disse a Mersenne se lembrar foram os Conimbricenses, Toletus e Rubius. [...]. Assim, há uma relação clara entre Descartes e a tradição textual tomista (1997, pp. 48-50). A influência do tomismo é claramente defendida por Hoffman, para quem a teoria mesma da representação, na filosofia cartesiana, é tomista: Embora Descartes rejeite dois elementos-chave da teoria tomista do conhecimento, eu acredito que sua teoria é fundamentalmente tomista. [...] A razão [...] é que ele aceita o elemento mais básico dessa teoria, a saber, ele concorda que temos conhecimento de coisas no mundo quando elas vêm a ter um outro tipo de existência – a existência objetiva – na alma (2002, p. 167).

<sup>2</sup> Esta sinalização pretende apenas indicar que, caso fosse possível pensar algum suporte ontológico na LAP, coisa que se buscará deixar de lado, visto ser impossível tal coisa em Port-Royal – pelo menos nos termos da tradição –, a única ontologia aceitável teria de ser a cartesiana, pelas razões expressas a seguir e no próximo capítulo.

envolve a consideração da defesa, pelos *Messieurs*, da unidade entre teologia e filosofia, de modo que o percurso de religação instaurado pela queda é um só: intelectual e teológico, e mantém, com o corpo, a imaginação e as palavras uma relação de natureza inversa, frente a essa direção teológica de retorno a um domínio em que a corporeidade não faz problema para o intelecto. Uma segunda resposta, mais próxima do escopo deste trabalho, é a adoção da tese de que a exterioridade das palavras depende da exterioridade da imaginação, a qual é derivada da unidade entre alma e corpo num ser finito, o homem, cuja natureza requer o uso da linguagem. E como o corpo introduz uma forma de conhecimento que depende de um acesso indireto aos objetos, mobilizado enquanto tal unicamente por meio da sensibilidade, a qual oferece ao intelecto uma certa opacidade, a a prova de um pecado e de um erro cometido pelo homem<sup>1</sup>, o conhecimento e a ação derivados do pecado original e da queda são também de outra, inferior, ordem, em relação ao conhecimento e a ação que tomam por paradigma o intelecto angélico, como se procede na tradição. Responder a isso, no entanto, não é suficiente para responder a contento qual a implicação do estabelecimento do caráter inferior e derivado da linguagem, no primeiro capítulo de um manual de lógica. Como se poderá observar, estas características fundamentais e de aparência puramente teológicas têm implicações filosóficas e lógicas determinantes da inteligibilidade de toda a LAP.

Se seguirmos o texto poderemos observar que os *Messieurs* se baseiam em Descartes para atestar o caráter primitivo do pensamento. Após advertir que o conhecimento derivado da queda não é adequado para a atividade lógica, os autores da LAP convocam, sem mencionar, Descartes, para determinar qual o estatuto intelectual requerido para governar a prática de que se faz a lógica. E, se prestarmos atenção à Sexta Meditação, encontraremos um bom começo para investigar o cartesianismo de Port-Royal. Com efeito, após a remissão à queda e à condição que institui a linguagem como uma necessidade, os *Messieurs* têm a tarefa de enfrentar uma segunda dificuldade: a linguagem é uma necessidade, dada a opacidade introduzida pelo corpo e o pensamento não requer a relação ou a tomada dessa relação com o corpo como pressuposto ou como sua condição.

---

<sup>1</sup> O debate teológico-filosófico sobre as razões da queda são explorados, dentre os agostinianos contemporâneos, por M. Hanby em seu artigo de 2003, pp.455-482.

Os exemplos dos *Messieurs* em defesa do inatismo são transposições literais de exemplos cartesianos. O que se passa é nada menos que a reprodução de passagens da Sexta Meditação e da Quinta Parte do Discurso do Método nas quais é tematizado, embora não explorado ontologicamente, o debate sobre o estatuto do intelecto, frente às demais propriedades recíprocas da alma. No início da Sexta Meditação, com efeito, Descartes não apenas não oferece qualquer prova da existência dos corpos como toma a imaginação como uma função do entendimento, na medida em que este é considerado parte de um composto. É assim que Descartes afirma que a imaginação seria uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo próprio. Esta aplicação, que requer um esforço, é limitada pelo esquema corporal.

Na Sexta Meditação, a imaginação é uma função do entendimento, mas uma função que o limita ao esquema corporal. A pura intelecção, ao contrário, não é limitada: o seu alcance é ou parece ser tratado como indefinido. É isso o que Descartes diz nos parágrafos iniciais da Sexta Meditação, por meio de dois exemplos, que são os mesmos utilizados pelos *Messieurs*, na abertura da LAP:

Quando, por exemplo, imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas presentes pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é propriamente isso que chamo imaginar. Quando quero pensar num quiliógono, concebo na verdade que é uma figura composta de mil lados, tão facilmente quanto concebo que um triângulo é uma figura composta de apenas três lados; mas não posso imaginar os mil lados de um quiliógono, como faço com os três lados de um triângulo, nem, por assim dizer, vê-los como presentes com os olhos de meu espírito<sup>1</sup>.

Esse texto, do segundo parágrafo da Sexta Meditação é reproduzido literalmente pelos *Messieurs*, no capítulo 1 da Primeira Parte da LAP.

No capítulo 1 da Primeira Parte da LAP esta passagem é assim reproduzid137

:

Pois quando, por exemplo, se eu imagino um triângulo, eu o concebo não somente como uma figura constituída por três linhas retas; além disso, considero essas três linhas como presentes, pela força e pela aplicação

---

<sup>1</sup> AT, VII, 79-80.

interior de meu espírito, e é propriamente isso o que se chama *imaginar*. Se eu quero pensar numa figura de mil ângulos, eu concebo, a bem da verdade, que é uma figura composta de mil lados tão facilmente como concebo que o triângulo é uma figura composta apenas de três lados; mas eu não poderia imaginar os mil lados dessa figura nem, por assim dizer, tomá-los como presentes com os olhos de meu espírito. (CG, 40, p. 137, abaixo)

No texto cartesiano, esses exemplos conduzem à afirmação do caráter desimpedido (pela corporeidade) do intelecto e ao estabelecimento da distinção entre a sua atividade característica e a da imaginação; enquanto esta é uma função do entendimento voltada aos corpos e limitada pelo esquema corporal, aquele é, com respeito ao corpo, ilimitado ou indefinido e se caracteriza como um voltar-se sobre si mesmo. Este aspecto distintivo do intelecto como reflexão sobre objetos formais ou sobre o ser das coisas, ou sobre as propriedades destas (ter mil lados, no caso do polígono inimaginável) parece coadunado, segundo os autores da LAP, com o tratamento cartesiano do que é peculiar ao humano. E o que será tematizado por Descartes, paradigmaticamente, na Quinta Parte do *Discurso do Método*, como se pode acompanhar nas afirmações de que é impossível imaginar que um pensamento (como conclusão retirada do exemplo do inimaginável quiliógono) e as demais ações mentais dependam do corpo, como é o caso da afirmação e da negação, aquilo que é próprio à atividade judicativa. Assim, dizem os autores, quando falamos daquilo que imediatamente se exhibe ao nosso intelecto, não falamos de imagens, mas de tudo o que se pode dizer com verdade que se concebe (CG, p.41, p. 138, abaixo). A primeira operação mental, o conceber, cuja forma é a ideia, não é apenas refratária à imaginação como, em certa medida, e agora se pode dizer, vai de si, à linguagem.

Com um olhar atento à Quinta Parte do *Discurso do Método* pode-se notar o quanto os autores da LAP seguiram os passos de Descartes. E, desta feita, diferentemente do que se passa e das exigências a que Descartes parece ter de responder na Sexta Meditação, o domínio temático será o mesmo: a relação entre o pensamento (sem qualquer menção ao estatuto problemático de sua relação com o corpo, como parece ser o caso, dados os compromissos ontológicos com a prova da existência dos corpos e da união substancial com que Descartes está comprometido, na Sexta Meditação) e a linguagem. Esta relação, cujo esclarecimento dará a ver a mais notável e peculiar característica da LAP, em relação aos demais manuais que lhe eram contemporâneos, fornece também a medida que Port-Royal pode ser dita cartesiana, que aliás vai na direção oposta ao cartesianismo que lhe é

atribuído por Chomsky. O que se passa é nada menos que o estabelecimento, numa lógica, de uma prioridade cujo resultado (um tanto bizarro) é um desprezo despuadorado pela linguagem. Como se explica uma escola ser responsável por dois textos célebres, sendo uma gramática e um manual de lógica que se fundamentam, em boa medida, no desprezo pela linguagem?

Dizem os *Messieurs*:

Pois, o que concebemos mais claramente do que nosso pensamento, quando nós pensamos? E, no entanto, é impossível imaginar um pensamento e imprimir qualquer imagem no nosso cérebro. O *sim* e o *não* não podem ter representação alguma: aquele que julga que a terra é redonda e o que julga que a terra não é redonda têm ambos as mesmas coisas impressas no cérebro, a saber, a terra e a circularidade; mas um então acrescenta a afirmação, que é uma ação de seu espírito que ele concebe sem qualquer imagem corporal, e o outro, uma ação contrária, que é a negação, que tampouco pode ter uma imagem. (CG, p. 41, PP. 138/139, abaixo)

O que essa afirmação evidencia é o domínio das operações mentais como, desde a origem, refratário e irredutível a qualquer relação com a imaginação. O que se segue a essa afirmação é a defesa de uma unidade mínima de significação, cuja natureza, por contraste aos produtos da imaginação, parece claramente referida na distinção cartesiana do humano, no *Discurso do Método*. O que se pode ler, ali, é que não é o uso da linguagem, mas a capacidade, naturalmente dada, de uso ilimitado da linguagem. Não é, como se pretende esclarecer, o aspecto criativo da linguagem, mas a diferença entre pensamento e linguagem que constitui a marca distintiva do cartesianismo; marca que é reivindicada e que ganha vigor específico na LAP. Com efeito, na Quinta Parte do *Discurso do Método* a capacidade de usar palavras, compondo-as, para declarar aos outros seus pensamentos e a capacidade de agir por conhecimento – ou por representação – constituem as notas características do humano, segundo Descartes. Tanto máquinas como papagaios podem usar palavras e eventualmente combiná-las, mas só o homem, mesmo o mais embrutecido deles, pode responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Discurso do Método*, p. 87.

Ora, na LAP, essas características, tematizadas no *Discurso do Método* são claramente reivindicadas. Após a remissão à queda e ao desfazimento dos pontos de vista que atribuiriam, por força de um hábito decaído, uma função logicamente relevante à imaginação, os *Messieurs* afirmam, pela primeira vez no texto, a unidade elementar de sentido como algo não convencional e não derivado da linguagem.

Daí se segue que só podemos expressar algo com nossas palavras quando entendemos o que estamos dizendo, se temos uma ideia da coisa que significamos com nossas palavras, ainda que essa ideia seja às vezes mais clara e mais distinta, às vezes mais obscura, às vezes mais confusa, como explicaremos mais abaixo. Pois haveria contradição entre dizer que eu sei o que digo ao pronunciar uma palavra, sem no entanto conceber coisa alguma, ao pronunciar o som da mesma palavra. (CG, 41, p. 139, abaixo)

O uso de palavras é convencional e não tem como não sê-lo, mas a ideia é outra coisa. A ideia é o que faz com que as palavras portem alguma função expressiva: é a condição para que as convenções da linguagem não ameacem o sentido do que é dito. Dessa prioridade da ideia sobre a sua forma linguística se segue uma consequência mais forte da sua não convencionalidade, de modo que, para os *Messieurs*, não podemos expressar coisa alguma por nossas palavras, salvo se temos em nós a ideia da coisa que significamos por nossas palavras é seguida da acusação de contradição, entre dizer o que eu sei que digo ao pronunciar uma palavra, sem que, no entanto conceber coisa alguma ao pronunciar o som da mesma mesma palavra (CG, 41, p. 139, abaixo). A conclusão que se pode tirar dessas duas afirmações são estas:

- 1) ideias precedem as suas expressões linguísticas, de modo que preservam, em relação a estas, alguma irredutibilidade e
- 2) a afirmação do que se concebe pode ser contradita.

Se analisarmos essas duas conclusões, poderemos distinguir duas características fundamentais da Lógica de Port-Royal. A primeira é que a irredutibilidade que a ideia preserva em relação à sua expressão linguística é derivada da irredutibilidade do pensamento em relação à palavra. A segunda é que dessa irredutibilidade parece resultar a possibilidade de uma pretensão de verdade, de tal modo que a afirmação do conhecimento do que é pensado, numa expressão linguística, pode ser contradita. Esclarecer a relação

entre a prioridade do pensamento em relação à palavra e da prioridade da ideia em relação à sua expressão linguística será fornecer a chave para ler o cartesianismo de Port-Royal.

As críticas à imaginação e à sensibilidade como lógica e epistemicamente relevantes preparam o caminho para essa leitura, como se verá a seguir.

### **III. 3 - As duas críticas dirigidas a Hobbes e a Gassendi**

Após afirmar o caráter não convencional das ideias, frente às palavras, os autores da LAP se dirigem diretamente a dois autores cuja opiniões contêm falsidades (CG, 41, p. 140, abaixo). Trata-se de Hobbes e Gassendi e as duas críticas que lhes são dirigidas precedem o esclarecimento ou a explicitação do sentido em que se pode interpretar a vigência do cartesianismo na *Lógica de Port-Royal*. As críticas dirigidas a Hobbes e a Gassendi, que são críticas a dois filósofos das ideias contemporâneos aos autores da LAP, dirigem-se a dois alvos: a imaginação e a sensibilidade, isto é, à função logicamente de ideias imaginativas e de ideias sensíveis. O afastamento dessas duas concepções de ideia é, como se tentará mostrar, menos trivial do que uma mera explicitação da adesão a teses cartesianas.

A primeira dessas falsas opiniões que os *Messieurs* pretendem afastar é aquela que toma a ideia como algo derivado da sua nomeação (isto é, da imaginação) e que é atribuída a Hobbes.

A primeira é que não temos ideia alguma de Deus. Pois se, ao pronunciar o nome de Deus, dele não tivéssemos ideia alguma, só conceberíamos estas quatro letras: D, e, u, s e um francês não teria qualquer privilégio de entendimento no espírito ao escutar o nome de Deus, quando, entrando numa Sinagoga e sendo inteiramente ignorante da língua hebraica, escutasse a pronúncia em hebraico de Adonai ou Eloha. (CG, p. 41, p. 140, abaixo)

Trata-se de uma paráfrase port-royaliana a uma passagem das Terceiras *Objecções*, feitas a Descartes, por Hobbes:

Parece, assim, que não há em nós ideia alguma de Deus. Um homem que nasceu cego e que é frequentemente exposto ao fogo e sente calor, reconhece que há algo que o aquece; e quando ele escuta que isso se chama 'fogo' ele conclui que o fogo existe. Mas ele não sabe qual a forma ou cor

tem o fogo, e não tem absolutamente ideia alguma ou imagem do fogo que venha à mente. O mesmo se aplica a um homem que reconhece que deve haver alguma causa de suas imagens ou ideias, e que essa causa deve ser uma causa primeira, e por aí vai; ele é finalmente levado à suposição de alguma causa eterna que nunca veio a existir e portanto não pode ter uma causa de si mesma, e ele conclui que algo eterno deve necessariamente existir. Mas ele não tem ideia do que pode dizer ser a ideia desse ser eterno; ele apenas dá o nome ou o rótulo ‘Deus’ à coisa na qual acredita ou sabe existir.<sup>1</sup>

Como se poderá notar, esse aparente diálogo de surdos tem resultados menos triviais do que pode dar a ver a radicalidade da distinção entre inatismo e empirismo das ideias. O problema dos *Messieurs* com a perspectiva hobbesiana não é, ainda, o problema da origem das ideias, mas do seu fundamento, ou natureza. O problema é atribuir ao uso de palavras o estatuto de condição da convenção das próprias palavras. O domínio da linguagem, como já se pode saber, é o domínio do erro e da arbitrariedade, de modo que a boa ou a má combinação de nomes, caso fosse função da imaginação (portanto, da corporeidade) estabeleceria convenções segundo as imagens das significações<sup>2</sup>. Esse tipo de convencionalismo atenta contra a natureza port-royaliana das ideias por acarretar dois problemas: o primeiro é o estabelecimento de um vínculo de dependência entre o uso de palavras e a imaginação, ao se convocar dispositivos externos à alma, acessíveis por meio do esquema corporal, como referentes de convenções; o segundo é a arbitrariedade que parece marcar esse tipo de convencionalismo, dada a falta de critérios de certeza a respeito do sentido veiculado pelas palavras.

O uso das palavras e as escolhas de nomeação são obviamente arbitrárias, mas para os autores da LAP a ideia não é algo arbitrário, dizem *Messieurs*.

E, por conseguinte, seu raciocínio não teria sido uma combinação de nomes segundo uma convenção que teria dependido inteiramente de uma convenção entre os homens, mas um juízo sólido e efetivo da natureza das coisas, pela consideração das ideias que se tem no espírito, as quais ocorre aos homens de marcarem com certos nomes. (CG, p. 43, p. 143, abaixo)

A defesa de um critério inato para a convenção da relação signica entre ideia e coisa é feita, pelos *Messieurs*, por meio da convocação a Aristóteles, contra Hobbes. A reivindicação de um juízo sólido decorre, na LAP, de uma paráfrase ao exemplo retirado

---

<sup>1</sup> AT, IX, 180

<sup>2</sup> Cf. CG, 42, p. 142, abaixo.

da *Física* (II, 1, 193 a 8-10). O exemplo é o de um cego de nascença, que não tem como saber o que são cores, embora possa usar as palavras convencionadas para descrevê-las do modo como habitualmente é feito. O que esse exemplo dá a ver talvez possa ser descrito como o faz Thomas De Koninck, por sua vez parafraseando Kant: um *logos* sem *nous*, sem *noein*, é vazio, não é *logos*, ‘raciocínio’ senão na aparência<sup>1</sup>. Seria então o caso questionar, dando continuidade à paráfrase kantiana, se o pensamento sem *logos* seria cego? Como pode soar intuitivo um pensamento sem *logos*? E, sobretudo, a que vem essa irredutibilidade entre pensamento e linguagem?

Como se poderá observar a seguir, a referência a um juízo sólido não atende apenas à crítica a Gassendi e às perspectivas empiristas, para as quais todo conhecimento começa pelos sentidos. A defesa de um juízo sólido e efetivo da natureza das coisas pela consideração das ideias que se tem no espírito parece funcionar como um pressuposto, que, por sua vez, evidenciará aquilo a que os *Messieurs* se referem com a expressão *dizer com verdade*, tanto em relação às regras comuns aos demais manuais de lógica, como às observações novas, em vasta medida oriundas do impacto do cartesianismo sobre o pensamento de Arnauld.

É o caso de nos determos, ainda, no exemplo aristotélico do cego de nascença. O que o impossibilita de dizer com verdade o que é uma cor qualquer é que, pela convenção de palavras, ele tenha, das cores, qualquer ideia. Embora não haja uma teoria do acesso a cores na LAP, é o caso questionar a que vem esta referência ao texto aristotélico. Por que o tratamento dos pressupostos port-royalianos da nomeação de ideias, ou em todo caso o seu protocolo de intenções para o tratamento da afirmação do conhecimento passa pela revisita a esse exemplo? O que os *Messieurs* parecem estar dizendo, ou reiterando, é apenas isto: as palavras ou o uso da linguagem não substitui o conhecimento.

Pode-se resumir as teses apresentas em II.1, II. 2 e II. 3 assim:

- 1) O conhecimento é primitivo em relação à linguagem;
- 2) A linguagem não pode substituir o conhecimento;
- 3) A afirmação do que se concebe depende da linguagem;
- 4) A afirmação do que se concebe pode ser contradita;

---

<sup>1</sup> T. De Koninck (1997), p. 767.

O esclarecimento dessas teses depende do tratamento port-royaliano da origem das ideias. Como veremos a seguir, esse tratamento é claramente influenciado pela leitura dos *Messieurs* da proposição primitiva cartesiana, que ficou conhecida como *cogito*. No entanto, e segundo o traço híbrido que contamina o texto da LAP, esse cartesianismo é nuançado, quando menos, neste caso, porque o procedimento da dúvida metodológica ou da dúvida hiperbólica que governa a Primeira Meditação é ignorado e, em vez de o *cogito* ser tomado como a conclusão e um ponto de chegada de uma reflexão epistêmica, é tomado como a expressão lógica da junção de duas noções indemonstráveis, para os autores da LAP: pensamento e ser.

### III. 4. A origem das ideias: o caráter indemonstrável do pensamento na LAP

A defesa da tese 1, acima, é feita explicitamente em resposta a Gassendi, na sua *Institutio Logica: Toda ideia tira a sua origem do sensível*<sup>1</sup>. Como que jogando o empirista no colo dos escolásticos, os *Messieurs* em seguida afirmam:

Pois, para não dizer nada que não seja claro, não há nada que concebamos mais distintamente que o nosso próprio pensamento, nem proposição que nos pudesse ser mais clara que esta aqui: *Eu penso, logo sou*. (CG, 44, p. 145, abaixo)

Toda a tradição parece jogada, de uma só vez, na vala do empirismo, seguindo ainda uma reivindicação de unidade entre religião e filosofia. O esclarecimento do caráter programático dessa introdução do argumento que ficou conhecido como *cogito*, a partir de Descartes, na LAP, tem como ponto de chegada a razão por que o pensamento é primitivo em relação à linguagem e, também, por que esta não o substitui. Essas são nada menos que características fundamentais da LAP.

A concepção port-royaliana desse argumento que ficou célebre com a sua formulação cartesiana não é, como se verá a seguir, estritamente cartesiana. No entanto, pelo menos num aspecto a perspectiva moderna salta aos olhos; mesmo passando por cima das considerações céticas de Descartes na Primeira Meditação, quer dizer, ignorando a dúvida e a sua função, na economia do texto das *Meditações*, os *Messieurs*

---

<sup>1</sup> Em latim: *Omnis idea orsum ducil à sensibus*. Gassendi, embora empirista, também produziu um manual de lógica das ideias e, como defende Frederick Michaels (1997), os procedimentos de restrição das ideias de Gassendi podem ter inspirado aqueles que os *Messieurs* vieram a adotar e como veremos a seguir.

parecem situar a proposição mais primitiva como a mais clara. Os autores da LAP continuam as suas considerações sobre o caráter originário do *cogito* assim:

Ora, não poderíamos ter qualquer certeza dessa proposição se não concebêssemos distintamente o que é ser e o que é pensar; e não é preciso pedir que expliquemos esses termos, porque eles são da natureza daqueles que são tão bem entendidos por todo mundo que querer explicá-los iria obscurecê-los. (CG, 44, p. 145, abaixo)

O que pode ser essa indemonstrabilidade das noções de ser e de pensar, segundo os autores da LAP? E qual a peculiaridade, se há alguma, da indemonstrabilidade dessas noções, aí? As noções aqui tomadas como indemonstráveis são noções-limite, cuja demonstração implica circularidade. E é notável que os autores da Lógica tenham recorrido a um exemplo de prevalência que é introduzido, na *Física* de Aristóteles, exatamente por ocasião da defesa da indemonstrabilidade de duas noções fundamentais. A passagem da LAP é elucidativa:

...se além dos nomes não tivéssemos em nós mesmos as ideias das coisas, essa convenção teria sido impossível, como é impossível, por meio de uma convenção qualquer, fazer um cego entender o que quer dizer a palavra vermelho, verde, azul; porque, não tendo essas ideias, ele não pode as associar a som algum. (CG, p. 43, p. 142, abaixo)

No texto aristotélico, a passagem abre o tratamento da mudança na natureza tomando a noção mesma de natureza como evidentemente clara:

Seria no entanto absurdo tentar provar que a natureza existe, à medida que é evidente que existem muitas coisas desse tipo. Basear-se no não óbvio para estabelecer o óbvio é um sinal de ser incapaz de distinguir entre o que é e o que não é inteligível em si mesmo. Esta é uma situação em que isso é bastante possível de ocorrer: alguém que nasce cego, por exemplo, pode chegar a conclusões relativas a cores por meio do processo de raciocínio. Inevitavelmente, então, as pessoas nesse tipo de situação argumentam apenas no nível verbal, mas não entendem coisa alguma (*Física*, II, 193<sup>a</sup>1)<sup>1</sup>.

Se levarmos a sério o texto da LAP e o recurso a esse mesmo exemplo aristotélico, pode-se chegar, por meio de uma paráfrase, à seguinte formulação:

---

<sup>1</sup> Cf. Edição da *Física* com tradução e notas de Robin Waterfield (1999).

Seria absurdo tentar provar que o ser e o pensamento existem, à medida que é evidente que existem. Basear-se no não óbvio, isto é, na sua não existência, a fim de estabelecer o óbvio, a saber, o seu caráter indemonstrável, seria um sinal da incapacidade de distinguir entre o que é inteligível por si mesmo e o que não o é. Esta é uma situação na qual os cegos de nascença se encontram, caso queiram descrever as cores com base unicamente no uso das palavras habitualmente utilizadas para descrevê-las. Sem, no entanto, das cores terem qualquer ideia, os cegos de nascença não podem entender do que estão falando, visto que a passagem ao esclarecimento do óbvio lhes é, por sua natureza, interdita.

O caráter peculiar da formulação dessa passagem pelos autores da LAP está na determinação dessas noções indemonstráveis. Quer dizer, é o entendimento adequado (aquilo que se entende bem) da indemonstrabilidade, e não um fato da natureza o que opera como ponto de partida inquestionável. É claro, por um lado, que o entendimento é um dispositivo natural, mas desta vez, não externo a, nem pressuposto naquele que conhece. A convocação do entendimento dá-se para descrever uma relação imediata entre o eu que pensa e aquilo que é pensado. Essa unidade é, segundo os *Messieurs*, primitiva em relação à linguagem. E esta, vale dizer mais uma vez, não se superpõe nem é substituível à indemonstrabilidade dos constituintes da proposição *Eu penso, logo sou*. Resta saber o que essa expressão proposicional, em sentido peculiar, veicula e qual a relação dessa noção primitiva com a afirmação do conhecimento que se dá por meio da linguagem.

Essa relação entre o Eu penso e aquilo que é pensado, já se pode saber, é não arbitrária e não derivada da sensibilidade, embora preserve um traço intencional constitutivo. Com efeito, aquilo que é pensado reenvia a algo, a coisa, presente na e por meio da ideia. É também uma relação que precede e cuja natureza e origem independem da linguagem. No entanto, essa relação só se dá a ver na linguagem e os resultados de seu governo sobre as convenções é corporificado na linguagem; não esqueçamos que a contradição é uma relação entre afirmações, e não entre ideias (CG, p. 43, p. 142, abaixo). Os dispositivos linguísticos, ou os corpos, se assim se pode dizer, das ideias, são tomados pelos *Messieurs* como objetos das ideias. Como se deve entender esses objetos? A inclusão do capítulo sobre os objetos da ideia foi importada da Gramática Geral para o capítulo 2 da Primeira Parte da Lógica de Port-Royal e tem um aspecto semântico cuja relevância lógica não parece esgotar-se no aspecto gramatical. É isso o que se vai tentar

mostrar a seguir, para depois retornarmos àquilo de que essas expressões gramaticais são objeto.

## **IV. Objetos e modos de pensar: as ideias consideradas segundo os seus objetos**

A apresentação deste capítulo se tornou célebre e foi usada, na literatura<sup>1</sup>, no mais das vezes com o intuito de apresentar um quadro geral da LAP.

Tudo o que concebemos é representado ao nosso espírito ou como coisa, ou como modo da coisa ou como coisa representada.

O que este capítulo fornece é uma espécie de mapa das estruturas gramaticais e semânticas das operações lógicas na LAP. Trata-se dos objetos das ideias que são, eles mesmos, aquilo em que as ideias se expressam. Na Primeira Parte da Lógica de Port-Royal, e não dos seus pressupostos apresentados no capítulo 1, os objetos das ideias parecem desempenhar a função de portadores dos termos lógicos no desempenho destas funções lógico-gramaticais: sujeito, predicado e adjetivo.

Essas funções são apresentadas assim:

Eu chamo coisa o que se concebe como subsistente por si mesmo, e como sujeito de tudo em que nela se concebe. É isso o que também se chama de substância.

Chamo modo da coisa, ou modo, ou atributo ou qualidade, o que, sendo concebido na coisa, e como não podendo subsistir sem ela, determina-a a ser de uma certa maneira, e faz com que se a nomeie como tal.

Chamo coisa modificada quando se considera a substância como determinada por uma certa maneira ou modo. (CG, 47, pp. 148/149, abaixo).

Como se verá, essas expressões têm uma função gramatical e não por acaso são tratadas pelos gramáticos de Port Royal como a mais importante distinção que pode ser feita com respeito ao que ocorre na mente, que é a distinção entre objetos e modos de pensamento. A primeira operação mental tem uma forma, que é a ideia, e esta, a ideia,

---

<sup>1</sup>Um dos exemplos da literatura é este, de Curley, que cita essa passagem da LAP para em seguida afirmar: A terminologia de Arnauld e Nicole é diferente da de Locke. Sua ‘coisa’ ou ‘substância’ é a ‘substância em sentido geral’, de Locke; sua ‘coisa modificada’ é, grosso modo, a ‘substância de um tipo particular’, de Locke; e onde Arnauld e Nicole frequentemente falam de uma ‘maneira’ ou ‘modo’, Locke usualmente fala de uma ‘qualidade’. Mas a doutrina é a mesma (1969, p.5).

tem uma matéria, isto é, os seus objetos. Essa materialidade, se assim se pode dizer, desses objetos é fornecida pelo funcionamento gramatical dessas entidades: como sujeito, como predicado e como adjetivo. O funcionamento desses objetos, no entanto, não é precisamente uma contrapartida, ou em todo caso não o é *pari passu*. Seja porque há uma prioridade vigente do pensamento sobre a linguagem, seja porque há cláusulas implícitas (derivadas, enquanto tal, daquela prioridade) que não requerem explicitação para que enunciados façam sentido, não é adequado pensar nesses objetos como representações um para um daquilo que se passa nas operações mentais<sup>1</sup>.

O que esse funcionamento gramatical dos objetos da ideia expressa são as regras da predicação adequada à reflexão lógica, isto é, adequadas para a formação do juízo. Por isso, é muito importante saber o que é verdadeiramente modo, e o que não o é senão na aparência; pois uma das principais causas de nossos erros é confundir os modos com as substâncias, e as substâncias com os modos (CG, 48, p. 151, abaixo). O procedimento para evitar esse erro parece requerer um tipo de duplicação<sup>2</sup>.

É preciso, porém, observar que, estando nosso espírito acostumado a conhecer a maior parte das coisas como modificadas, porque só as conhece quase que pelos acidentes e qualidades que tocam os sentidos, ele frequentemente divide a própria substância na sua essência em duas ideias, uma que trata como sujeito e outra, como modo. Assim, ainda que tudo o que seja em Deus seja o próprio Deus, não se deixa de concebê-lo como um ser infinito, e de tomar a infinidade como um atributo de Deus e de sê-lo como sujeito desse atributo. (CG, p. 47, p. 150, abaixo).

Essa afirmação contém dois aspectos fundamentais: 1) os termos gramaticais funcionam a partir daquilo que um sujeito ou daquilo que uma atividade mental determina e 2) o sentido desses termos se torna, assim dependente do que se institui no

---

<sup>1</sup> O caso paradigmático da assimetria entre lógica e gramática que pode comparecer no tratamento dos adjetivos merece uma análise que extrapola as preocupações deste estudo. Por ora, cabe remeter aos dois estudos de J.-C. Pariente em sua coletânea (1985): *Grammaire et Logique* (pp. 119-148) e *Théorie du Pronom* (pp. 149-180), bem como aos seguintes textos: B. Colombat (2003), S. Auroux (1992) e V. Raby (2002).

<sup>2</sup> Para Nuchelmanns, essa operação de duplicação daquilo que é representado tem sua origem no comentário às Sentenças de Durandus de Sancto Porciano (1571), para quem uma ideia é uma forma intelectual ou um conceito em conformidade com o qual algo pode ser produzido por um agente (*non omnis tamen forma intellectualis potest dici idea, sed solum illa ad cuius similitudinem aliquid est producibile; idea est forma vel ratio ad cuius similitudinem agens per artem potest aliquid producere*), *op. cit.*, p. 37.

estabelecimento desses objetos pelo uso. O pressuposto que autoriza a disposição desses objetos no uso é a certeza que a proposição *Eu penso* concede à ideia.

Claro, isso é pressuposto na LAP, mas já se pode saber que os objetos das ideias não podem ser, enquanto tais, convencionados. O seu uso pode ainda não fornecer mais do que a superfície do comportamento das ideias. Esse duplo aspecto que atravessa o tratamento dos objetos das ideias é apresentado por Nuchelmanns segundo uma estrutura paralela entre objetos de pensamento e modos de pensar, que aparecem na classificação das palavras. Assim: são objetos em sentido estrito da ideia aquilo que é instituído como nomes, artigos, pronomes, participípios, preposições e advérbios. E são modos de pensar os verbos, as conjunções e as interjeições<sup>1</sup>.

Segundo Nuchelmanns, o tratamento desses objetos pelos *Messieurs* atesta a reminiscência de 3 distinções similares com as quais os autores da gramática estavam familiarizados:

Primeira reminiscência: a estrutura da duplicação baseada na distinção entre matéria e forma das proposições, ensinada nas Escolas: A matéria das proposições faria as vezes dos objetos de pensamento em sentido estrito e a forma das proposições faria as vezes dos modos de pensar. Assim, os objetos estariam para as ideias como os termos-sujeitos e termos-predicados estão para a matéria das proposições. E os modos de pensar estariam para as ideias como o ato de dividir ou compor expresso pela cópula está para a forma da proposição.

Segunda reminiscência: a estrutura da duplicação baseada na distinção entre termos categoremáticos e sincategoremáticos, por Pedro Hispano. Os termos categoremáticos fariam as vezes dos objetos do pensamento em sentido estrito e os sincategoremáticos, os dos modos do pensamento.

Terceira reminiscência: a estrutura da duplicação dos objetos de pensamento em sentido estrito e modos do pensamento é reminiscente daquela introduzida por Aristóteles em *De Anima*, III-5, entre as funções passiva e ativa, da alma<sup>2</sup>.

Considerando essas três reminiscências, pode-se entender a afirmação dos *Messieurs*, a propósito das distinções entre objetos e modos do pensamento:

---

<sup>1</sup> G. Nuchelmanns, *op cit*, p. 73.

<sup>2</sup> G. Nuchelmanns, *op cit*, pp. 73-74.

Pode-se observar a respeito dos modos que dentre eles há os que se pode chamar de interiores, porque os concebemos na substância, como circular, quadrado; e outros, que podemos nomear exteriores, porque são originados de algo que não está na substância, como amado, visto, desejado, que são os nomes dados às ações dos outros: e é isso o que chamamos na Escola de *denominação externa*. E que se essas palavras são oriundas de algumas maneiras com as quais concebemos as coisas, chamamo-las *segundas intenções*. Assim, ser sujeito, ser atributo são *segundas intenções*, porque esses são modos com os quais se concebe as coisas desde a ação do espírito, que juntou duas ideias, afirmando uma da outra (CG, p. 49, pp. 152/153, abaixo).

É com essa advertência sobre o governo do modo de conceber a denominação dessas entidades representadas que os *Messieurs* apresentam os modos substanciais, os modos reais e os modos negativos.

Modos substanciais são aqueles que representam verdadeiras substâncias aplicadas a outras substâncias.

Modos reais são os verdadeiros modos ou os modos considerados enquanto tal, das substâncias.

Modos negativos, que nos apresentam a substância com uma negação de algum modo real ou substancial.

O que torna esses modos do pensamento verdadeiros é a contrapartida efetiva daquilo que representam. Esta contrapartida, como se tentou deixar claro, não é outra coisa que derivada da atividade constitutiva da ideia. É a ideia de cada um desses objetos ou modos do pensamento que determina a sua função lógico-gramatical ou apenas gramatical. A ideia, assim, preserva uma unidade de sentido, porque o seu fundamento ou a regra que a governa é dada pela relação prática entre o *Eu penso* e aquele que está pensando e empregando gramaticalmente as expressões dessa unidade de significação.

Esta relação prática, de que se faz a arte de pensar não é imediatamente clara e não merece, na LAP, um tratamento detido. A literatura costuma enfrentar as dificuldades da teoria das ideias em vigor na LAP com o auxílio da polêmica de Arnauld com Malebranche, no *Des Vraies et des Fausses Idées*. Mesmo que esse texto forneça esclarecimentos e lance muita luz sobre a LAP, o preço a pagar com o procedimento de apegar-se à leitura dessa polêmica é deixar de lado a relação entre Arnauld e Descartes,

que é não apenas mais fundamental, como vigorosa nos anos que antecederam à publicação da LAP. É o cartesianismo de Port-Royal, mais do que a teoria arnauldiana das ideias o que lança luz sobre a relação lógica que a prática reflexiva, sobre os próprios conhecimentos, estabelece. E um breve inquérito a natureza dessa relação é o que se tentará fazer a seguir.

## V. O *Eu penso* port-royaliano que vigora na LAP

Uma concepção de lógica como prática reflexiva que é constitutivamente híbrida (conceitual e historicamente) pode ser governada por um princípio? Se sim, o que pode significar e quais as implicações desse princípio? Neste capítulo se buscará esclarecer como as relações entre a teoria das ideias e a sua corporeidade gramatical torna possível as mudanças introduzidas pela Lógica de Port-Royal no tratamento dos signos, dos procedimentos de restrição e dos termos gerais e complexos. Quer dizer, como uma concepção de lógica como prática é governada de modo a assegurar, à lógica, o seu domínio próprio. Como tentaremos deixar claro, a relação primitiva e fundamental que governa a inteligibilidade da LAP, embora também seja constitutivamente híbrida, é uma relação de determinação do domínio das operações lógicas em que a prática reflexiva sobre os próprios pensamentos volta-se à formação do juízo sem degenerar em arbitrariedades. Essa relação originária é constituída pela enunciação de uma experiência peculiar, aparentemente instituída a partir da união de termos indemonstráveis, o pensamento e o ser.

A natureza dessa experiência parece ter raízes teológicas, mas a sua inteligibilidade é possibilitada pela leitura port-royaliana do *cogito* cartesiano. É o que se tentará apresentar a seguir. No texto de maturidade de Antoine Arnauld pode-se ler:

Santo Agostinho reconheceu, muito tempo antes do Senhor Descartes que, para descobrir a verdade não podíamos começar por nada de mais certo que por esta proposição: *Eu penso, logo eu sou*. E ele reporta ao eu penso todas as diferentes maneiras segundo as quais pensamos, seja ao conhecermos [*sachant*] alguma coisa, o que ele chama *intelligere*, seja ao duvidar, seja ao nos rememormos. Pois é certo, diz ele, que nós não podemos fazer coisa alguma de tudo isso se não tivermos ao mesmo tempo provas certas de nossa existência. E ele conclui daí que, para que a alma se conheça, ela tem somente de separar-se das coisas que ela pode separar de seu pensamento, e aquilo que restar será o que ela é: quer dizer que a alma não pode ser outra coisa que uma substância que pensa, ou que é capaz de pensar<sup>1</sup>.

Dessa afirmação se pode depreender que, tanto para Agostinho como para Descartes, 1) a proposição eu penso, logo sou, é primitiva em relação aos modos do pensamento e

---

<sup>1</sup> A. Arnauld. *Traité des Vrais et des Fausses Idées*, Cap. II.

2) os modos que o pensamento toma são reportados a esta proposição primitiva concomitantemente. O esclarecimento desses dois pontos requer um olhar atento à vigência, antes de a uma tese cartesiana, à apropriação que dela os *Messieurs* parecem ter feito, bem como conduz a um possível diagnóstico do intelectualismo que marca a concepção port-royaliana de pensamento. É então preciso saber o que significa dizer que a proposição *eu penso, logo sou* é primitiva em relação aos modos do pensar, segundo os *Messieurs*, e como é inteligível a relação dos modos do pensamento ao eu que pensa, na LAP.

Na Lógica, o caráter primitivo do *cogito* é reivindicado com o uso, pelos *Messieurs*, de um exemplo da física aristotélica. A variante port-royaliana desse exemplo toma como óbvias as noções de pensamento e de ser de tal maneira que a passagem do que é evidente ao que não o é difere do aristotélico do exemplo da *Física* em mais de um aspecto. Em primeiro lugar, a posição que o indemonstrável ocupa se desloca: não é a natureza que é um fato, mas as noções de pensamento e de ser, que são intuídas, imediatas. Sabemos que, com Descartes, o sujeito desse enunciado passa a ser uma substância, cuja natureza é pensar, como se pode ler nesta passagem do Discurso do Método:

Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar.<sup>1</sup>

Sabe-se também que a afirmação do pensamento como próprio da substância alma implica dizer que a alma é toda pensamento e, sobretudo, em que medida o é ou seria. Com efeito, a literatura cartesiana depara-se com uma dificuldade, quanto ao estatuto do *cogito* que parece ter implicações de natureza metafísicas quanto à união substancial entre alma e corpo e quanto à natureza ou ao estatuto da consciência. Embora a literatura seja abundante, é importante ter alguma clareza sobre a gênese da relação primitiva em relação às operações mentais de que se faz a lógica, segundo os *Messieurs*. Essa origem não é apenas temática e histórica, mas conceitual: o que está em jogo é esclarecer como

---

<sup>1</sup> *Discurso do Método*, Quarta Parte, p. 67

um ato primitivo de pensamento pode governar as demais operações mentais, sem degenerar a atividade toda na arbitrariedade. Trata-se de buscar o critério ou o fundamento último a que as operações mentais reportar-se-ão, ao fazerem a lógica.

A primeira dificuldade em relação ao ato primitivo do pensamento é saber como uma intuição pode ser tomada como um raciocínio. E qual a natureza, bem entendido, desse raciocínio, visto que, para os *Messieurs*, trata-se de um juízo sólido<sup>1</sup>. O problema consiste, então, em esclarecer a natureza peculiar da proposição ‘penso, logo existo’. Embora seja verdade que o *cogito* pode e deve ser tomado como um ato primitivo de consciência, também é verdade que se trata de uma inferência, apresentada como um raciocínio, mesmo que não silogístico. Uma intuição que é ela mesma um ato primitivo da consciência. Esta proposição é, como lembra Landim, primitiva num duplo sentido: 1- em relação à linguagem e 2 – por ser indubitável<sup>2</sup>. Descartes se refere, nas Sextas Respostas, a uma cognição interna, que sempre precede o conhecimento reflexivo e que é tão inata em todos os homens que é impossível não tê-la. O caráter indemonstrável desse conhecimento inato é atestado também na Carta de Descartes ao Marquês de Newcastle, em 1648: Esse conhecimento não é de modo algum produto de seu raciocínio, tampouco é algo que seus mestres tenham lhe ensinado; sua mente vê isso, senti isso, lida com isso<sup>3</sup>.

Na Resposta às Objeções de Gassendi endereçadas às *Meditações*, no entanto, Descartes parece conceder um tratamento distinto ao *cogito*:

Pois, por exemplo, não seria boa a seguinte consequência: eu passeio, logo existo, senão na medida em que o conhecimento interior que tenho disto é um pensamento, do qual somente esta conclusão é certa, não do movimento do corpo, o qual às vezes pode ser falso, como nos nossos sonhos, embora nos pareça então que passeamos; de maneira que, do fato de que eu penso passear, *posso muito bem inferir a existência de meu*

---

<sup>1</sup> CG, p. 43, p. 143, abaixo.

<sup>2</sup> R. Landim (2009b) p .41. Em seguida, a propósito da indubitabilidade dos atos de consciência, Landim afirma: Mas a sua indubitabilidade não é uma consequência da indubitabilidade de sua verdade ou da certeza que eles provocam, enfim, não é pelo fato de serem verdadeiros que eles são indubitáveis, mas são indubitáveis por ser impossível distinguir a efetuação do ato de consciência do próprio ato.

<sup>3</sup> A referência a essa carta e as considerações sobre as mudanças metodológicas introduzidas pelo cartesianismo, face à tradição são aqui largamente influenciadas e guiadas pelo texto de Murray Miles (2008).

*espírito, que tem este pensamento, mas não a do corpo que passeia. O mesmo acontece com todos os outros*<sup>1</sup>.

A distinção entre intuição e dedução e o modo como Descartes parece tratá-la ocupa a literatura para além das possibilidades deste estudo. No entanto, é preciso deixar claro qual é a diferença que está em jogo entre uma noção primitiva, dada imediatamente, e uma dedução e como se pode, se é que se pode, tomar uma noção primitiva, imediatamente acessada pelo pensamento, como originária da atividade lógica. Como apresenta Miles<sup>2</sup>, a distinção que está em jogo é entre um conhecimento adquirido imediatamente e um conhecimento adquirido por meio de dedução lógica, ou inferência silogística, enquanto um raciocínio silogístico. Concedendo, antes de um exame cuidadoso, que se trate de uma dedução, como em alguma medida parece ter de ser, em se tratando de uma reflexão de natureza lógica, essa distinção deve desdobrar-se nesta outra, mais determinante no que concerne tanto ao cartesianismo como à LAP: a) o conhecimento, para Descartes, dá-se a partir de particulares e então procede à generalização ou, como se passa na tradição, procede do geral, de conceitos, para o particular, por meio de um raciocínio dedutivo?

Como se tentará deixar claro a seguir, a distinção que está em jogo para Descartes e que parece transportada pelos *Messieurs* para a LAP não é aquela entre intuição e dedução, simplesmente. Antes, trata-se da introdução de uma peculiar concepção de dedução, não silogística, que se origina no conhecimento de particulares, mas cuja forma subjetiva é tal que esse conhecimento do universal pode vir a ser intuído no particular<sup>3</sup>. Com efeito, pode-se ler, nas Respostas as Segundas Objeções:

Quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: *Tudo o que pensa, é ou existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito formar proposições gerais pelo conhecimento das particulares.

---

<sup>1</sup> AT VII, 353 Grifo nosso.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp.152-153

<sup>3</sup> *Ibid.*

Ora, é claro que, para a tradição a que tanto Descartes como os *Messieurs* parecem opor-se não é verdade que a premissa maior tenha de ser originariamente conhecida enquanto tal. Essa exigência teria de se impor caso seja requerida, como ocorre com Descartes e os *Messieurs*, a introdução de uma perspectiva epistêmica que tome a lógica como prática reflexiva. O que o conhecimento intuitivo do *cogito* introduz não é a inversão entre intuição e dedução, de modo que o conhecimento de universais fosse logicamente dependente do conhecimento de particulares. A inversão de método não acarreta, propriamente, uma indução. O progresso, no interior da intuição, adotado por Descartes parece gerar, como observa Miles, uma outra forma de derivação e dependência entre itens no interior da própria ordem da intuição. Se esse é o procedimento adotado por Descartes, então a resposta Burman, referida por Miles deve ser acompanhada de perto. Da anterioridade lógica da por assim dizer premissa maior convocável pela tradição *Tudo o que pensa é ou existe*, não se segue, diz Descartes, a consciência imediata desse enunciado universal.

Não se segue que eu sempre esteja expressa e explicitamente consciente dessa anterioridade, ou que eu a conheça antes da minha inferência. Isto porque estou atento apenas ao que experimento em mim mesmo (*in me experior*), por exemplo, ‘estou pensando, logo existo’. Não presto atenção do mesmo modo à noção geral ‘tudo aquilo que pensa, existe’. Não separamos essas proposições [gerais] de instâncias particulares; em vez disso, é nas instâncias particulares que as encontramos. Esse, portanto, é o sentido em que se deve tomar as palavras citadas aqui [*ex nullo syllogismo*]<sup>1</sup>.

Agora bem, como se pode compreender esse desenvolvimento ou desdobramento no interior da própria intuição, em termos logicamente relevantes? Certo, esse desdobramento parece tornar claro porque a perspectiva epistemológica é requerida para a lógica e, com mais força, porque esta só pode, dada a aceitação da primitividade do *cogito*, ser tomada como uma prática de reflexão sobre as próprias operações mentais. O que é claro, para os *Messieurs*, são as noções de pensamento e de ser; no entanto, o que é logicamente primitivo é a consciência das próprias operações mentais. É por isso que, para entender a relação que, na LAP, vigora entre a intuição primitiva e os desdobramentos da atividade do pensamento numa lógica, deve-se prestar atenção ao

---

<sup>1</sup> AT, V, 147, *Apud* Miles, p. 153

diálogo travado entre Antoine Arnauld e Descartes, nos anos que antecederam à publicação da LAP.

### V. 1. A correspondência entre Arnauld e Descartes (1641 e 1648)

O debate que se segue teve início em 1641, por ocasião da redação das Quartas Objeções e Respostas, e tem seu ponto culminante numa correspondência pouco estudada na literatura, que ocorreu cinco anos da publicação da primeira edição da LAP, em 1648<sup>1</sup>. Do oferecimento das *Quartas Objeções*, em 41, à redação de *Des Vrais et des fausses idées* (1683, quando também a quinta e última edição da LAP com seus autores vivos foi publicada), Arnauld manteve, é o que se pretende demonstrar, a interpretação de que a primeira certeza cartesiana, expressa no argumento que ficou conhecido como *cogito*, seria o mesmo argumento de que se serve Agostinho. Como pretendemos deixar claro, nessa interpretação arnauldiana está lastreado o domínio das operações lógicas levadas a cabo pela reflexão do sujeito de pensamento.

As Quartas Objeções têm duas partes e é a primeira que nos importa mais diretamente, aqui. Pois é aí que se pode ler a primeira ocorrência do reconhecimento do *cogito* como tendo sido antecipado por Agostinho no *Livre Arbitrio*, capítulo 3, com a seguinte citação de Alipius, por Arnauld: Primeiramente, eu lhe pergunto, a fim de que comecemos pelas coisas mais manifestas, a saber: se você é, ou se pode ser que não se engane ao responder a minha pergunta que, para dizer a verdade, se você não fosse, jamais poderia ser enganado<sup>2</sup>. Esse tipo de argumento auto-refutativo também ocorre em *De Trinitate*, XV, xii, 21, vol. III, e em *A Cidade de Deus*, XI, 26, vol. I, com algumas nuances relativas ao escopo aí implicado do conhecimento de si.

Segundo o autor das Quartas Objeções, a resposta da primeira certeza cartesiana ao Deus Enganador seria uma variação do problema da distinção da alma do corpo. Até aqui o tratamento dessa dificuldade parece merecer, por parte de Arnauld, uma interpretação exclusivamente ontológica, isto é, do ser da alma. A forma auto-refutativa de que se serve Arnauld em 1641 é esta: Eu posso duvidar se tenho um corpo, posso até duvidar que haja algum corpo no mundo e, no entanto, não posso duvidar de que sou, ou que eu existo, na

---

<sup>1</sup> A edição aqui utilizada dessa correspondência é a edição bilingue, feita por Geneviève Lewis (1953).

<sup>22</sup> AT, IX 154.

medida em que duvido, ou que penso<sup>1</sup>. O primeiro princípio que aqui comparece parece demonstrável no seguinte raciocínio: eu posso duvidar se tenho um corpo e de que haja algum corpo no mundo; posso duvidar da existência de toda e qualquer coisa, salvo da minha, na medida em que duvido; se eu duvido, então eu penso; se penso, então sou.

Agora, por que, embora a formulação soe cartesiana, as exigências de Arnauld são extravagantes? O que o autor das *Quartas Objeções* requer das considerações cartesianas sobre a natureza do espírito humano, cujo resultado imediato é a primeira certeza é uma resposta a esta questão: como se pode concluir, desse princípio, que nosso espírito é distinto e separado do corpo<sup>2</sup>, isto é, como da afirmação da certeza quanto ao pensamento seguir-se-ia a da certeza da existência de toda a alma como ser, de modo que, do fato de nada além de uma coisa pensante ser uma certeza, siga-se que a essência do espírito humano seja uma noção completa e acabada de toda a alma. É essa expectativa que, frustrada com a leitura da Segunda Meditação, faz com que Arnauld denuncie não perceber, aí, a demonstração da distinção entre alma e corpo. Sabemos como Descartes responde à acusação de incompletude da noção de alma que estaria veiculada na primeira certeza, já nas Respostas às Segundas Objeções.

Pois, embora confesse que não sabia ainda se essa coisa pensante não era diferente do corpo, ou se o era, não confesso com isso que não a conhecia de modo algum, pois quem jamais conheceu de tal maneira alguma coisa, que soubesse nada haver nela exceto aquilo mesmo que conhecia?<sup>3</sup>

Ao se seguir a ordem de apresentação das objeções endereçadas por Arnauld, no entanto, constam as seguintes considerações:

Mas, uma vez que ele mesmo confessa que, pelo argumento que propôs em seu tratado do Método, a coisa lhe chegou somente a este ponto, de excluir tudo o que é corporal da natureza de seu espírito, não com respeito à verdade da coisa, mas somente segundo a ordem do pensamento e do raciocínio (de tal sorte que seu sentido seria que só conheceria algo que soubesse pertencer à sua essência, que era uma coisa que pensa), é evidente, por essa resposta, que a discussão ainda se dá nos mesmos termos e, portanto, que a questão da qual ele nos promete a solução permanece em sua inteireza, a saber, como, do fato de que não conhece nenhuma outra que pertença a sua essência (senão que é uma

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> AT, IX, 198.

coisa que pensa) segue-se que não há tampouco coisa alguma que com efeito lhe pertença<sup>1</sup>.

Até aqui, a interpretação arnauldiana do cogito parece sugerir que a tomada da alma como substância pensante deve implicar que toda a alma é uma só e completa coisa. Embora não esteja claro que Descartes recuse isso, a sequência do debate, sete anos após, em 1648, parece não deixar dúvidas de que Arnauld não alterou a sua leitura. Sabe-se que Arnauld se disse satisfeito com as respostas de Descartes às objeções por ele então oferecidas<sup>2</sup>. A posição de Arnauld persevera a mesma, quanto à exigência de completude do ser que pensa, mas é alterada a partir da resposta que Descartes lhe oferece, em que introduz a noção cartesiana de reflexão.

Como se poderá acompanhar a seguir, as exigências inatistas de Arnauld, na sequência dessa resposta de Descartes, sofrem uma inflexão claramente presente na LAP. Em 1648 o debate com Descartes é ainda sobre o estatuto da mente ou da consciência, O que mobiliza Arnauld, nesta primeira carta de 1648 é a exigência de esclarecimento da relação, supostamente requerida, de consequência entre o argumento do cogito e a distinção entre duas substâncias completas. Essa exigência, na resposta de Descartes à carta de 3 de junho, é o que parece tornar a afirmação cartesiana de que a natureza da alma é pensar, quer dizer, é uma atividade, especialmente problemática. Diz Arnauld:

Só encontro dificuldade quando você diz que a alma pensa sempre, porque ela é uma substância que pensa, e que o que faz com que não nos rememoremos dos pensamentos que ela teve quando estávamos no ventre de nossa mãe, ou durante uma letargia, decorre de que, à medida que a alma está unida ao corpo, para se lembrar de nossos pensamentos, é necessário que nela perseverem alguns vestígios impressos no cérebro, para os quais a alma se volta, para neles se aplicar em recordar-se<sup>3</sup>.

A objeção ao uso de quaisquer vestígios da imaginação sugere uma interpretação intelectualista, sem transigência, das implicações do cogito cartesiano, segundo Arnauld. A defesa do caráter absolutamente refratário do intelecto em relação ao corpo é reafirmada com a radicalização das hipóteses utilizadas por Descartes na sua primeira

---

<sup>1</sup> AT, IX, 155.

<sup>2</sup> AT, III, p. 603, Conforme cita Pariente: “Depois que as Respostas de Descartes às Quartas Objeções foram enviadas a Arnauld, Mersenne pergunta a este último se ele gostaria de replicar às Respostas; Arnauld lhe fez saber: ‘*se nihil prorsus habere, sibi que penitus esse satisfactum*’”. (*Op. cit.*, p. 59).

<sup>3</sup> AT, V, 185. Na edição bilíngue, traduzida por Geneviève Lewis, pp. 61-62.

resposta, em 48. Nesse procedimento parece claro que Arnauld mantém intacta a mesma exigência de completude como derivada do inatismo de tal maneira que, para as apresentações dessa relação de derivação supostamente requerida Arnauld lança mão de uma teoria da memória intelectual.

É preciso admitir necessariamente dois tipos de memória: uma puramente espiritual e outra que se faz por meio de um órgão corporal. [...] De modo que é preciso confessar que [...] para as imaginações é impossível que nos lembremos delas se não permanecem alguns de seus vestígios impressos em nosso cérebro. Mas me parece que podemos dizer totalmente o contrário com relação às concepções puras, pois, para delas nos rememorarmos, não há qualquer necessidade que delas haja vestígios impressos em nosso cérebro [...], uma vez que elas não tem qualquer comércio [nem correspondência] com o cérebro, nem com qualquer outra coisa corporal<sup>1</sup>.

O que essa teoria da dupla memória, se assim se pode dizer, faz aí? Arnauld está dizendo que, se a alma pensa sempre, e se o pensamento, sobretudo as concepções puras, refratárias à imaginação, não requerem qualquer mobilização do sensível, muito pelo contrário, então Descartes não pode se referir a vestígios impressos no cérebro de imagens de eventos ocorridos quando no ventre ou em estado de letargia. Para dizer que a alma pensa sempre, Descartes precisaria, objeta Arnauld, de uma outra razão, que não a remissão a vestígios impressos no cérebro, para sustentar que, mesmo no ventre ou em estado de letargia, a tese de que a alma pensa sempre se mantenha de pé. E essa razão não pode depender de uma relação alguma de dependência com o sensível.

No entanto, a recusa de qualquer receptividade determinada pela relação com o corpo não é seguida da aceitação da tese cartesiana de que a alma pensa sempre. Esta tese não é entendida pelo teólogo jansenista, apesar do seu inatismo convicto.

E inclusive não me parece necessário que a alma pense sempre, ainda que ela seja uma substância que pensa, pois é suficiente que ela tenha sempre em si faculdade de pensar, como a substância corporal é sempre divisível, mesmo que com efeito ela não esteja dividida<sup>2</sup>.

Como se tentará deixar claro, a aceitação dessa tese de que a alma pensa sempre só se torna possível porque Descartes introduz, na sua resposta a Arnauld, uma característica

---

<sup>1</sup> *Ibid*, p. 63.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 65.

central da atividade constitutiva do pensamento, que é a reflexão. A resposta de Descartes contém duas partes. A primeira parte pode ser entendida como a apresentação do fundamento da tese de que a alma pensa sempre. Esse fundamento Descartes retira do tratamento arnauldiano da memória. Embora sugerindo que está concedendo a Arnauld que há duas memórias, Descartes parece estar preocupado com outra coisa, que não a demonstração da relação entre o cogito e a completude da alma, ou entre inatismo e eternidade, como parece ser o caso, para Arnauld.

Responde Descartes:

Eu confesso, em acordo com o Senhor, que há em dois tipos de memória, embora me persuada de que a alma de uma criança jamais teve concepções puras, mas apenas sensações confusas. E, ainda que essas sensações confusas deixem alguns vestígios no cérebro, que nele perseveram durante todo o resto da vida, esses vestígios não são suficientes para nos fazer conhecer que as sensações que temos quando adultos são parecidas às que tivemos no ventre de nossas mães, nem, por consequência, para nos lembrar delas, porque, para tanto, é preciso uma certa reflexão do entendimento, ou da memória intelectual, a qual não temos quando estamos no ventre da mãe.<sup>1</sup>

A primeira parte da resposta de Descartes parece reafirmar o inatismo como uma nota característica do que é humano e finito. O que se segue do inatismo não é a afirmação da imortalidade da alma e do caráter atemporal do pensamento. É isso o que se pode depreender da preservação, por Descartes, da tese de que nem crianças nem bebês têm pensamentos puros; pensamentos puros não caem do céu e passam a habitar as mentes humanas, desde o ventre materno; tampouco a existência da memória intelectual pode ser diagnosticada ou apresentada a despeito de um sujeito. O que a noção de reflexão, introduzida na primeira parte dessa resposta cartesiana, faz aí é marcar o domínio do que Arnauld chama de alma, isto é, o domínio do eu que pensa, e não da alma enquanto tal, ou enquanto um ser, de alguma maneira pensável a despeito de um sujeito determinado.

A segunda parte da resposta deixa claro que é disso que se trata, com a afirmação de que a alma pensa sempre atualmente:

---

<sup>1</sup> *Ibid*, p. 73.

Mas me parece que é necessário que a alma sempre pense atualmente, na medida em que o pensamento constitui sua essência; e o pensamento não é concebido como um atributo que pode estar junto ou separado da coisa que pensa, assim como se concebe no corpo a divisão de suas partes, ou o movimento<sup>1</sup>.

O acréscimo do advérbio atende ao propósito de afirmar que quem pensa é um sujeito, que esteve no ventre, foi criança, tornou-se adulto e passou a ter pensamentos puros. É este sujeito, rastreável historicamente, temporalmente situado, quem tem esse atributo e quem, se assim se pode dizer, duplica esse atributo, por meio da introdução da reflexão ao pensamento. O inatismo, a distinção real, e até mesmo, eventualmente, a completude da alma, não são suficientes para assegurar a validade do cogito: é a reflexão sobre as próprias atividades intelectuais que respondem pela irrefutabilidade do cogito. A afirmação de que a alma pensa sempre atualmente parece não convocar, senso estrito, sequer a memória, como algo supostamente imutável ou irrevogável, mas um dinamismo atual, caracterizado pela atividade reflexiva.

Na segunda carta, de julho de 1648, a Descartes, ao concordar com a tese de que a alma pensa sempre, atualmente, é que a questão da natureza da reflexão ocupa o jansenista. E é uma das hipóteses de leitura aqui defendidas que a segunda resposta de Descartes, a esta segunda carta de Arnauld foi adotada por este de tal maneira que torna inteligível a noção mesma de uma lógica como prática reflexiva. Para entender isso é preciso, em primeiro lugar, saber o quanto não trivial é a tese introduzida por Descartes de que a alma pensa sempre, atualmente. Vale lembrar da perspectiva escolástica, para a qual a unidade da alma humana supõe uma relação de potência ao ato que organiza a sua inteligibilidade como um todo complexo.<sup>2</sup> A relação de potência ao ato atende ou tem a sua inteligibilidade determinada por uma espécie de regra. Quando a alma humana passa a ser entendida como uma atividade atual, expressa como o pensar, qual a regra que torna inteligível a complexidade e a dinâmica de suas operações e faculdades?

A segunda carta de Arnauld está voltada para o entendimento das dificuldades introduzidas por essa tese cartesiana, por ele aceita. O teólogo jansenista admite a tese segundo a qual a alma pensa sempre para enumerar as dificuldades aí implicadas:

---

<sup>1</sup> *Idem.*

<sup>2</sup> Forest, A. p. 175.

1. Como pode ser que o pensamento constitua a essência da alma, se a alma é uma substância e o pensamento não parece ser senão um modo?
2. Uma vez que nossos pensamentos são frequentemente diferentes uns dos outros, a essência de nosso espírito, dado esse atributo único, também seria, a cada vez, distinta?
3. Dado que não se poderia negar que eu sou o autor do pensamento que tenho agora, e que a essência do espírito consiste no pensamento, parece que de alguma maneira eu posso ser considerado o autor de minha essência e, portanto, que também posso me conservar.<sup>1</sup>

Aceitar que há um Eu que pensa, cujo estatuto pode ser depreendido por uma abstração do entendimento envolve o enfrentamento de uma ambiguidade que parece espreitar a inteligibilidade de toda a LAP. Por isso é importante levar a sério não apenas essas questões levantadas por Arnauld, que são exigências voltadas para o problema da ambiguidade em que o atributo do pensamento parece mergulhada, mas a resposta que Descartes lhe dá.

A segunda carta de 1648, de Descartes, contém três partes, mas só as duas primeiras importam aqui. A primeira parte da resposta consiste no esclarecimento do conceito de reflexão por ele utilizado:

Como estabelecemos uma distinção entre a visão direta e a refletida, na medida em que aquela depende do primeiro contato com os raios de luz e esta, do segundo; assim, eu chamo a primeira [dessas visões] e os simples pensamentos que ocorrem às crianças [...] e os chamo de pensamentos diretos e não refletidos; mas quando um jovem homem sente alguma coisa de nova, e quando ao mesmo tempo percebe que não tinha sentido a mesma coisa antes, eu chamo a essa segunda percepção de uma reflexão, e não a relaciono senão unicamente ao entendimento, ainda que ela esteja de tal maneira junto à sensação que elas ocorrem conjuntamente, e não parecem ser distintas uma da outra.<sup>2</sup>

O que torna esse esclarecimento peculiar é que ele parece arregimentar elementos que tornam o atributo ou o modo do pensamento ainda mais ambíguo. Com efeito, Descartes acrescenta, com a noção de reflexão, complexidade à substância que pensa.

---

<sup>1</sup> *Descartes – Correspondance avec Arnauld et Morus* (1953), p.79.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 87.

Além de um pensamento direto, tem-se um pensamento sobre ou a partir deste, segundo. O que significa falar, neste contexto, em *Eu penso*? Quem pensa e quem reflete e qual a distinção entre essa atividade as demais operações, capacidades, faculdades e representações desse sujeito? A forma breve da resposta de Descartes consiste na afirmação do *Eu penso* como uma natureza particular que recepciona os seus modos, segundo a sua natureza:.

O pensamento ou a natureza que pensa, em que eu acredito que consiste a essência do espírito humano, é bem diferente de tal ou tal ato e pensar em particular.[...] Por pensamento, portanto, eu não entendo algo de universal que compreenda a todas as maneiras de pensar, mas antes uma natureza particular que recebe [em si] todos esses modos<sup>1</sup>.

Essa noção cartesiana de recepção de modos não parece ter sido adotada por Arnauld e tampouco parece estar em vigor na LAP. Com efeito, por ocasião de sua obra polêmica de maturidade, Arnauld, contra Malebranche, enfatiza reiteradas vezes o caráter não receptivo da alma. Em vez de qualquer tese ou diagnóstico sobre a recepção de modos, Arnauld sustenta, de maneira explícita em *Des Vrais et des fausses idées*, que a perceptividade da alma é característica de sua própria atividade. A adoção da tese de que a alma pensa sempre, atualmente, para o teólogo jansenista, parece não transigir com qualquer ideia de receptividade, absolutamente. Por que? A segunda parte da resposta de Descartes, antes da afirmação dessa peculiar receptividade de modos, contém uma pista, como se pretende mostrar aqui, para o entendimento da medida em que se pode entender a complexidade envolvida na estrutura do *Eu penso* port-royaliano, sem ambiguidades.

Para enfrentar os problemas de ambiguidade da palavra ‘pensamento’, Descartes remete aos parágrafos 63 e 64 da Primeira Parte dos *Princípios*. O parágrafo 63 visa a explicar como pensamento e extensão podem ser distintamente reconhecidos como constituindo a natureza da mente e do corpo. Diz Descartes:

O pensamento e a extensão podem ser tomados como constituindo a natureza da substância inteligente e da substância corpórea; eles podem, então, não serem considerados senão como substância pensante ela mesma ou substância extensa ela mesma – quer dizer, como mente e corpo. Assim, teremos um entendimento muito claro e distinto delas. Na verdade, é muito mais fácil para nós ter um entendimento da substância extensa ou da substância ela mesma, do que entendermos a substância ela mesma,

---

<sup>1</sup> *Ibid*, p. 89.

deixando de lado se é extensa ou se pensa. Pois temos uma certa dificuldade em abstrair a noção de substância das noções de pensamento e de extensão, na medida em que essas noções e a noção de substância ela mesma envolvem uma distinção meramente conceitual. Um conceito não é nem um pouco mais distinto porque incluímos menos nele; seu caráter distinto depende simplesmente de distinguirmos cuidadosamente o que devemos nele incluir, de outro conceito.<sup>1</sup>

No parágrafo seguinte, essa distinção conceitual é esclarecida, de modo que a relação entre modos e substância possa lançar uma luz sobre a derivação ou a inclusão de um conceito sobre outro. Como o pensamento e a extensão também podem ser distintamente reconhecidos como modos da substância é o título do parágrafo 64, onde se lê

Pensamento e extensão também podem ser tomados como modos da substância, na medida em que uma só e mesma mente é capaz de ter muitos pensamentos diferentes; e um e o mesmo corpo, com sua quantidade imutável, pode se estender de muitas maneiras diferentes. [...] A distinção entre pensamento ou extensão e a substância será então uma distinção modal; e nosso entendimento deles será tão claro e distinto como nosso entendimento da própria substância, *contanto que sejam eles tomados não como substâncias (isto é, como coisas que são separadas de outras coisas), mas simplesmente como modos das coisas.*<sup>2</sup>

Essa segunda distinção introduz algo que mostra uma possibilidade de tratamento da relação do sujeito de pensamento e das operações mentais sem ambiguidade. não ambíguo. Esta possibilidade está enunciada na apresentação do tratamento dos modos como 1) não podendo ser tomados separadamente e 2) como derivados de uma visão ou de uma perspectiva ou, ainda, de um sujeito que os toma como tal. Com a retomada da segunda carta de 48 de Descartes a Arnauld, as implicações das distinções acima são explicitadas:

Assim, o pensamento, ou a natureza que pensa, na qual eu acredito que consiste a essência do espírito humano, é bem diferente de tal ou tal pensamento em particular. E o espírito pode muito bem, ele mesmo ser a causa de que exerce tais ou tais atos de pensar, mas não [pode ser causa] de que é uma coisa que pensa. [...] Por pensamento, portanto, eu não entende alguma coisa de universal

---

<sup>1</sup> AT, VIII, A, 31.

<sup>2</sup> AT, VIII, A, 32, grifo nosso.

que compreende todos os modos de pensar, mas antes uma natureza particular que recebe [em si] todos esses modos.<sup>1</sup>

O que o procedimento de desambiguação da palavra ‘pensamento’ evidenciou, afinal, é uma distinção entre o que deve ser predicado e o que não é predicável, segundo Descartes. E essa distinção, constitutiva do projeto cartesiano, aparece em vigor na LAP.

---

<sup>1</sup> *Descartes – Correspondance avec Arnauld et Morus* (1953), p. 89.

## VI – Conclusão

Em um dos capítulos finais do *Des Vrais et des Fausses Idées*, pode-se ler a seguinte afirmação quanto à natureza da alma:

É preciso observar que nossa alma e a matéria são dois seres simples (quer dizer, que não são seres compostos de duas naturezas diferentes, como o é o homem), e que, sobretudo, com respeito à alma, as diversas faculdades que nela se consideram não são coisas realmente distintas, mas a alma diferentemente considerada. Conceder, portanto, que a alma é ativa com respeito a uma de suas faculdades, que é a vontade, é conceder que ela é ativa absolutamente e por sua natureza; e assim é sem razão que se a compara com um ser simples tal como como é a matéria, que é puramente passiva, por sua natureza.<sup>1</sup>

Pode-se deixar de lado, para os propósitos do que se pretende defender, aqui, o fato de que o interlocutor de Arnauld, na passagem acima, é Malebranche e não Descartes. O que é preciso reter dessa passagem não é, absolutamente, alguma resposta à segunda carta de Descartes de 1648. A distinção que Arnauld parece ter em mente, quase quarenta anos após a correspondência com Descartes que precedeu a publicação da LAP, parece ser uma variante de outra distinção, esta de natureza lógica, entre o pensamento e os modos do pensar. Dizer, com efeito, que a alma é absolutamente ativa com respeito todas as suas faculdades e que não há uma distinção real entre ambas, de modo que se trata de uma só e mesma coisa, considerada sob diferentes aspectos, parece ser o mesmo que dizer, como o fazem os *Messieurs*, na LAP, quando tratam daquilo que chamam de abstração por distinção de razão.

Se por exemplo faço a reflexão de que eu penso, e que por consequência sou eu que penso; na ideia que tenho de mim, que penso, eu posso me aplicar à consideração de uma coisa que pensa sem prestar atenção a que sou eu, ainda que, em mim, eu e aquele que pensa não sejam senão a mesma coisa (CG, 56, p. 166, abaixo).

Certo, talvez não seja adequado ver, nesse procedimento de abstração, a explicação satisfatória ao esclarecimento da relação entre o eu penso as demais operações mentais constitutivas da lógica. O que parece estar em jogo não é uma distinção entre coisas

---

<sup>1</sup> *Des Vraies et des Fausses Idées*, Capítulo XXVII, p. 512.

(mesmo aquelas de mesma natureza), mas entre relações. Não se trata de saber que se pode, por abstração, distinguir faculdades ou dispositivos intelectuais constitutivos da alma. Trata-se de saber como, da tese da natureza da alma ser absolutamente, isto é, completamente ativa, segue-se a inteligibilidade das suas relações internas, inclusive e sobretudo no que concerne ao que Miles chama de uma outra forma de derivação e dedução. Qual a relação entre o *Eu penso* e as demais operações mentais e qual a relação entre essa relação e a concepção de lógica veiculada na LAP é o que precisa ser esclarecido.

Não se trata de dizer que o *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações (*KRV*, B132); na LAP, o *eu penso* e as representações são uma só coisa, em relação permanente. É a imanência dessa primeira certeza, a um só momento intuída e inferida, que parece autorizar a leitura de Auroux sobre a atividade mental constitutiva da arte de pensar:

Está claro, para Port-Royal, que a consciência acompanha toda atividade do espírito; mas o *Eu penso* não poderia ser compreendido como uma hiperfrase dominando toda enunciação, exatamente porque aquilo que eu penso nem sempre é dito. Do agostinianismo se preserva a tese de que o pensamento transcende toda linguagem, e que o sujeito pensante – o único que poderia falar – permanece indefinidamente aquém da enunciação<sup>1</sup>.

O que se pode depreender desse diagnóstico? De maneira preliminar, pode-se concluir que o pensamento transcende toda linguagem, em Port-Royal, precisamente porque o *eu penso* é imanente a todas as maneiras da alma, na medida em que é, ele mesmo, como âncora de um domínio que toma as operações mentais como modos de sua atividade, impredicável. Esta impredicabilidade, presente já na segunda resposta de Descartes a Arnauld, em 48, parece ser, afinal, o fundamento da tese constitutiva da lógica como uma atividade reflexiva, de que a linguagem é derivada ou é segunda em relação a esta atividade. Esta atividade atual, impredicável, que torna possível e naturalmente representativa toda operação mental.

Essa atividade é constitutiva da lógica, segundo os Messieurs, na medida em que se caracteriza como uma reflexão instaurada no domínio, a um só tempo certo e atual, do sujeito de pensamento. Essa reflexão dá-se naturalmente e se torna inteligível nas

---

<sup>1</sup> S. Auroux (1986), p. 109.

operações mentais por que, precisamente, é a atividade reflexiva sobre os próprios conhecimentos. É da natureza mesma do sujeito de pensamento que as suas operações reflexivas, ao representarem, julgarem, raciocinarem e seguirem um método sejam, também e a um só tempo, um aprendizado para dar assentimento ao que é claro e distinto.

Se isso é razoável, também soa razoável pensar que o caráter híbrido da Lógica de Port-Royal é mais do que um apanhado do que se tinha disponível para preparar uma refeição lógica adequada a um rapaz de condição. Com efeito, há uma contaminação de tradição sem a qual, fica-nos parecendo, a elaboração de um manual de lógica não seria possível. O caráter híbrido é o que garante o aporte conceitual da teoria dos signos, a introdução dos procedimentos restritivos que tornaram a semântica port-royaliana célebre e também o tratamento dos termos complexos. Esse caráter pode ser lido, também, como um instrumento do projeto pedagógico jansenista. Seja como for, e considerando todas as implicações e possibilidades de leitura de uma obra com tamanha quantidade e variedade de influências e referências, é possível lê-la e tomá-la em seu presente, isto é, é possível e em larga medida tentou-se mostrar que é o caso lê-la, porque se trata de um empreendimento cartesiano na mais rigorosa expressão.

O cartesianismo da Lógica de Port-Royal introduziu um sujeito de pensamento moderno, cuja núcleo impredicável é designado por uma atividade: pensar. Este aporte conceitual e lógico do cartesianismo abriga algumas de suas teses mais radicais e fecundas, como o são o estabelecimento de uma certa irredutibilidade entre pensamento e linguagem, a defesa da prioridade daquele sobre esta e a descoberta cartesiana, tomada como dedução primitiva, do *cogito*. O fato de a Lógica de Port-Royal ter levado a cabo essas teses num manual de lógica não é e não foi um acontecimento menor na história da filosofia, à toa. Mais do que a investigação sobre o psicologismo em lógica, que serviu de pano de fundo para a filosofia da lógica do último século, a LAP oferece uma possibilidade de leitura da constituição da subjetividade epistêmica e lógica modernas.

Ainda está para ser feita uma leitura atenta das operações internas ao raciocínio e ao encadeamento peculiar iniciado pelo *cogito* cartesiano, na Segunda Parte da LAP, onde se trata, segundo os *Messieurs*, da operação lógica por excelência: a formação do juízo. Espera-se ter conseguido lançar alguma luz sobre os pressupostos e passos preparatórios para a inteligibilidade dos alvos dessa operação fundamental da concepção de lógica dos *Messieurs*.

## *Tradução*

### *La Logique ou l'Art de Penser*\*

### *Lógica ou a Arte de Pensar*

#### **Avertissement**

#### **Advertência**

La naissance de ce petit ouvrage est due entièrement au hasard, et plutôt à une espèce de divertissement qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune seigneur, qui dans un âge peu avancé faisait paraître beaucoup de solidité et de pénétration d'esprit, lui dit qu'étant jeune, il avait trouvé un homme qui l'avait rendu, en quinze jours, capable de répondre sur une partie de la logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui était présente, et qui n'avait pas grande estime pour cette science, de répondre en riant, que si Monseigneur... voulait en prendre la peine, on s'engagerait bien à lui apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avait d'utile dans la logique.

O nascimento desta pequena obra deve-se inteiramente ao acaso, e antes a uma espécie de entretenimento que a um objetivo sério. Uma pessoa de condição<sup>1</sup> ensinando a um jovem senhor<sup>2</sup> que, numa idade pouco avançada aparentava muita solidez e penetração de espírito, disse-lhe que havia encontrado um homem, o qual, em quinze dias, tornou-o capaz de responder sobre uma parte da Lógica. Esse discurso deu a ocasião a uma outra pessoa que estava presente e que não tinha grande estima por essa ciência de responder, rindo, que se o Senhor... quisesse realmente tal coisa, ele faria o obséquio de ensiná-lo em quatro ou cinco dias tudo o que houvesse de útil na lógica.

Cette proposition faite en l'air ayant servi quelque temps d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai; mais comme on ne jugea pas les logiques ordinaires assez, courtes, ni assez nettes, on eut l'idée d'en faire un petit abrégé qui ne

Visto que essa proposta lançada ao ar foi motivo de debate por algum tempo, resolveu-se tentar leva-la a cabo. Mas como não se considerava as lógicas comuns nem curtas nem claras o bastante, pensou-se em fazer delas um pequeno

---

\* Edição, apresentação e notas de Charles Jourdain, 1874.

<sup>1</sup> NT: A expressão pessoa de condição era muito comum no Antigo Regime na França e designava origem nobiliárquica. 'Ter condição' significava ter, ao menos, um título nobiliárquico.

<sup>2</sup> Honoré d'Albert, Duque de Chevreuse [Nota de Port-Royal].

fût que pour lui.

C'est l'unique vue qu'on avait lorsqu'on se mit en devoir d'y travailler et l'on ne pensait pas y employer plus d'un jour; mais quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de réflexions nouvelles qu'on fut obligé de les écrire pour s'en décharger: ainsi, au lieu d'un jour, on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on y en forma le corps de cette logique, à laquelle on a depuis ajouté diverses choses.

Or, quoiqu'on y ait embrassé beaucoup plus de matières qu'on ne s'était engagé de faire d'abord, néanmoins l'essai a réussi comme on se l'était promis; car ce jeune seigneur l'ayant lui-même réduite en quatre tables, il en apprit facilement une par jour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vrai qu'on ne doit pas espérer que d'autres que lui y entrent avec la même facilité, son esprit étant tout à fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cet ouvrage: mais, quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut, au moins avec justice, en désapprouver l'impression, puisqu'elle a été plutôt forcée que volontaire: car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on sait assez ne pouvoir se faire sans qu'il s'y glisse beaucoup de fautes, on a eu avis que les libraires se disposaient à l'imprimer; de sorte qu'on a jugé plus à propos de le donner au public correct, et entier, que de permettre qu'on

resumo a ele destinado.

Essa era a única perspectiva que se tinha em vista quando se começou a trabalhar nela, e não se pensava em dedicar a isso mais do que um dia. Todavia, quando se quis começar, tantas reflexões novas nos vieram ao espirito; que fomos obrigados a divulga-las. Assim, ao invés de um dia, empregou-se quatro ou cinco, durante os quais tomou corpo esta Lógica, ao qual, a partir de então, muito se acrescentou.

Ora, mesmo que se tenha abarcado muito mais assuntos do que aquilo com que se tinha comprometido no início, o projeto saiu, no entanto, como se havia prometido. Pois esse jovem Senhor, ao reduzi-la em quatro tábuas, aprendeu facilmente uma por dia, sem quase ter necessidade de ninguém para entendê-la. É verdade que não se deve esperar que outros, que não ele, consigam fazê-lo com a mesma facilidade, pois seu espírito é bastante extraordinário em todas as coisas que dependam da inteligência.

Eis o encontro que produziu esta obra. No entanto, qualquer que seja a opinião que dela se tenha não se pode, ao menos com justiça, desaprovar sua publicação, uma vez que ela foi mais forçada do que voluntária. Pois muitas pessoas fizeram cópias de seu manuscrito, o que, como bem se sabe, não poder ser feito sem que se deixe passar muitos erros, e fomos avisados de que editores estavam dispostos a imprimi-la; de modo que julgamos mais conveniente disponibilizá-la ao público correta e inteira, do que permitir que fosse

l'imprimât sur des copies défectueuses; mais c'est aussi ce qui a obligé d'y faire diverses additions qui l'ont augmenté de près d'un tiers, parce qu'on a cru devoir étendre ces vues plus loin qu'on n'avait fait en ce premier essai. C'est le sujet du discours suivant, où l'on explique la fin qu'on s'y est proposée, et la raison des matières qu'on y a traitées.

#### **Avertissement de la Cinquième Edition**

On a fait diverses additions importantes à cette nouvelle édition de la Logique, dont l'occasion a été que les ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avait faites; ce qui a obligé d'éclaircir et de soutenir les endroits qu'ils ont voulu attaquer. On verra, par ces éclaircissements, que la raison et la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, et que l'on ne saurait guère s'éloigner de l'une, sans s'écarter de l'autre. Mais quoi que ce soient des contestations théologiques qui ont donné lieu à ces additions, elles ne sont pas moins propres, ni moins naturelles à la Logique; et on les aurait pu faire, quand il n'y aurait jamais eu de ministres au monde qui auraient voulu obscurcir les vérités de la foi par de fausses subtilités

impressa em cópias defeituosas. Mas foi isso também o que nos obrigou a fazer-lhe vários acréscimos e adições, que aumentaram o seu tamanho original em mais de um terço, porque acreditamos que se devia estender os horizontes para mais além do que o tínhamos feito na primeira vez. Esse é o tema do discurso a seguir, onde se explica o fim a que se propôs e a razão dos assuntos de que trata esta Lógica.

#### **Advertência da Quinta Edição**

Fizemos vários acréscimos importantes a esta nova edição da Lógica, que se tornaram possíveis por causa da crítica que os ministros fizeram a algumas observações que nela tínhamos feito, o que nos obrigou a esclarecer e a defender aquilo que eles pretenderam atacar. Veremos, por esses esclarecimentos, que a razão e a fé estão perfeitamente em acordo, como vertentes da mesma fonte, e que não seria possível afastar-se de uma sem fazer o mesmo em relação à outra. No entanto, mesmo que as contestações que deram lugar a esses acréscimos sejam teológicas, eles não serão menos próprios nem menos naturais à Lógica; e poderíamos tê-los feito mesmo se jamais tivesse havido ministros no mundo que tivessem pretendido obscurecer as verdades da fé com falsas sutilezas.

**PREMIER DISCOURS où l'on fait  
voir le dessein de cette nouvelle  
logique**

Il n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornés; mais l'exacitude de la raison est généralement utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la vérité de l'erreur; mais aussi dans la plupart des sujets dont les hommes parlent, et des affaires qu'ils traitent. Il y a presque partout des routes différentes, les unes vraies, les autres fausses et c'est à la raison, d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien sont ceux qui ont l'esprit juste; ceux qui prennent le mauvais parti sont ceux qui ont l'esprit faux et c'est la première et là plus importante différence qu'on peut mettre entre les qualités de l'esprit des hommes.

Ainsi, la principale application qu'on devrait avoir serait de former son jugement et de le rendre aussi exact qu'il le peut être; et c'est à quoi devrait tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, et l'on devrait se servir, au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison; la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable que toutes les connaissances spéculatives auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences

**PRIMEIRO DISCURSO: onde se traça  
o plano desta nova Lógica**

Não há nada mais estimável que o bom senso e a justiça de espírito no discernimento do verdadeiro e do falso. Todas as outras qualidades do espírito têm usos limitados; mas a exatidão da razão é geralmente útil em todas as partes e em todos os usos da vida. Não é somente nas ciências que é difícil distinguir a verdade do erro, mas também na maior parte dos assuntos de que os homens falam e das coisas de que tratam. Em quase toda parte há vias diferentes, umas verdadeiras, outras falsas, e cabe à razão escolher. Aqueles que escolhem bem são os que têm o espírito justo; os que tomam o mau partido são os que têm o espírito falso. E essa é a primeira e a mais importante diferença que se pode estabelecer entre as qualidades do espírito dos homens<sup>1</sup>.

Assim, a principal preocupação que se deveria ter seria a de formar o juízo e de torná-lo tão exato como pode sê-lo; e é a isso que tende a maior parte de nossos estudos. Serve-se da razão como de um instrumento para adquirir as ciências, quando se deveria servir, ao contrário, das ciências como um instrumento para aperfeiçoar sua razão: sendo a justeza de espírito infinitamente mais considerável que todos os conhecimentos especulativos, aos quais se pode chegar por meio das ciências mais verdadeiras e sólidas. É somente para servir a esse fim que as

---

<sup>1</sup> NHF: A semelhança com a abertura do *Discurso do Método* é notável.

les plus véritables et les plus solides: ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, et à n'en faire que l'essai et non l'emploi des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences spéculatives, comme de la géométrie, de l'astronomie et de la physique, soit autre chose qu'un amusement assez vain, ni qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cet avantage, qu'elle est moins pénible, et qu'elle ne donne pas lieu à la sottise vanité que l'on tire souvent de ces connaissances stériles et infructueuses.

Non seulement ces sciences ont des recoins et des enfoncements fort peu utiles; mais elles sont toutes inutiles, si on les considère en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvements de la matière<sup>1</sup>: leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop précieux pour l'occuper à de si petits objets; mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions et dans toutes les affaires qu'ils manient, et c'est à quoi ils doivent particulièrement s'exercer et se former.

pessoas sábias devem se engajar nesse aperfeiçoamento e disso fazer apenas uma tentativa e não o uso das forças do espírito. O que deve fazer com que as pessoas sábias não se engajem nesse aperfeiçoamento senão na medida em que possa servir a esse fim e a não fazer dele uma experiência e não a aplicação das forças de sua mente.

Se não se orienta por desígnio, não se vê que o estudo dessas ciências especulativas, como a Geometria, a Astronomia e a Física seja mais do que um divertimento bastante vão, nem que sejam muito mais estimáveis do que a ignorância de todas as coisas, que ao menos têm a vantagem de ser menos árduas e não darem lugar à vaidade tola que frequentemente nasce desses conhecimentos estéreis e infrutíferos.

Essas ciências não somente têm recônditos e profundidades muito pouco úteis como são totalmente inúteis, quando consideradas em si mesmas e por si mesmas. Os homens não nasceram para empregar o seu tempo em medir linhas, examinar as relações dos ângulos, considerar os diversos movimentos da matéria. Seu espírito é grande demais, sua vida curta demais, seu tempo por demais precioso para ocupa-lo com objetos tão pequenos. Eles são, porém, obrigados a serem justos, equilibrados, judiciosos em todos os seus discursos, em todas as suas ações e em todos os negócios que mantêm, e é para isso que devem se exercitar e se formar.

Ce soin et cette étude est d'autant plus nécessaire qu'il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre partout que des esprits faux, qui n'ont presque aucun discernement de la vérité; qui prennent toutes choses d'un mauvais biais; qui se payent des plus mauvaises raisons et qui veulent en payer les autres; qui se laissent emporter par les moindres apparences; qui sont toujours dans l'excès et dans les extrémités; qui n'ont point de serre pour se tenir fermes dans les vérités qu'ils savent, parce que c'est plutôt le hasard qui les y attache qu'une solide lumière; ou qui s'arrêtent, au contraire, à leur sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écoulent rien de ce qui pourrait les détromper; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas, et ce que personne n'a peut-être jamais entendu; qui ne font point de différence entre parler et parler, ou qui ne jugent de la vérité des choses que par le ton de la voix: celui qui parle facilement et gravement a raison; celui qui a quelque peine à s'expliquer, ou qui fait paraître quelque chaleur, a tort. Ils n'en savent pas davantage.

C'est pourquoi il n'y a point d'absurdités si insupportables qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a dessein de piper le monde est assuré de trouver des personnes qui seront bien aises d'être pipées; et les plus ridicules sottises rencontrent toujours des esprits auxquels elles sont proportionnées. Après que l'on voit tant de gens infatués des folies de l'astrologie judiciaire, et que des personnes graves traitent cette matière sérieusement, on ne doit plus s'étonner

Esse cuidado e essa dedicação são tanto mais necessários como é estranho o quanto é uma qualidade rara essa exatidão no juízo. Em toda parte só encontramos espíritos falsos, que quase não têm qualquer discernimento da verdade, que tomam todas as coisas por um mau viés, que se alimentam das piores razões e as querem fornecer aos outros, que se deixam levar pela mínima aparência, que sempre estão no excesso e nas extremidades, que não têm rigor para se manterem firmes nas verdades que conhecem, porque é antes o acaso que os atrai e não uma luz sólida, ou que se detêm ao contrário com tamanha obstinação às suas opiniões que não escutam nada que os possa fazer mudá-las, que decidem temerariamente em matéria que ignoram, que não entendem e que talvez ninguém jamais tenha entendido, que não fazem diferença entre falar e dizer, ou que não julgam a verdade das coisas senão pelo tom de voz: aquele que fala facilmente e em tom grave tem razão; aquele que tem certa dificuldade em se explicar, ou que ruboriza, está errado. Eles não sabem mais do que isso.

É por isso que não há absurdos tão insuportáveis que não possuam defensores. Quem quer que tenha a intenção de ludibriar o mundo está seguro de encontrar pessoas bem fáceis de serem ludibriadas. E as mais ridículas estultices sempre encontram espíritos à sua altura. Depois de termos visto tanta gente impregnada das loucuras da Astrologia judicial e pessoas circunspectas tratarem esse tema com seriedade não se deve mais se espantar com coisa alguma. Há no céu uma

de rien. Il y a une constellation dans le ciel qu'il a plu à quelques personnes dénommer Balance, et qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent: la balance est le symbole de la justice: donc ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes et équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque, qu'on nomme l'un Bélier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, et qu'on eût pu aussi bien appeler Éléphant, Crocodile et Rhinocéros: le bélier, le taureau et le capricorne sont des animaux qui ruminent; donc ceux qui prennent médecine lorsque la lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelque extravagants que soient ces raisonnements, il se trouve des personnes qui les débitent, d'autres qui s'en laissent persuader.

Cette fausseté d'esprit n'est pas seulement cause des erreurs que l'on mêle dans les sciences, mais aussi de la plupart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procès mal fondés, des avis téméraires, des entreprises mal concertées. Il y en a peu qui n'aient leur source dans quelque erreur et dans quelque faute de jugement: de sorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'intérêts de se corriger.

Mais autant cette correction est souhaitable, autant est-il difficile d'y réussir; parce qu'elle dépend beaucoup de la mesure d'intelligence que nous

constelação que ocorreu a algumas pessoas nomear de Balança, e que lembra uma balança, tanto como um moinho de vento; a balança é o símbolo da justiça: portanto, aqueles que nascem sob essa constelação serão justos e equilibrados. Há três outros signos no Zodíaco a que chamam de um Carneiro, um e Touro, outro, e ao outro, Capricórnio, e que poderiam muito bem chamar-se Elefante, Crocodilo e Rinoceronte: Carneiro, Touro e Capricórnio são animais que ruminam: portanto, os que tomam medicamento quando a lua está sob essas constelações correm o risco de regurgitar. Por mais extravagantes que sejam esses raciocínios, acha-se quem os venda e outros que por eles se deixam persuadir.

Essa falsidade de espírito não é somente causa dos erros em que se enreda as ciências, mas também da maior parte dos erros que se comete na vida civil, nas querelas injustas, nos processos mal fundados, nas advertências temerárias, nas realizações mal acabadas. Entre eles há poucos que não tenham origem em algum erro ou falha de julgamento; de modo que não há defeito que se tenha mais interesse em corrigir.

Essa correção, no entanto, é tão desejável como difícil de alcançar, porque ela depende muito da medida de inteligência que portamos ao nascer. O senso comum

apportons en naissant. Le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense<sup>ii</sup>. Il y a une infinité d'esprits grossiers et stupides que l'on ne peut réformer en leur donnant l'intelligence de la vérité, mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, et en les empêchant de juger de ce qu'ils ne sont pas capables de connaître. Il est vrai néanmoins qu'une grande partie des faux jugements des hommes ne vient pas de ce principe, et qu'elle n'est causée que par la précipitation de l'esprit et par le défaut d'attention, qui fait que l'on juge témérairement de ce que l'on ne connaît que confusément et obscurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité fait qu'ils ne se mettent pas en peine la plupart du temps de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Ils laissent entrer dans leur âme toutes sortes de discours et de maximes; ils aiment mieux les supposer pour véritables que de les examiner: s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; et ainsi ils se remplissent la mémoire d'une infinité de choses fausses, obscures et non entendues, et raisonnent ensuite sur ces principes; sans presque considérer ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils pensent.

La vanité et la présomption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la Honte à douter et à ignorer; et l'on aime mieux parler et décider au hasard, que de reconnaître qu'on n'est pas assez informé des choses pour en porter jugement. Nous sommes tous pleins d'ignorance et d'erreurs; et

não é uma qualidade tão comum como se pensa.<sup>1</sup> Há uma infinidade de espíritos grosseiros e estúpidos que não se pode reformar dando-lhes o entendimento da verdade, mas mantendo-os naquilo a que estão à altura, e os impedindo de julgar sobre o que não são capazes de conhecer. É verdade, contudo, que uma grande parte dos falsos juízos dos homens não decorrem desse princípio e são causados apenas pela precipitação do espírito e pela falta de atenção, que fazem com que se julgue temerariamente o que só se conhece confusa e obscuramente. O pouco de amor que os homens têm pela verdade faz com que não se esforcem, na maior parte do tempo, para distinguir o que é verdadeiro do que é falso. Eles deixam entrar em sua alma todo tipo de discurso e de máximas; preferem supor que são verdadeiros do que examiná-los. Se não os entendem, querem acreditar que outros os entendem bem e assim recheiam a memória com uma infinidade de coisas falsas, obscuras e não entendidas, e raciocinam em seguida sobre esses princípios, praticamente sem considerar nem o que dizem, nem o que pensam.

A vaidade e a presunção contribuem ainda mais para esse defeito. Crê-se que há vergonha em duvidar e em ignorar, e ama-se mais falar e decidir ao acaso do que reconhecer que não se está informado o bastante das coisas para julgar a seu respeito. Nós somos todos repletos de ignorâncias e de erros e, contudo, tem-se

---

<sup>1</sup> NHF: Aqui, por outro lado, a diferença em relação à abertura da Primeira Parte do *Discurso do Método* se destaca.

cependant on a toutes les peines du monde à tirer de la bouche des hommes cette confession si juste et si conforme à leur condition naturelle: Je me trompe, et je n'en sais rien.

Il s'en trouve d'autres, au contraire qui, ayant assez de lumières pour connaître qu'il y a quantité de choses obscures et incertaines, et voulant, par une autre sorte de vanité, témoigner qu'ils ne se laissent pas aller à la crédulité populaire, mettent leur gloire à qu'il n'y a rien de certain: ils-se déchargent ainsi de la peine de les examiner, et, sur ce mauvais principe, ils mettent en doute les vérités les plus constantes, et la Religion même. C'est la source du Pyrrhonisme, qui est une autre extravagance de l'esprit humain, qui, paraissant contraire à la témérité de ceux qui croient et décident tout, vient néanmoins de la même source, qui est le défaut d'attention; car comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs, les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la vérité avec le soin nécessaire pour en apercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux uns pour les persuader de choses très fausses, et elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines: mais dans les uns et dans les autres, c'est le même défaut d'application qui produit des effets si différents.

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient elle fait douter de celles qui sont douteuses; rejeter celles qui sont fausses, et reconnaître de bonne foi celles qui sont évidentes, sans s'arrêter aux vaines raisons des

toda a dificuldade do mundo de arrancar da boca dos homens esta confissão tão boa e justa e tão conforme à sua condição natural: eu me engano e não sei nada sobre isso.

Encontra-se ao contrário outros que, sendo suficientemente esclarecidos para saber que há muitas coisas obscuras e incertas, e querendo, por um outro tipo de vaidade, testemunhar que não se deixam levar pela crença popular, vangloriam-se a sustentar que não há nada de certo. Eles se desincumbem assim do esforço de examiná-las, e com base nesse princípio nefasto eles põem em dúvida as verdades mais constantes e mesmo a Religião. Esse é o recurso do pirronismo, que é uma outra extravagância do espírito humano, o qual, parecendo contrário à temeridade dos que acreditam e decidem tudo, emana no entanto da mesma fonte, que é a falta de atenção. Pois, uns não querem se dar ao trabalho de discernir o erro, outros não querem se esforçar para examinar a verdade com o cuidado necessário para apreender sua evidência. O mais pálido fulgor é suficiente para persuadir a alguns de coisas muito falsas e é suficiente aos outros para fazê-los duvidar das coisas mais certas; mas tanto em uns como nos outros é a mesma falta de atenção que produz efeitos tão diferentes.

A verdadeira razão situa todas as coisas no nível que lhe convém. Ela faz duvidar do que é duvidoso, rejeitar o que é falso e reconhecer de boa fé o que é evidente, sem se deter nas vãs razões dos pirrônicos, que não destroem a segurança racional que se

Pyrrhoniens qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne doute jamais sérieusement qu'il y a une terre, un soleil et une lune, ni si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire extérieurement à sa bouche qu'on en doute, parce que l'on peut mentir; mais on ne peut pas le faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent, mais c'est une secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on peut le voir dans Montaigne, qui a tâché de le renouveler au dernier siècle.

Car, après avoir dit que les Académiciens étaient différents des Pyrrhoniens, en ce que les Académiciens avouaient qu'il y avait des choses plus vraisemblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne voulaient pas reconnaître, il se déclare pour les Pyrrhoniens en ces termes: *L'avis, dit-il, des Pyrrhoniens est plus hardi, et quant et quant plus vraisemblable*<sup>iii</sup>. Il y a donc des choses plus vraisemblables que les autres: et ce n'est pas pour faire une pointe qu'il parle ainsi; ce sont des paroles qui lui sont échappées sans y penser, et qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étouffer.

Mais le mal est que, dans les choses qui ne sont pas si sensibles, ces personnes, qui mettent leur plaisir à douter de tout, empêchent leur esprit de s'appliquer à ce

tem das coisas certas, nem mesmo no espírito daqueles as propõem. Ninguém jamais duvidou seriamente de que haja uma terra, um sol e uma lua, nem que o todo seja maior que sua parte. Pode-se abrir a boca e dizer externamente que se duvida dessas coisas, porque se pode mentir; mas não se pode dizê-lo ao seu espírito. Assim, o pirronismo não é uma seita de pessoas persuadidas do que dizem, mas uma seita de mentirosos. Eles também se contradizem frequentemente ao falar de sua opinião, sem que, na sua intenção, concorde com a sua língua, como se pode ver em Montaigne, que tratou de renová-lo no século passado.

Pois, depois de ter dito que os Acadêmicos eram diferentes dos pirrônicos por confessarem que há coisas mais verossímeis do que outras, o que os pirrônicos não queriam reconhecer, ele se declara a favor dos pirrônicos nestes termos: *a opinião. diz, dos pirrônicos é mais audaz e ao mesmo tempo mais verossímil*. Portanto, há coisas mais verossímeis do que outras: e não é por teimosia que ele fala assim, são palavras que lhe escaparam sem que ele se desse conta, e que nasceram do fundo da natureza, que a mentira das opiniões não pode sufocar.

Mas o problema é que, nas coisas que não são tão sutis, essas pessoas que têm prazer em duvidar de tudo impedem seu espírito de se aplicar ao que poderia persuadi-los,

qui pourrait les persuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, et ils tombent par là dans une incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion, parce que cet état de ténèbres qu'ils se procurent leur est agréable, et leur paraît commode pour apaiser les remords de leur conscience, et pour contenter librement les passions.

Ainsi, comme ces dérèglements d'esprit, qui paraissent opposés, l'un portant à croire légèrement ce qui est obscur et incertain, et l'autre à douter de ce qui est clair et certain, ont néanmoins le même principe, qui est la négligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la vérité, il est visible qu'il faut y remédier de la même sorte, et que l'unique moyen de s'en garantir est d'apporter une attention exacte à nos jugements et à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument nécessaire pour se défendre des surprises: car ce que les Académiciens disaient, qu'il était impossible de trouver la vérité, si on n'en avait des marques, comme on ne pourrait reconnaître un esclave fugitif qu'on chercherait, si on n'avait des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrât, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même qui se fait sentir ainsi, il n'en faut point d'autres pour reconnaître la vérité, que la clarté même qui l'environne, et qui se soumet l'esprit et le persuade malgré qu'il en ait: de sorte que toutes les raisons de ces philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'âme de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est

ou a isso só se aplicam imperfeitamente, caindo assim em um erro voluntário em relação às coisas da Religião, porque este estado de trevas que eles buscam lhes é agradável e lhes parece cômodo para apaziguar os remorsos de sua consciência, e para contentar livremente suas paixões

Assim, como esses desregramentos do espírito que parecem opostos, um levando a crer levianamente no que é obscuro e incerto e outro a duvidar do que é claro e certo, têm no entanto o mesmo princípio, que é a negligência em se tornar atento o quanto é necessário para discernir a verdade, é manifesto que é preciso curar-se de ambos e o único meio de se assegurar disso é prestar atenção exata aos nossos juízos e aos nossos pensamentos. Essa é a única coisa absolutamente necessária para se proteger de surpresas. Pois o que os Acadêmicos diziam, que seria impossível encontrar a verdade se dela não se tivesse marcas (como não se poderia reconhecer um escravo fugitivo que se procurasse se dele não houvesse signos para distingui-lo dos outros quando se o encontrasse), não é senão uma vã sutileza. Como não é preciso nenhuma outra marca para distinguir a luz das trevas que não seja própria luz, que se faz assim sentir, tampouco é preciso outra coisa para reconhecer a verdade, além da clareza mesma que a envolve, que se submete ao espírito e o persuade em qualquer circunstância; de sorte que todas as razões desses Filósofos não são mais capazes de impedir que a alma se renda à verdade, quando por ela é fortemente penetrada, do que são capazes de impedir os olhos de ver

fortement pénétrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsqu'étant ouverts, ils sont frappés par la lumière du soleil.

Mais, parce que l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lorsqu'il n'y apporte pas l'attention nécessaire, et qu'il y a bien des choses que l'on ne connaît que par un long et difficile examen, il est certain qu'il serait utile d'avoir des règles pour s'y conduire de telle sorte, que la recherche de la vérité en fût et plus facile et plus sûre; et ces règles, sans doute, ne sont pas impossibles. Car, puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugements, et que, quelquefois aussi, ils ne se trompent pas, qu'ils raisonnent tantôt bien et tantôt mal, et qu'après avoir mal raisonné, ils sont capables de reconnaître leur faute, ils peuvent remarquer, en faisant des réflexions sur leurs pensées, quelle méthode ils ont suivie, lorsqu'ils ont bien raisonné, et quelle a été la cause de leur erreur, lorsqu'ils se sont trompés, et former ainsi des règles sur ces réflexions, pour éviter à l'avenir d'être surpris.

C'est proprement ce que les philosophes entreprennent, et sur quoi ils nous font des promesses magnifiques. Si on veut les en croire, ils nous fournissent, dans cette partie qu'ils destinent à cet effet, et qu'ils appellent Logique, une lumière capable de dissiper toutes les ténèbres de notre esprit; ils corrigent toutes les erreurs de nos pensées, et ils nous donnent des règles si sûres qu'elles nous conduisent infailliblement à la vérité, et si nécessaires tout ensemble, que sans

quando, estando abertos, são atingidos pela luz do sol.

Porque, no entanto, o espírito se deixa algumas vezes enganar por falsos lampejos, quando não presta a atenção necessária neles, e que há coisas que só se conhece por meio de um longo e difícil exame, é certo que seria útil ter regras para se conduzir de tal modo que a investigação da verdade fosse mais fácil e mais certa; e sem dúvida essas regras não são impossíveis. Pois, visto que os homens algumas vezes se enganam em seus juízos e, em outras, não, que eles raciocinam ora bem, ora mal e que, depois de terem raciocinado mal, são capazes de reconhecer seus erros, eles podem observar, ao refletir sobre os seus pensamentos, que método seguiram quando raciocinaram bem e qual foi a causa de seu erro quando se enganaram, e assim formar regras a partir dessas reflexões para evitar serem surpreendidos no futuro.

É isso propriamente o que fazem os filósofos e sobre o que fazem magníficas promessas. Caso se quera acreditar nessas promessas, eles nos fornecem, na parte que destinam a esse efeito e que chamam de Lógica, uma luz capaz de dissipar todas as trevas de nosso espírito; eles corrigem todos os erros de nossos pensamentos e nos dão regras tão certas que nos conduzem infalivelmente à verdade, e tão necessárias, como um todo, que sem elas é impossível conhecê-la com inteira certeza.

elles il est impossible de la connaître avec une entière certitude. Ce sont les éloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs préceptes. Mais, si l'on considère ce que la expérience nous fait voir de l'usage que ces philosophes en font, et dans la logique, et dans les autres parties de la philosophie, on aura beaucoup de sujet à se défier de la vérité de ces promesses.

Néanmoins, parce qu'il n'est pas juste de rejeter absolument ce qu'il y a de bon dans la logique, à cause de l'abus qu'on peut en faire; et qu'il n'est pas vraisemblable que tant de grands esprits, qui se sont appliqués avec tant de soin aux règles du raisonnement n'aient rien du tout trouvé de solide; et enfin parce que la coutume a introduit une certaine nécessité de savoir au moins grossièrement ce que c'est que logique, on a cru que ce serait contribuer en quelque chose à l'utilité publique, que d'en tirer ce qui peut le plus servir à former le jugement. Et c'est proprement le dessein qu'on s'est proposé dans cet ouvrage, en y ajoutant plusieurs nouvelles réflexions qui sont venues dans l'esprit en écrivant, et qui en font la plus grande et peut-être la plus considérable partie.

Car il semble que les philosophes ordinaires ne se soient guère appliqués qu'à donner des règles des bons et des mauvais raisonnements. Or, quoique qu'on ne puisse pas dire que ces règles soient inutiles, puisqu'elles servent quelquefois à découvrir le défaut de certains arguments embarrassés, et à disposer ses pensées d'une manière plus convaincante; néanmoins on ne doit pas

Esses são os elogios que eles mesmos fazem aos seus preceitos. Mas se se considera aquilo que a experiência nos mostra do uso que esses filósofos fazem desses preceitos, tanto na lógica quanto nas outras partes da filosofia, ter-se-á muito do que desconfiar quanto à verdade dessas promessas.

No entanto, por não ser justo rejeitar absolutamente o que há de bom na lógica em função do abuso que dela se pode fazer, e porque não é verossímil que tantos espíritos grandiosos que se aplicaram com tanto cuidado às regras do raciocínio, não tenham encontrado absolutamente nada de sólido e, enfim, porque o costume introduziu certa necessidade de saber, ao menos grosseiramente, o que é a lógica, acreditou-se contribuir com alguma coisa para a utilidade pública ao se retirar dela o que pode mais servir à formação do juízo. É propriamente a esse desígnio que esta obra se propõe, acrescentando-lhe várias reflexões novas que vieram ao espírito ao escrever, que se tornaram sua maior e mais considerável parte.

Pois parece que os filósofos comuns só conseguiram se dedicar a fornecer as regras de bons e maus raciocínios. Ora, embora não se possa dizer que essas regras sejam inúteis, uma vez que às vezes servem para descobrir os erros de algumas argumentações complicadas e para dispor seus pensamentos de uma maneira mais convincente, não se deve, contudo, acreditar também que essa utilidade se

aussi croire que cette utilité s'étende bien loin, la plupart dès erreurs dès hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugements dont on tire de mauvaises conséquences. C'est à quoi ceux qui jusqu'ici ont traité de la Logique ont peu cherché de remèdes, et ce qui fait le principal sujet des nouvelles réflexions qu'on trouvera partout dans ce livre.

On est obligé néanmoins de reconnaître que ces réflexions qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet ouvrage, et qu'il en a emprunté quelques-unes des livres d'un célèbre philosophe de ce siècle qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres<sup>v</sup>. On en a aussi tiré quelques-autres d'un petit écrit non imprimé, qui avait été fait par feu M. Pascal et qu'il avait intitulé: *De l'Esprit géométrique*; et c'est ce qui est-dit dans le chapitre xii de la première partie, de la différence des définitions de noms et des définitions de choses, et les cinq règles qui sont expliquées dans la quatrième partie, que l'on y a beaucoup plus étendues qu'elles-ne le sont dans cet écrit<sup>vi</sup>.

Quant à ce qu'on a tiré des livres ordinaires de la Logique, voici ce qu'on y a observé.

Premièrement, on a eu dessein de renfermer dans celle-ci tout ce qui était

estenda muito longe. Pois a maior parte dos erros do homens não consiste em se deixar enganar pelas más consequências, mas em se deixar levar por falsos juízos, dos quais se tira más consequências<sup>iv</sup>. Para isso, aqueles que até aqui trataram a Lógica encontraram poucos remédios, e esse é o tópico principal das novas reflexões que se encontra em toda parte deste livro.

É-se, no entanto, obrigado a reconhecer que essas reflexões que se chamam novas, porque não se as vê nas Lógicas comuns, não são todas de quem trabalhou nesta obra, e que algumas foram emprestadas dos livros de um célebre filósofo<sup>1</sup> deste século, que tem tanta nitidez de espírito quanto há confusão, nos outros. Também se retirou inspiração de um pequeno livro não impresso do finado Senhor Pascal, que o intitulou *Do Espírito Geométrico*, e é o que está no capítulo 9 da primeira parte, sobre a diferença entre as definições de nome e as definições de coisa, e as cinco regras que estão explicadas na quarta parte, que aqui são tratadas com muito mais extensão do que naquele texto.

Quanto ao que foi tirado dos livros comuns de Lógica, eis o que observamos neles.

Primeiramente, o propósito foi o de encerrar aqui tudo o que fosse

---

<sup>1</sup> Descartes [Nota de Port-Royal].

véritablement utile dans les autres, comme les règles, des figures, les divisions des termes et des idées, et quelques réflexions sur les propositions. Il y avait d'autres choses qu'on jugeait assez inutiles comme les catégories et les lieux, mais parce qu'elles étaient courtes faciles et communes, on n'a pas cru, devoir les omettre en avertissant néanmoins du jugement qu'on doit en faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elle ne sont.

On a été plus en doute sur certaines matières assez épineuses et peu utiles, comme les conversions des propositions, la démonstration des règles des figures, mais enfin on s'est résolu de ne pas les retrancher, la difficulté même n'en étant pas entièrement inutile. Car il est vrai que, lorsqu'elle ne se termine à la connaissance d'aucune vérité, on a raison de dire: *Stultum est difficiles habere nugas*<sup>vii</sup>; mais on ne doit pas l'éviter de même, quand elle mène à quelque chose de vrai, parce qu'il est avantageux de s'exercer à entendre les vérités difficiles.

Il y a des estomacs qui ne peuvent digérer que les viandes légères et délicates; et il y a de même des esprits qui ne peuvent s'appliquer à comprendre que les vérités faciles et revêtues des ornements de l'éloquence. L'un et l'autre est une délicatesse blâmable, ou plutôt une véritable faiblesse. Il faut rendre son esprit capable de découvrir la

verdadeiramente útil nas outras, como as regras, as figuras, as divisões dos termos e das ideias, algumas reflexões sobre as proposições. Havia outras coisas que se julgava bastante inúteis, como as categorias e os lugares comuns, mas, como eram curtas, fáceis e comuns, não se acreditou fosse o caso omiti-las, advertindo no entanto quanto ao juízo que delas deve ser feito, para que não se as julgue mais útil do que o são.

Houve mais dúvida a respeito de alguns temas bastante espinhosos e pouco úteis, como as conversões das proposições, a demonstração das regras das figuras; mas afinal decidiu-se por não eliminá-las, visto que a dificuldade mesma não era inteiramente inútil. Pois é verdade que quando se termina sem conhecer verdade alguma, tem-se razão de dizer, *Stultum est difficiles habere nugas*<sup>1</sup>: mas não se deve evitá-la, quando ela conduz a algo de verdadeiro, porque é vantajoso se exercitar para entender verdades difíceis.

Há estômagos que só podem digerir carnes leves e delicadas; e há inclusive espíritos que só conseguem se dedicar a compreender as verdades fáceis e revestidas dos ornamentos da eloquência. Tanto um como outro são delicadezas vergonhosas ou, antes, uma verdadeira fraqueza. É preciso tornar o seu espírito capaz de descobrir a verdade,

---

<sup>1</sup> NT: Esta expressão em latim ganha a seguinte tradução, de J.-C. Pariente (1984, p. 42): “*Il est stupide de se créer des difficultés là où il n'y a que billevesées*” / É estúpido criar-se dificuldades onde só há bobagens. (Grammaire et logique à Port-Royal. *Histoire Épistémologie Langage* 6 (6-1), pp. 57-75 - p. 74).

vérité, lors même qu'elle est cachée et enveloppée et de la respecter sous quelque forme qu'elle paraisse. Si on ne surmonte cet éloignement et ce dégoût, qu'il est facile à tout le monde de concevoir de toutes les choses qui paraissent un peu subtiles et scolastiques, on étrécit insensiblement son esprit, et on le rend incapable de comprendre ce qui ne se connaît que par l'enchaînement de plusieurs propositions: et, ainsi, quand une vérité dépend de trois ou quatre principes qu'il est nécessaire d'envisager tout à la fois, on s'éblouit, on se rebute, et l'on se prive par ce moyen de la connaissance de plusieurs choses utiles; ce qui est un défaut considérable.

La capacité de l'esprit s'étend et se resserre par l'accoutumance, et c'est à quoi servent principalement les mathématiques, et généralement toutes les choses difficiles, comme celles dont nous parlons; car elles donnent une certaine étendue à l'esprit, et elles l'exercent à s'appliquer davantage et à se tenir plus ferme dans ce qu'il connaît.

Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas omettre ces matières épineuses, et à les traiter même aussi subtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits peuvent s'en délivrer en ne les lisant pas; car on a eu soin pour cela de les en avertir à la tête même des chapitres; afin qu'ils n'aient pas sujet de s'en plaindre, et que s'ils les lisent, ce soit volontairement.

On n'a pas cru aussi devoir s'arrêter au

mesmo quando ela está escondida e guardada, e de respeitá-la na forma que ela apareça. Se não se supera essa alienação e desgosto, que para todo mundo é fácil conceber de todas as coisas que pareçam um pouco sutis e escolásticas, estreita-se insensivelmente seu espírito, tornando-o incapaz de compreender aquilo que não se conhece só com o encadeamento de várias proposições. E, assim, quando uma verdade depende de três ou quatro princípios que devem ser examinados de uma só vez, cega-se ou se perde, privando-se dessa maneira do conhecimento de várias coisas úteis, o que é uma falha considerável.

A capacidade do espírito se estende e se retrai pelo hábito e é a isso que servem as matemáticas e, em geral, todas as coisas difíceis, como essas de que falamos. Pois elas dão uma certa extensão ao espírito e o exercitam para se dedicar mais e para se manter mais firme naquilo que conhece.

São essas as razões que levaram a que não se omitisse essas matérias espinhosas e a tratá-las tão sutilmente como em qualquer outra Lógica. Aqueles que não estão satisfeitos podem se livrar delas não as lendo; pois se tomou o cuidado para tanto de advertir dessas coisas no cabeçalho dos capítulos, para que não haja do que se reclamar, e que se as leia, se for o caso, voluntariamente.

Também não se acreditou dever deter-se

dégoût de quelques personnes qui ont en horreur certains termes artificiels qu'on a formés pour retenir plus facilement les diverses manières de raisonner, comme si c'étaient des mots de magie, et qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco* et *baralipton*, comme tenant du caractère de pédant; parce que l'on a jugé qu'il y avait plus de bassesse dans ces railleries que dans ces mots. La vraie raison et le bon sens ne permettent pas qu'on traite de ridicule ce qui ne l'est point. Or, il n'y a rien de ridicule dans ces termes, pourvu qu'on n'en fasse pas un trop grand mystère; et que, comme ils n'ont été faits que pour soulager la mémoire, on ne veuille pas les faire passer dans l'usage ordinaire, et dire, par exemple, qu'on va faire un argument en *bocardo* ou en *felapton*, ce qui serait en effet très ridicule.

On abuse quelquefois beaucoup de ce reproche de pédanterie, et souvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pédanterie est un vice d'esprit et non de profession, et il y a des pédants de toutes robes, de toutes conditions et de tous états. Relever des choses basses et petites, faire une vaine montre de sa science, entasser du grec et du latin sans jugement, s'échauffer sur l'ordre des mois attiques, sur les habits des Macédoniens et sur de semblables disputes de nul usage; piller un auteur en lui disant des injures; déchirer outrageusement ceux qui ne sont pas de notre sentiment sur l'intelligence d'un passage de Suétone et sur l'étymologie d'un mot, comme s'il y agissait de la religion et de l'État; vouloir faire soulever tout le monde contre un homme

frente ao incômodo de algumas pessoas, que têm horror a certos termos difíceis formados para reter mais facilmente as diversas maneiras de raciocinar, como fossem palavras de magia, e que frequentemente fazem piada bastante frias sobre o *baroco* e o *baralipton*, como sendo próprias do pedante; porque se julga que há mais baixeza nessas piadas do que o há nestas palavras. A verdade e o bom senso não permitem que se tome como ridículo o que não o é. Ora, não há nada de ridículo nesses termos, desde que não se faça mistério demais deles; e de que, como eles foram feitos para avivar a memória, não se queira vê-los no uso ordinário e dizer, por exemplo, que se vai fazer um argumento em *bocardo*, ou em *felapton*, o que seria com efeito muito ridículo.

Às vezes se abusa muito desse pedantismo nas reprovações, e frequentemente nelas se cai, ao atribuí-lo aos outros. O pedantismo é um vício do espírito e não da profissão; e há pedantes vestidos com todas as vestimentas, de todas as condições e de todos os estados. Relevar coisas baixas e pequenas, fazer demonstrações de sua ciência, acumular citações do grego e do latim, sem juízo, acalorar-se a respeito da ordem dos meses no calendário ático, dos hábitos dos macedônios, e disputas parecidas de uso nulo; pregar um autor, cometendo injúria contra ele, atacar ultrajosamente aqueles que não compreendem da mesma maneira uma passagem de Suetônio a respeito da etimologia de uma palavra, como se se tratasse de Religião ou do Estado; querer indispor todo mundo contra um homem

qui n'estime pas assez Cicéron, comme contre un perturbateur du repos public, ainsi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Érasme<sup>viii</sup> s'intéresser pour la réputation d'un ancien philosophe, comme si l'on était son proche parent, c'est proprement ce qu'on peut appeler la pédanterie; mais il n'y en a point à entendre ni à expliquer des mots artificiels assez ingénieusement inventés, et qui n'ont pour but que le soulagement la mémoire, pourvu qu'on en use avec les précautions que l'on a marquées.

Il ne reste plus qu'à rendre raison pourquoi on a omis grand nombre de questions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on traite dans les prolégomènes, l'universel *a parte rei*, les relations et plusieurs autres semblables; et sur cela il suffirait presque de répondre qu'elles appartiennent plutôt à la métaphysique qu'à la logique. Mais il est vrai néanmoins que ce n'est pas ce qu'on a principalement considéré; car quand on a jugé qu'une matière pouvait être utile pour former le jugement, on a peu regardé à quelle science elle appartenait. L'arrangement de nos diverses connaissances est libre comme celui des lettres d'une imprimerie; chacun a droit d'en former différents ordres, selon son besoin, quoique, lorsqu'on en forme, on les doit ranger de la manière la plus naturelle. Il suffit qu'une matière nous soit utile pour nous en servir, et la regarder non comme étrangère, mais comme propre. C'est pourquoi on trouvera ici quantité de choses de physique et de morale, et presque autant de métaphysique qu'il est nécessaire

que não estime tanto Cícero, como fosse um perturbador da ordem pública, assim como Jules Scaliger fez contra Erasmo; interessar-se pela reputação de um filósofo antigo, como se ele fosse seu parente próximo é propriamente o que se pode chamar de pedantismo. Mas não há de se entender nem explicar palavras artificiais inventadas tão engenhosaente, e que só têm por objetivo aliviar a memória, contanto que se as use com as precauções observadas.

Não cabe outra coisa agora que fornecer a razão por que se omitiu grande número de questões que se encontra nas Lógicas comuns, como aquelas que se trata nos prolegômenos, o universal a parte rei, as relações e várias outras parecidas; sobre isso seria quase suficiente responder que elas pertencem antes à Metafísica que à Lógica. Mas é verdade que não é isso o que se considerou precipuamente. Pois, quando se julgou que um modo poderia ser útil para formar um juízo, pôde-se observar a que ciência esse modo pertence. O arranjo de nossos diversos conhecimentos é livre como o das letras de um tipógrafo; cada um tem o direito de deles formar diferentes ordens, segundo a sua necessidade, mesmo que quando se as forme deva-se dispô-los da maneira mais natural: é suficiente que um tema nos seja útil para nos servirmos dele, e toma-lo não como estranho, mas como próprio. É por isso que aqui encontrar-se-á uma quantidade de coisas de Física e de Moral, e quase tanto de Metafísica que seja necessário para saber, ainda que não se pretenda com isso emprestar nada de ninguém. Tudo o que serve à Lógica lhe

d'en savoir, quoique lon ne prétende point pour cela avoir emprunté rien de personne. Tout ce qui sert à la Logique lui appartient; et c'est une chose entièrement ridicule que les gênes que se donnent certains auteurs, comme Ramus et les Ramistes<sup>ix</sup>, quoique d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les juridictions de chaque science, et faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des royaumes et régler les ressorts des parlements.

Ce qui a porté aussi à retrancher entièrement des questions d'école, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles et de peu d'usage: on en a traité quelques-unes de cette nature; mais c'est qu'ayant toutes ces mauvaises qualités, on a cru de plus qu'on pourrait se dispenser d'en parler sans choquer personne, parce qu'elles sont peu estimées.

Car il faut mettre une grande différence entre les questions inutiles dont les livres de philosophie sont remplis. Il y en a qui sont assez méprisées par ceux mêmes qui les traitent, et il y en a, au contraire, qui sont célèbres et autorisées, et qui ont beaucoup de cours dans les écrits de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est un devoir auquel on est obligé à l'égard de ces opinions communes et célèbres, quelque fausses qu'on les croie, de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette justice, non à la fausseté, car

pertence; e é uma coisa inteiramente ridícula o realce que se dá a alguns autores, como Ramus e os Ramistas, gente aliás bastante hábil, que muito se esforçam para delimitar a jurisdição de cada ciência, e para fazer com uma não interfira na outra, como se faz para marcar o limite dos reinos, e para regradar a jurisdição dos parlamentos.

O que também levou a eliminar inteiramente essas questões da escola não é simplesmente que elas são difíceis e de pouco uso: algumas dessa natureza foram tratadas aqui; mas é que, tendo todas essas más qualidades, acreditou-se, ademais, que se poderia abrir mão de falar delas sem que isso choque ninguém, porque elas são pouco estimadas.

Pois é preciso estabelecer uma grande diferença dentre as questões inúteis de que os livros de filosofia estão cheios. Há aquelas que são mal entendidas por aqueles mesmos que a tratam e há, ao contrário, as que são célebres e autorizadas, e que têm bastante presença nos escritos de pessoas, aliás, estimáveis.

Parece que é um dever que nos obriga, frente às opiniões comuns e célebres, por mais falsas que pensemos sejam elas, não ignorar o que delas dizem. Deve-se essa civildade ou, antes, essa justiça, não à falsidade, pois ela não as merece, mas aos

elle n'en mérite point, mais aux hommes qui en sont prévenus de ne pas rejeter ce qu'ils estiment sans l'examiner. Et ainsi il est raisonnable d'acheter, par la peine d'apprendre ces questions, le droit de les mépriser.

Mais on a plus de liberté dans les premières; et celles de logique que nous avons cru devoir omettre, sont de ce genre: elles ont cela de commode qu'elles ont peu de crédit, non seulement dans le monde où elles sont inconnues, mais parmi ceux-là mêmes qui les enseignent. Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'universel *a parte rei*, à l'être de raison, ni aux secondes intentions; et ainsi on n'a pas lieu d'appréhender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point; outre que ces matières sont si peu propres à être mises en français, qu'elles auraient été plus capables de décrier la philosophie de l'École que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir qu'on s'est dispensé de suivre toujours les règles d'une méthode tout à fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrième partie qu'on aurait pu rapporter à la seconde et à la troisième; mais on l'a fait à dessein, parce qu'on a jugé qu'il était utile de voir en un même lieu tout ce qui était nécessaire pour rendre une science parfaite; ce qui est le plus grand ouvrage de la méthode dont on traite dans la quatrième partie: et c'est pour cette raison qu'on a réservé de parler en ce lieu-là des axiomes et des démonstrations.

homens que foram prevenidos a não rejeitar aquilo que estimavam sem examiná-lo. E, assim, é racional conquistar, pelo esforço de aprender essas questões, o direito de as negligenciar.

Mas tem-se mais liberdade nas primeiras; e aquelas da Lógica que acreditamos dever omitir são deste gênero: elas têm a comodidade de terem pouco crédito, não somente no mundo em que são desconhecidas, mas dentre aqueles que as ensinam. Ninguém, graças a Deus, interessa-se pelo universal *a parte rei*, pelo ser de razão, nem pelas segundas intenções; e assim, não há de se levar a sério se alguém se choca por não se falar; e, além disso, suas matérias são tão pouco adequadas para serem escritas em francês, que seriam mais capazes de desacreditar a filosofia da Escola do que de lhe trazer estima.

É bom advertir também que abrimos mão de seguir sempre as regras de um método totalmente exato, tendo posto muitas coisas na quarta parte que poderiam ter sido relacionadas na segunda e na terceira. Mas fez-se isso propositadamente, porque se julgou que seria útil ver num mesmo lugar tudo o que seria necessário para tornar uma ciência perfeita, que é a maior contribuição sobre método, de que se trata na quarta parte. E é por essa razão que reservamos este lugar para tratar de axiomas e demonstrações.

Voilà à peu près les vues que l'on a eues dans cette Logique. Peut-être qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en profitent, ou qui s'aperçoivent du fruit qu'elles en tireront; parce qu'on ne s'applique guère d'ordinaire à mettre en usage des préceptes par des réflexions expresses; mais on espère néanmoins que ceux qui l'auront lue avec quelque soin pourront en prendre une teinture qui les rendra plus exacts et plus solides dans leurs jugements, sans même qu'ils y pensent, comme il y a de certains remèdes qui guérissent des maux, en augmentant la vigueur et en fortifiant les parties. Quoi qu'il en soit, ail moins n'incommodera-t-elle pas longtemps personne, ceux qui sont un peu avancés pouvant la lire et apprendre en sept ou huit jours; et il est difficile que, contenant une si grande diversité de choses, chacun n'y trouve de quoi se payer de la peine de sa lecture.

### **SECOND DISCOURS: Contenant la réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette logique**

Tous ceux qui se portent à faire part au public de quelques ouvrages doivent en même temps se résoudre à avoir autant

Foi mais ou menos isso o que se teve em vista nesta Lógica. Pode ser que com tudo isso haja muito poucas pessoas que a aproveitem ou que se apercebam do fruto deste trabalho: porque quase não se chega, comumente, a pôr em uso os preceitos pelas reflexões expressas; mas esperamos que aqueles que as tiverem lido com algum cuidado possam receber um certo verniz que os tornará mais exatos e mais sólidos, em seus juízos, sem mesmo pensar a respeito, assim como há certos remédios que curam os doentes aumentando o seu vigor e fortificando as suas partes.<sup>1</sup> Seja como for, ao menos ela não incomodará a ninguém por muito tempo, pois os que são pouco mais preparados podem ler e ensiná-la em sete ou oito dias; e é difícil que, contendo uma variedade tão grande de coisas, cada um não encontre aí algo cuja leitura valha a pena.

### **SEGUNDO DISCURSO: Contendo a Resposta às principais objeções feitas contra esta Lógica**

Todos aqueles que se dispõem a compartilhar algumas obras devem ao mesmo tempo admitir ter tantos juízes

---

<sup>1</sup> NHF: É possível observar, aqui, um resquício de uma concepção da lógica como *medicina mentis*. Ver, por exemplo o que diz Massimiliano Savini (2006) sobre uma outra lógica que se pretende cartesiana: “A Lógica de Clauberg se apresenta assim como cartesiana, ao retomar principalmente dois elementos da filosofia de Descartes: de umam parte, a teoria do juízo, fundada sobre a percepção clara e distinta, de outra, a teoria dos preconceitos que permitem enquadrar a função e o papel da lógica como medicina mentis. No entanto, o que permite a integração das doutrinas cartesianas no quadro de uma lógica que permanece ainda escolástica são as tintas que Clauberg encontra na própria tradição escolástica: a percepção clara e distinta toma o lugar da apreensão dos manuais; a lógica como medicina mentis já se encontra evocada nos Prolegomena dos livros de Kechemann, Goclenius e, sobretudo, nas obras de Dannhauer. Até meso os trabalhos de Banco, que conheceram grande fortuna nos Países Baixos, forneceram a Clauberg um ponto de apoio para a integração de certos aspectos da teoria do conhecimento de Descartes num manual para as universidades reformadas”.

de juges que de lecteurs; et cette condition ne doit leur paraître ni injuste ni onéreuse; car, s'il' sont vraiment désintéressés, ils doivent en avoir abandonné la propriété en les rendant publics, et les regarder ensuite avec la même indifférence qu'ils feraient des ouvrages étrangers.

Le seul droit qu'ils peuvent s'y réserver légitimement est celui de corriger ce qu'il y aurait de défectueux, à quoi ces divers jugements qu'on fait des livres sont extrêmement avantageux; car ils sont toujours utiles lorsqu'ils sont justes; et ils ne nuisent de rien lorsqu'ils sont injustes, parce qu'il est permis de ne les pas suivre.

La prudence veut néanmoins qu'en plusieurs rencontres on s'accommode à ces jugements qui ne nous semblent pas justes; parce que s'ils ne nous font pas voir que ce qu'on reprend soit mauvais, ils nous font voir au moins qu'il n'est pas proportionné à l'esprit de ceux qui le reprennent. Or, il est sans doute meilleur, lorsqu'on peut le faire, sans tomber en quelque plus grand inconvénient, de choisir un tempérament si juste, qu'en contentant les personnes judicieuses, on ne mécontente pas ceux qui ont le jugement moins exact; puisque l'on ne doit pas supposer qu'on n'aura que des lecteurs habiles et intelligents.

Ainsi il serait à désirer qu'on ne considérât les premières éditions des livres que comme des essais informes que ceux qui en sont auteurs proposent aux personnes de lettres pour en

como leitores; e essa condição não lhes deve parecer nem injusta nem onerosa, pois se estiverem realmente desinteressados, devem ter abandonado sua propriedade ao torna-las públicas e considera-las então com a mesma indiferença que teriam frente a obras alheias.

O único direito que eles podem reservar para si legitimamente é o de corrigir o que houver de defeituoso, para o que esses diversos juízos relativos aos livros são extremamente vantajosos, pois são sempre úteis quando justos e não incomodam em nada quando são injustos, porque é permitido não os seguir.

A prudência recomenda, no entanto, acomodar-se, em várias ocasiões, a esses juízos que não nos parecem justos. Porque, se [esses juízos] não nos fazem ver que aquilo que se avalia seja ruim, faz-nos ao menos ver que não é proporcional ao espírito daqueles que o examinam; ora, é sem dúvida melhor, quando podemos fazê-lo sem cair em algum inconveniente, escolher um temperamento tão justo que, ao contentar as pessoas judiciosas, não descontente os que têm o juízo menos exato, porque não se deve supor que só haverá leitores hábeis e inteligentes.

Assim, seria desejável que se considerasse as primeiras edições dos livros apenas como tentativas inacabadas pelas quais seus autores propõem às pessoas letradas, a fim de que conheçam suas impressões a

apprendre leurs sentiments; et qu'ensuite, sur les différentes vues que leur donneraient ces différentes pensées, ils y travaillassent tout de nouveau pour mettre leurs ouvrages dans la perfection où ils sont capables de les porter.

C'est la conduite qu'on aurait bien désiré de suivre dans la seconde édition de cette Logique, si l'on avait appris plus de choses de ce qu'on a dit dans le monde de la première. On a fait néanmoins ce qu'on a pu, et l'on a ajouté, retranché et corrigé plusieurs choses, suivant les pensées de ceux qui ont eu la bonté de faire savoir ce qu'ils y trouvaient à redire.

Et premièrement, pour le langage, on a suivi presque en tout les avis de deux personnes qui se sont donné la peine de remarquer quelques fautes qui s'y étaient glissées par mégarde, et certaines expressions qu'ils ne croyaient pas être du bon usage; et l'on ne s'est dispensé de s'attacher à leurs sentiments, que lorsqu'en ayant consulté d'autres, on a trouvé les opinions partagées, auquel cas on a cru qu'il était permis de prendre le parti de la liberté.

On trouvera plus d'additions que de changements ou de retranchements pour les choses, parce qu'on a été moins averti de ce qu'on y reprenait. Il est vrai néanmoins que l'on a su quelques objections générales qu'on faisait contre ce livre, auxquelles on n'a pas cru devoir s'arrêter, parce qu'on s'est persuadé que ceux mêmes qui les faisaient seraient aisément satisfaits, lorsqu'on leur aurait

respeito, e que em seguida, a partir dos diferentes pontos de vista que esses diferentes pensamentos lhes deram, nelas trabalhassem tudo de novo para levarem suas obras à perfeição de que são capazes de trazê-las.

Essa é a conduta que se pretende ter seguido na Segunda edição desta Lógica, se se tivesse sabido mais do que se diz no mundo a respeito da primeira. Fez-se no entanto o que foi possível: e se acrescentou, suprimiu e corrigiu várias coisas, segundo os pensamentos daqueles que tiveram a bondade de comunicar o que nela encontraram a retorquir.

E primeiramente quanto à linguagem, seguiu-se quase em tudo as opiniões de duas pessoas que se deram ao trabalho de observar algumas falhas que se tinha deixado passar por desatenção, e algumas expressões que não se considerava de bom tom. E não nos furtamos a nos alinharmos às suas opiniões, salvo quando, tendo consultado com outros, encontramos opiniões divergentes, caso em que julgamos ser permitido agir com liberdade.

Encontrar-se-á aqui mais adições do que mudanças ou supressões, porque fomos menos advertidos desta feita, a respeito daquilo que se disse aqui. É verdade, contudo, que tomamos conhecimento de certas objeções gerais feitas contra este livro, as quais não crimos devêssemos considerar, porque nos persuadimo-nos de que aqueles mesmos que as fizeram ficariam facilmente satisfeitos quando as

représenté les raisons qu'on a eues en vue dans les choses qu'ils blâmaient; et c'est pourquoi il est utile de répondre ici aux principales de ces objections.

Il s'est trouvé des personnes qui ont été choquées du titre d'*art de penser*, au lieu duquel ils voulaient qu'on mît l'*art de bien raisonner*; mais on les prie de considérer que la logique ayant pour but de donner des règles pour toutes les actions de l'esprit, et aussi bien pour les idées simples, que pour les jugements et pour les raisonnements, il n'y avait guère d'autre mot qui enfermât toutes ces différentes actions; et certainement celui de pensée les comprend toutes; car les simples idées sont des pensées, les jugements sont des pensées, et les raisonnements sont des pensées. Il est vrai que l'on eût pu dire, l'*art de bien penser*, mais cette addition n'était pas nécessaire, étant assez marquée par le mot d'*art* qui signifie de soi-même une méthode de bien faire quelque chose, comme Aristote même le remarque; et c'est pourquoi on se contente de dire, l'*art de peindre*, l'*art de conter*, parce qu'on suppose qu'il ne faut point d'*art* pour mal peindre ni pour mal conter<sup>x</sup>.

On a fait une objection beaucoup plus considérable contre cette multitude de choses tirées de différentes sciences, que l'on trouve dans cette Logique; et parce qu'elle en attaque tout le dessein, et nous donne ainsi lieu de l'expliquer, il est nécessaire de l'examiner avec plus de soin. A quoi bon, disent-ils, toute cette bigarrure de rhétorique, de morale, de physique, de métaphysique, de géométrie? Lorsque nous pensons

razões das coisas de que reclamam forem apresentadas. E é por isso que é útil responder aqui às principais dessas objeções.

Houve pessoas que se chocaram com o título *A Arte de Pensar*, em lugar do qual queria que se tivesse posto a *arte de raciocinar bem*. Mas se lhes pede que considerem que, tendo a Lógica por objetivo fornecer as regras para todas as ações do espírito, tanto para as ideias simples como para os juízos e os raciocínios, não se encontrou outra palavra que encerrasse todas essas diferentes ações; e certamente [a palavra] pensamento compreende a todas, pois simples ideias são pensamentos, juízos são pensamentos, raciocínios são pensamentos. É verdade que se poderia ter dito a *arte de pensar bem*, mas esse acréscimo não era necessário, sendo suficiente marcar, por meio da palavra *arte*, que por si mesma significa um método de fazer bem qualquer coisa, como o próprio Aristóteles o observa. E é por isso que se contenta em dizer a arte de pintar, a arte de contar, porque se supõe que não é preciso arte para pintar mal, nem para contar mal.

Fez-se uma objeção muitíssimo mais considerável contra essa miríade de coisas tiradas de diferentes ciências e que se encontram nesta Lógica; e, porque ela ataca todo o projeto, dando-nos assim a ocasião de explica-lo, é necessário examiná-la com mais cuidado. Para que, dizem eles, toda essa diversidade de Retórica, Moral, Física, Metafísica, Geometria? Quando pensamos encontrar preceitos de Lógica, transportamo-nos de

trouver des préceptes de logique, on nous transporte tout d'un coup dans les plus hautes sciences, sans s'être informé si nous les avons apprises. Ne devait-on pas supposer, au contraire, que si nous avions déjà toutes ces connaissances, nous n'aurions pas besoin de cette Logique? Et n'eût-il pas mieux valu nous en donner une toute simple et toute nue, où les règles fussent expliquées par des exemples tirés des choses communes, que de les embarrasser, de tant de matières qui les étouffent?

Mais ceux qui raisonnent de cette sorte n'ont pas assez considéré qu'un livre ne saurait guère avoir de plus grand défaut que de n'être pas lu, puisqu'il ne sert qu'aux ceux qui le lisent; et qu'ainsi tout ce qui contribue à faire lire un livre contribue aussi à le rendre utile. Or, il est certain, que, si on avait suivi leur pensée, et, que l'on eût fait une Logique toute sèche; avec les exemples ordinaires d'animal et de cheval, quelque exacte et quelque méthodique qu'elle eût pu être, elle n'eût fait qu'augmenter le nombre de tant d'autres, dont le monde est plein, et qui ne se lisent point. Au lieu que c'est justement cet amas de différentes choses qui a donné quelque cours à celle-ci, et qui la fait lire avec un peu moins de chagrin qu'ont ne fait les autres.

Mais ce n'est pas là néanmoins la principale vue qu'on a eue dans ce mélange, que d'attirer le monde à la lire, en la rendant plus divertissante que ne sont les logiques ordinaires. On prétend, de plus, avoir suivi la voie la plus naturelle et la plus avantageuse de traiter cet art, en remédiant, autant qu'il se

uma só vez para as mais altas ciências sem sermos informados se as aprendemos. Não deveríamos supor, ao contrário que, se já tivéssemos todos esses conhecimentos, não teríamos necessidade desta Lógica? E não teria mais valor dar-nos uma toda simples e inteiramente despojada, em que as regras fossem explicadas por exemplos tirados das coisas comuns, ao invés de envolvê-las em tantas matérias que a sufocam?

Mas os que raciocinam dessa maneira não levaram em suficiente consideração que um livro não poderia ter maior defeito do que o de não ser lido, porque ele não serve senão a quem o lê. E assim, tudo o que contribui para a leitura de um livro, contribui também para torna-lo útil. Ora, é certo que se tivéssemos seguido seu pensamento teríamos feito uma Lógica inteiramente árida, com os exemplos ordinários do homem e do cavalo, que por mais exata e metódica que ela pudesse ser não faria senão somar-se às inúmeras outras de que o mundo está cheio e que ninguém lê. Ao passo que é justamente esse conjunto de coisas diferentes que deu algum fôlego a esta aqui, e que faz com que se a leia com um pouco menos de pesar do que as outras.

Não é isso, no entanto, o que se teve em vista nesta composição, a saber, atrair as pessoas para lê-la, tornando-a mais divertida do que as lógicas comuns. Pretende-se, aliás, ter seguido a via mais natural e mais vantajosa de trabalhar nesta arte, remediando tanto quanto possível um inconveniente que torna seu estudo quase

pouvait, à un inconvénient qui en rend l'étude presque inutile.

Car l'expérience fait voir que sur mille jeunes gens qui apprennent la logique, il n'y en a pas dix qui en sachent quelque chose six mois après qu'ils ont achevé leurs cours. Or, il semble que la véritable cause de cet oubli ou de cette négligence si commune, soit que toutes les matières que l'on traite dans la logique étant d'elles-mêmes très abstraites et très éloignées de l'usage, on les joint encore à des exemples peu agréables et dont on ne parle jamais ailleurs; et ainsi l'esprit, qui ne s'y attache qu'avec peine, n'a rien qui l'y retienne attaché, et perd aisément toutes les idées qu'il en avait conçues, parce qu'elles ne sont jamais renouvelées par la pratique.

De plus, comme ces exemples communs ne font pas assez comprendre que cet art puisse être appliqué à quelque chose d'utile, ils s'accoutument à renfermer la logique dans la logique, sans l'étendre plus loin: au lieu qu'elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences; de sorte que, comme ils n'en ont jamais vu de vrai usage, ils ne la mettent aussi jamais en usage, et ils sont bien aises même de s'en décharger comme d'une connaissance basse et inutile.

On a donc cru que le meilleur remède de cet inconvénient, était de ne pas tant séparer qu'on fait d'ordinaire la logique des autres sciences auxquelles elle est destinée, et de la joindre tellement, par le moyen des exemples à des connaissances

inútil.

Pois a experiência mostra que, de mil jovens que aprendem a Lógica, não há dez que saibam alguma coisa após seis meses de curso concluído. Ora, parece que a verdadeira causa desse esquecimento ou dessa negligência tão comum seja que, sendo todas as matérias tratadas na Lógica por elas mesmas muito abstratas e muito afastadas do uso, junta-se a elas ainda exemplos pouco agradáveis e dos quais jamais se fala em outras ocasiões; e assim o espírito, que a ela não se dedica senão com pesar, não tem o que lhe mantenha concentrado, e perde facilmente todas as ideias que então tenha concebido, porque elas nunca são renovadas pela prática.

Além disso, como esses exemplos comuns não permitem que se compreenda bem que essa arte pode ser aplicada a alguma coisa útil, eles se acostumaram a encerrar a Lógica dentro da Lógica, sem estendê-la para mais longe, de modo que ela é feita somente para servir de instrumento às outras ciências; assim, como jamais viram nela qualquer uso verdadeiro, não se a põe nunca em uso, e é até fácil de se livrarem dela como de um conhecimento baixo e inútil.

Acreditou-se, portanto, que o melhor remédio para esse inconveniente seria não separar, da maneira como costumeiramente se faz, a Lógica das outras ciências às quais ela é destinada, e juntá-la, assim, por meio de exemplos, aos

solides, que l'on vit en même temps les règles et la pratique; afin que l'on apprît à juger de ces sciences par la logique, et que l'on retînt la logique par le moyen des sciences.

Ainsi, tant s'en faut que cette diversité puisse étouffer les préceptes, que rien ne peut plus contribuer à les faire bien entendre, et à les faire mieux retenir, que, cette diversité, parce qu'ils sont d'eux-mêmes trop subtils pour faire impression sur l'esprit, si on ne les attache quelque chose de plus agréable et de plus sensible.

Pour rendre ces exemples plus utiles, on n'a pas emprunté au hasard des exemples de ces sciences, mais on en a choisi les points les plus importants, et qui pouvaient le plus servir de règles et de principes, pour trouver la vérité dans les autres matières que l'on n'a pas pu traiter.

On a considéré, par exemple, en ce qui regarde la rhétorique, que le recours qu'on pouvait en tirer pour trouver des pensées, des expressions et des embellissements, n'était pas si considérable. L'esprit fournit assez de pensées, l'usage donne les expressions; et pour les figures et les ornements, on n'en a toujours que trop. Ainsi, tout consiste presque à s'éloigner de certaines mauvaises manières d'écrire et de parler, et surtout d'un style artificiel et de rhétoricien, composé de pensées fausses et hyperboliques, et de figures forcées,

conhecimentos sólidos, levando em conta ao mesmo tempo as regras e a prática, para que se aprenda a julgar as ciências pela lógica e se apreenda a lógica por meio das ciências.

Assim, pouco importa que essa diversidade possa sufocar os preceitos, pois nada pode contribuir mais para fazer com que sejam bem entendidos, e para melhor retê-los do que essa diversidade, porque eles são por si mesmos sutis demais para causar impressão no espírito, se não se os liga a algo mais agradável e mais sensível.

Para tornar essa diversidade<sup>1</sup> mais útil, não tomamos de empréstimo exemplos ao acaso dessas ciências, mas escolhemos, delas, os mais importantes e que pudessem fornecer melhor as regras e os princípios para encontrarmos a verdade nas outras matérias de que não se pôde tratar.

Considerou-se, por exemplo, no que concerne à retórica, que aquilo que dela se poderia aproveitar para encontrar pensamentos, expressões e embelezamento não é tão considerável. O espírito fornece pensamentos o bastante, o uso dá as expressões; e para as figuras e os ornamentos, sempre há em demasia. Assim, tudo consiste praticamente em se distanciar de certas práticas más de escrever e de falar e, sobretudo, de um estilo artificial e retórico, composto de pensamentos falsos e hiperbólicos e de figuras forçadas, que é o maior de todos os

---

<sup>1</sup> NT: embora a versão da palavra 'exemples' por 'diversidade' soe bizarra, é a tradução que se escolheu para a palavra 'mélange', que ocorre na edição Clair et Girbal, da LAP, na página 29.

qui est le plus grand de tous les vices. Or, l'on trouvera peut-être autant de choses utiles dans cette Logique pour connaître et pour éviter ces défauts, que dans les livres qui en traitent expressément. Le chapitre dernier de la première partie, en faisant voir la nature du style figuré, apprend en même temps l'usage que l'on doit en faire, et découvre la vraie règle par laquelle on doit discerner les bonnes et les mauvaises figures. Celui où l'on traite des lieux en général, peut beaucoup servir à retrancher l'abondance superflue des pensées communes. L'article où l'on parle des mauvais raisonnements, où l'éloquence engage insensiblement, en apprenant à ne prendre jamais pour beau ce qui est faux, propose, en passant, une des plus importantes règles de la véritable rhétorique, et qui peut plus que tout autre former l'esprit à une manière d'écrire simple, naturelle et judicieuse. Enfin, ce que l'on dit dans le même chapitre, du soin que l'on doit avoir de n'irriter point la malignité de ceux à que l'on parle, donne lieu d'éviter un très-grand nombre de défauts, d'autant plus dangereux qu'ils sont plus difficiles à remarquer.

Pour la morale, le sujet principal que l'on traitait n'a pas permis qu'on en insérât beaucoup de choses. Je crois néanmoins qu'on jugera que ce que l'on en voit dans le chapitre des fausses idées des biens et des maux dans la première partie, et dans celui des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile, est de très-grande étendue, et donne lieu de reconnaître une grande partie des égarements des hommes.

vícios. Ora, encontrar-se-á, talvez, tantas coisas úteis nesta Lógica para conhecer e para evitar esses erros, quanto nos livros que deles tratam expressamente. O último capítulo da primeira parte, ao fazer ver a natureza do estilo figurado, ensina ao mesmo tempo o uso que dele se deve fazer, e a descobrir a verdadeira regra pela qual se deve discernir as boas das más figuras. Aquele que trata dos lugares [comuns] em geral pode servir muito bem para suprimir a abundância supérflua de pensamentos comuns. O artigo em que se fala de raciocínios ruins, nos quais a eloquência se engaja insensivelmente, ensinando a não tomar jamais por belo o que é falso, propõe, de passagem, uma das regras mais importantes da verdadeira Retórica, e que pode mais do que qualquer outra, formar o espírito para um modo de escrever simples, natural e judicioso. Enfim, o que se diz no mesmo capítulo, o cuidado que se deve ter de não provocar a maldade daqueles a quem se fala possibilita que se evite um grande número de erros, tanto mais perigosos como difíceis de observar.

Quanto à Moral, o principal tema tratado não permitiu que se inserisse muitas coisas. Eu creio, no entanto, que se julgará que aquilo que se vê no capítulo sobre as ideias de bem e de mal na primeira parte, e naqueles dos maus raciocínios que se comete na vida civil é extenso o bastante e dá lugar a que se reconheça uma grande parte dos desvios dos homens.

Il n'y a rien de plus considérable dans la métaphysique que l'origine de nos idées, la séparation des idées spirituelles et des images corporelles, la distinction de l'âme et du corps, et les preuves de son immortalité, fondées sur cette distinction; et c'est ce que l'on verra assez amplement traité dans la première et dans la quatrième partie.

On trouvera même en divers lieux la plus grande partie des principes généraux de la physique, qu'il est très facile d'allier; et l'on pourra tirer assez de lumière de ce que l'on a dit de la pesanteur, des qualités sensibles, des actions des sens, des facultés attractives, des vertus occultes, des formes substantielles, pour se détromper d'une infinité de fausses idées que les préjugés de notre enfance ont laissées dans notre esprit.

Ce n'est pas qu'on puisse se dispenser d'étudier toutes ces choses avec plus de soin dans les livres qui en traitent expressément; mais on a considéré qu'il y avait plusieurs personnes qui, ne se destinant pas à la théologie, pour laquelle il est nécessaire de savoir exactement la philosophie de l'École, qui en est comme la langue, se peuvent contenter d'une connaissance plus générale de ces sciences. Or, encore qu'ils ne puissent pas trouver dans ce livre-ci tout ce qu'ils doivent en apprendre, on peut dire néanmoins, avec vérité, qu'ils y trouveront presque tout ce

Não há nada mais considerável na Metafísica do que a origem de nossas ideias, a separação entre as ideias espirituais e as ideias corporais, a distinção da alma e do corpo, e as provas de sua imortalidade fundadas sobre essa distinção. E é isso o que se verá amplamente tratado nas primeira e quarta partes.

Encontrar-se-á inclusive, em diversos lugares, a grande maioria dos princípios gerais da Física, que são fáceis de arregimentar. E se poderá iluminar bastante o que se diz do peso, das qualidades sensíveis, das ações, dos sentidos, das faculdades atrativas, das virtudes ocultas, das formas substanciais, para corrigir uma infinidade de ideias falsas que os preconceitos de nossa infância deixaram em nosso espírito.<sup>1</sup>

Não é que possamos nos furtar de estudar todas essas coisas com mais cuidado nos livros que delas tratam expressamente; mas levamos em conta que haveria muitas pessoas as quais, por não se dedicarem à Teologia, para a qual é necessário saber exatamente a filosofia da Escola, que é como a língua daquela, podem se contentar com um conhecimento mais geral dessas ciências. Ora, ainda que não encontrem neste livro tudo o que devem aprender de Física, pode-se dizer, com verdade, que encontrarão quase tudo do que deve ser retido nessa matéria.

---

<sup>1</sup> NHF: A remissão a preconceitos da infância parece explicitamente herdada do *Discurso do Método*, onde Descartes, sobretudo na sua Primeira Parte, bem como ao parágrafo 47 dos *Princípios*, intitulado: “Para corrigir as opiniões pré-concebidas de nossa tenra infância, devemos considerar as noções simples e quais elementos, em cada uma delas, são claros” (AT, VIII, A, 22).

qu'ils doivent en retenir.

Ce que l'on objecte, qu'il y a quelques-uns de ces exemples que ne sont pas assez proportionnés à l'intelligence de ceux qui commencent, n'est véritable qu'à l'égard des exemples de géométrie; car, pour les autres, ils peuvent être entendus de tous ceux qui ont quelque ouverture d'esprit, quoiqu'ils n'aient jamais rien appris de philosophie: et peut-être même qu'ils seront plus intelligibles à ceux qui n'ont encore aucuns préjugés, qu'à ceux qui auront l'esprit rempli de maximes de la philosophie commune.

Pour les exemples de géométrie, il est vrai qu'ils ne seront pas compris de tout le monde; mais ce n'est pas un grand inconvénient, car on ne croit pas qu'on en trouve guère que dans des discours exprès et détachés que l'on peut facilement passer, ou dans des choses assez claires par elles-mêmes, ou assez éclairées par d'autres exemples pour n'avoir pas besoin de ceux de géométrie.

Si l'on examine, de plus, les endroits où l'on s'en est servi, on reconnaîtra qu'il était difficile d'en trouver d'autres qui y fussent aussi propres, n'y ayant guère que cette science qui puisse fournir des idées bien nettes et des propositions incontestables.

On a dit, par exemple, en parlant des propriétés réciproques, que c'en était une des triangles rectangles, que le carré de l'hypoténuse est égal au carré des côtés.

O que se objeta, que há alguns desses exemplos que não estão à altura da inteligência dos que estão começando, não é verdadeiro nem com relação aos exemplos da Geometria. Pois, para os outros, eles podem ser entendidos por todos aqueles que têm uma certa abertura de espírito, embora não tenham nunca aprendido filosofia. E pode ser até que sejam mais inteligíveis para os que não possuem ainda nenhum preconceito do que para os que terão o espírito carregado de máximas da filosofia comum.

Quanto aos exemplos da Geometria, é verdade que não serão compreendidos por todo mundo, mas isso não é um grande inconveniente. Pois acredita-se que eles se encontrem somente em discursos expressos e destacados, pelos quais se pode facilmente passar, ou nas coisas suficientemente claras por elas mesmas, ou bastante esclarecidas por outros exemplos, para não precisarem daqueles da geometria.

Se ademais se examina onde se serviu desses exemplos, reconhece-se que seria difícil encontrar outros que fossem tão adequados, não havendo senão essa ciência que possa fornecer ideias bem precisas e proposições incontestáveis.

Disse-se, por exemplo, ao se falar de propriedades recíprocas, que uma delas é a dos triângulos retângulos, cujo quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos

Cela est clair et certain à tous ceux qui l'entendent; et ceux qui ne l'entendent pas peuvent le supposer, et ne laissent pas de comprendre la chose à laquelle on applique cet exemple.

Mais si l'on eût voulu se servir de celui qu'on apporte d'ordinaire, qui est la risibilité, que l'on dit être une propriété de l'homme, on eût avancé une chose très-obscur et très-contestable; car, si l'on entend par le mot de risibilité le pouvoir de faire une certaine grimace qu'on fait en riant, on ne voit pas pourquoi on ne pourrait pas dresser des bêtes à faire cette grimace, et peut être même qu'il y en a qui la font. Que si on enferme dans ce mot, non-seulement le changement que le ris fait dans le visage, mais aussi la pensée qui l'accompagne et qui le produit, et qu'ainsi l'on entende par risibilité le pouvoir de rire en pensant, toutes les actions des hommes deviendront des propriétés réciproques en cette manière, n'y en ayant point qui ne soient propres à l'homme seul, si on les joint avec la pensée. Ainsi, l'on dira que c'est une propriété de l'homme de marcher, de boire, de manger, parce qu'il n'y a que l'homme qui marche, qui boive et qui mange en pensant s pourvu qu'on l'entende de cette sorte, nous ne manquerons pas d'exemples de propriétés; mais encore ne seront-ils pas certains dans l'esprit de ceux qui attribuent des pensées aux bêtes, et qui pourront aussi bien leur attribuer le ris avec la pensée; au lieu que celui dont on s'est servi est certain dans l'esprit de tout le monde.

On a voulu montrer de même en un

lados. Isso é claro e certo para quem o entende; e aqueles que não entendem o podem supor, e não deixam de compreender a coisa a que esse exemplo se aplica.

Mas se se quisesse recorrer àquele [exemplo] muito comum, que é a risibilidade, da qual se diz ser uma propriedade dos homens, ter-se-ia defendido algo bastante obscuro e muito contestável: pois se se entende pela palavra risibilidade o poder de uma certa expressão que aparece quando rimos, não se vemos por que não se pode treinar as bestas para que venham a ter essa expressão, e pode ser inclusive que haja animais que a tenham. Pois, se nessa palavra se encerra não somente a mudança que o riso provoca na face, mas também o pensamento que a acompanha e a produz, e que assim se entende por risibilidade o poder de rir pensando, todas as ações dos homens se tornam propriedades recíprocas, dessa maneira, não havendo uma só que não seja propriedade única dos homens, se se as vincula ao pensamento. Assim, dir-se-á que é uma propriedade do homem caminhar, beber, comer, porque não só há homens que caminham, bebem e comem pensando; se entendermos assim não nos faltará exemplos de propriedades: mas isso não será certo no espírito dos que atribuem pensamentos às bestas, e que poderiam também lhes atribuir o riso com pensamento; ao passo que aquilo de que nos servimos está certo na mente de todo mundo.

Da mesma forma, quis-se mostrar em uma

endroit, qu'il y avait des choses corporelles que l'on concevait d'une manière spirituelle et sans se l'imaginer; et sur cela on a rapporté l'exemple d'une figure de 1000 angles que l'on conçoit nettement par l'esprit, quoiqu'on ne puisse s'en former/d'image distincte qui en représente les propriétés; et l'on a dit, en passant, qu'une des propriétés de cette figure était que tous ses angles'étaient égaux à 1 996 angles droits. Il est visible que cet exemple prouve fort bien ce qu'on voulait faire voir en cet endroit.

Il ne reste plus qu'à satisfaire à une plainte plus odieuse que quelques personnes font, de ce qu'on a tiré d'Aristote des exemples de définitions défectueuses et de mauvais raisonnements; ce qui leur paraît naître d'un désir secret de rabaisser ce philosophe.

Mais ils n'auraient jamais formé un jugement si peu équitable, s'ils avaient assez considéré les vraies règles que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui sont celles qu'on a eues en vue en citant Aristote.

Premièrement, l'expérience fait voir que la plupart de ceux qu'on propose d'ordinaire sont peu utiles, et demeurent peu dans l'esprit, parce qu'ils sont formés à plaisir, et qu'ils sont si visibles et si grossiers, que l'on juge comme impossible d'y tomber. Il est donc plus avantageux, pour faire retenir ce qu'on dit de ces défauts, et pour les faire éviter, de choisir des exemples réels tirés, de

passagem que havia coisas corporais que se concebia de uma maneira espiritual e sem as imaginar; e a esse respeito remeteu-se ao exemplo de uma figura de mil ângulos, que se concebe nitidamente pelo espírito, embora não se possa dela formar uma imagem distinta que represente suas propriedades; e se se dissesse, *en passant*, que uma das propriedades dessa figura seria que todos os seus ângulos seriam iguais a 1996 ângulos retos. É visível que esse exemplo prova muito bem o que se queria dar a ver, aí.

Não resta outra coisa a fazer que responder a uma desprezível reclamação que algumas pessoas fazem, de que se tirou de Aristóteles exemplos de definições defeituosas e raciocínios ruins, o que lhes parece nascer de um desejo secreto de rebaixar esse filósofo.

Jamais ter-se-ia formado um juízo tão pouco justo, caso se tivesse considerado adequadamente as verdadeiras regras que se deve seguir, ao citar exemplos de erros, que são aquelas se teve em vista ao citar Aristóteles.

Primeiramente, a experiência mostra que a maior parte das coisas que se propõe são, em regra, pouco úteis e não permanecem no espírito, porque são formadas com indolência, e são tão visíveis e grosseiras que julgamos impossível cair nelas. É portanto mais vantajoso, para fazer com que se apreenda o que se diz desses erros, e para que se os evite, escolher exemplos reais tirados de algum autor respeitável,

quelque auteur considérable dont la réputation excite davantage à se garder de ces sortes de surprises, dont on voit que les plus grands hommes sont capables.

De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit aussi utile qu'il le peut être, il faut lâcher de choisir des exemples de fautes qu'il soit bon de ne pas ignorer; car ce serait fort inutilement qu'on se chargerait la mémoire de toutes les rêveries de Fludd, de Yàn Helmont et de Paracelse<sup>xi</sup>. Il est donc meilleur de chercher de ces exemples dans des auteurs si célèbres, qu'on soit même en quelque sorte obligé d'en connaître jusqu'aux défauts.

Or, tout cela se rencontre parfaitement dans Aristote; car rien ne peut porter plus puissamment à éviter une faute que de faire voir qu'un si grand esprit y est tombé; et sa philosophie est devenue si célèbre par le grand nombre de personnes de mérite qui l'ont embrassée, que c'est une nécessité de savoir même ce qu'il pourrait y avoir de défectueux. Ainsi, comme l'on jugeait très utile que ceux qui liraient ce livre apprissent, en passant, divers points de cette philosophie, et que néanmoins il n'est jamais utile de se tromper, on les a rapportés pour les faire connaître, et l'on a marqué en passant le défaut qu'on y trouvait, pour empêcher qu'on ne s'y trompât.

Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote, mais, au contraire, pour l'honorer autant que l'on peut en des

cujá reputação induza ainda mais a se prevenir contra certas surpresas de que se vê serem os grandes homens capazes.

Além disso, como se deve ter por fim tornar tudo o que se escreve tão útil quanto possível, é preciso deixar de escolher de escolher os exemplos de erros que seria bom não ignorar, pois seria muito inútil sobrecarregarmos a memória com todas as fantasias de Fludd, Yàn Vanhelmont e Paracelso. É, portanto, melhor procurar exemplos em autores tão célebres que seríamos obrigados de certa maneira a conhecer até os seus erros.

Ora, tudo isso se encontra perfeitamente em Aristóteles. Pois nada pode ser mais potente para evitar um erro do que mostrar que um espírito tão grandioso o cometeu. E sua filosofia se tornou tão célebre em virtude do grande número de pessoas de mérito que a abraçaram, que é uma necessidade saber até o que nela poderia haver de defeituoso. Assim como se julgou muito útil que aqueles que lerem esse livro aprendessem, *en passant*, diversos pontos dessa filosofia, e que, no entanto, não é nunca útil se enganar, relacionamo-los para fazê-los conhecidos, e marcamos, *en passant*, o erro encontrado para evitar o engano.

Não é portanto para rebaixar Aristóteles, mas ao contrário, para honrá-lo o quanto nos for possível que tiramos esses

choses où l'on n'est pas de son sentiment, que l'on a tiré ces exemples de ses livres; et il est visible, d'ailleurs, que les points où on la repris sont de très peu d'importance, et ne touchent point le fond de sa philosophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer.

Que si l'on n'a pas rapporté de même plusieurs choses excellentes que l'on trouve par tout dans les livres d'Aristote, c'est qu'elles ne se sont pas présentées dans la suite du discours; mais si on en eût trouvé l'occasion, on l'eût fait avec joie, et l'on n'aurait pas manqué de lui donner les justes louanges qu'il mérite. Car il est certain qu'Aristote est en effet un esprit très vaste et très étendu qui découvre dans les sujets qu'il traite un grand nombre de suites et de conséquences; et c'est pourquoi il a très bien réussi en ce qu'il a dit des passions dans le second livre de sa Rhétorique.

Il y a aussi plusieurs belles choses dans ses livre de Politique et de Morale, dans les Problèmes et dans l'histoire des Animaux; et quelque confusion que l'on trouve dans ses Analytiques, il faut avouer néanmoins que presque tout ce qu'on sait des règles de la Logique est pris de là. De sorte qu'il n'y a point en effet d'auteur dont on ait emprunté plus de choses dans cette Logique que d'Aristote; puisque le corps des préceptes lui appartient.

Il est vrai qu'il semble que le moins parfait de ses ouvrages soit sa Physique, comme c'est aussi celui qui a été le plus longtemps condamné et défendu dans

exemplos de seus livros naquilo em que não estamos de acordo com o seu pensamento. E é visível, aliás, que os pontos em questão são de muito pouca importância e não dizem respeito ao fundamento de sua filosofia, de modo que não se teve intenção alguma de atacá-la.

Pois, se não relacionamos mesmo as variadas coisas excelentes que se encontra em toda parte nos seus livros, é porque elas não estão presentes na sequência do discurso; mas se se tivesse achado a ocasião, te-lo-íamos feito, com alegria, e sem se furtarmos-nos de prestar-lhe o justo reconhecimento que ele merece. Pois é certo que Aristóteles é, efetivamente, um espírito muito vasto e muito esclarecido, que descobre nos assuntos de que trata um grande número de continuidades e consequências; e é por isso que tanto acerta no que diz a respeito das paixões no segundo livro de sua Retórica.

Há também várias coisas belas nos seus livros de Política e Moral, nos Problemas e na história dos animais. E, quanto a algumas confusões encontradas nos Analíticos, é preciso no entanto conceder que quase tudo o que se diz sobre as regras da Lógica é tomado de lá, de sorte que não há com efeito autor que tenha emprestado mais coisas a esta Lógica do que Aristóteles; pois o corpo dos preceitos lhe pertence.

É verdade que parece que a menos perfeita desta obra seja a Física, como é também a mais condenada e defendida dentro da Igreja, como um homem sábio o mostrou

l'Eglise; ainsi qu'un savant homme l'a fait voir dans un livre exprès. Mais encore, le principal défaut qu'on y peut trouver, n'est pas qu'elle soit fausse, mais c'est au contraire qu'elle est trop vraie, et qu'elle ne nous apprend que des choses qu'il est impossible d'ignorer. Car qui peut douter que toutes choses ne soient composées de matière et d'une certaine forme de cette matière? Qui peut douter qu'afin que la matière acquière une nouvelle manière et une nouvelle forme, il faut qu'elle ne l'eût pas auparavant, c'est-à-dire, qu'elle en eût la privation. Qui peut douter enfin, de ces autres principes Métaphysiques que tout dépend de la forme; que la matière seule ne fait rien; qu'il y a un lieu, des mouvements, des qualités, des facultés? Mais après qu'on a appris toutes ces choses, il ne semble pas qu'on ait appris rien de nouveau, ni qu'on soit plus en état de rendre raison d'aucun des effets de la nature.

Que s'il se trouvait des personnes qui prétendissent qu'il n'est permis en aucune sorte de témoigner qu'on n'est pas du sentiment d'Aristote, il serait aisé de leur faire voir que cette délicatesse n'est pas raisonnable.

Car si l'on doit de la déférence à quelques Philosophes, ce ne peut être que par deux raisons: ou dans la vue de la vérité qu'ils auraient suivie, ou dans la vue de l'opinion des hommes qui les approuvent.

Dans la vue de la vérité on leur doit da

num livro expresso<sup>1</sup>. O principal que defeito que nela se pode encontrar, ainda, não é no entanto que ela seja falsa mas é, ao contrário, que é verdadeira demais e só nos ensina o que é impossível ignorar. Pois quem pode duvidar de que todas as coisas são compostas de matéria e de uma certa forma dessa matéria? Quem pode duvidar de que, para que a matéria adquira uma nova maneira e uma nova forma é preciso que não os tenha tido antes, quer dizer, que desses se tenha sido privado? Quem pode enfim duvidar desses outros princípios metafísicos, de que tudo depende da forma, que sozinha a matéria nada faz, que há um lugar, que há movimentos, qualidades, faculdades? Contudo, depois de se ter aprendido todas essas coisas, parece que nada se aprendeu de novo, nem que se esteja mais em condições de dar razão a algum dos efeitos da natureza.

Pois se houvesse pessoas que fingissem que não seria permitido de maneira alguma testemunhar que não se está de acordo com Aristóteles, seria fácil fazê-la ver que essa delicadeza não é razoável.

Porque, se se deve deferência a alguns filósofos, isso só pode ser feito por duas razões: ou pela verdade que eles teriam seguido, ou pela opinião dos homens que os aprovam.

Em virtude da verdade se lhes deve

---

<sup>1</sup> M. de Launoi em seu livro *De varia Aristotelis fortuna* [Nota de Port-Royal].

respect lorsqu'ils ont raison; mais la vérité ne peut obliger de respecter la fausseté en qui que ce soit.

Pour ce qui regarde le consentement des hommes dans l'approbation d'un philosophe, il est certain qu'il mérite aussi quelque respect, et qu'il y aurait de l'imprudence de le choquer, sans user de grandes précautions; et la raison en est, qu'en attaquant ce qui est reçu de tout le monde, on se rend suspect de présomption en croyant avoir plus de lumière que les autres.

Mais lors que le monde est partagé touchant les opinions d'un Auteur, et qu'il y a des personnes considérables de côté et d'autre, on n'est plus obligé à cette réserve, et l'on peut librement déclarer ce qu'on approuve ou ce qu'on n'approuve pas dans ces livres, sur lesquels les personnes de lettres sont divisées; parce que ce n'est pas tant alors préférer son sentiment à celui de cet auteur et de ceux qui l'approuvent, que se ranger au parti de ceux qui lui sont contraires en ce point.

C'est proprement l'état où se trouve maintenant la Philosophie d'Aristote. Comme elle a eu diverses fortunes, ayant été en un temps généralement rejetée, et en un autre généralement approuvée, elle est réduite maintenant à un état qui tient le milieu entre ces extrémités: elle est soutenue par plusieurs personnes savantes, et elle est combattue par d'autres qui ne sont pas en moindre réputation. L'on écrit tous les jours librement en France, en Flandre, en

respeito quando eles têm razão; mas a verdade não pode obrigar a respeitar a falsidade onde quer que seja.

No que concerne ao acordo dos homens na aprovação de um filósofo, é certo que ele merece também algum respeito, e que seria imprudente chocar-se com ele sem grandes precauções. E a razão disso é que, ao atacar o que é reconhecido por todo mundo, torna-se suspeito de presunção de ter mais luzes que os outros.

No entanto, quando o mundo está dividido de opiniões a respeito de um autor, e há pessoas respeitáveis de um lado e de outro, é-se obrigado a essa reserva, e pode-se declarar livremente aquilo que se aprova e o que não se aprova nesses livros a respeito dos quais as pessoas de letras estão divididas; porque não se trata exatamente de preferir a sua perspectiva à de outro autor e dos que o aprovam, mas de tomar o partido daqueles que são contrários nesse ponto.

É esse propriamente o estado em que se encontra hoje a filosofia de Aristóteles. Como ela teve diversos destinos, sendo num momento geralmente rejeitada e num outro, geralmente aprovada, é reduzida hoje a um estado que tem o meio entre suas extremidades. Ela é defendida por muitas pessoas sábias e combatida por outras que não têm a menor reputação. Escreve-se todos os dias livremente na França, em Flandres, na Inglaterra, na Alemanha, na Holanda, a favor e contra a

Angleterre, en Allemagne, en Hollande, pour et contre la Philosophie d'Aristote : les conférences de Paris sont partagées aussi bien que les livres, et personne ne s'offense qu'on s'y déclare contre lui. Les plus célèbres professeurs ne s'obligent plus à cette servitude de recevoir aveuglément tout ce qu'ils trouvent dans ses livres. Et il y a même de ses opinions qui sont généralement bannies; Car qui est le médecin qui voulût soutenir maintenant que les nerfs viennent du cœur, comme Aristote l'a cru, puis que l'anatomie fait voir si clairement qu'ils tirent leur origine du cerveau; ce qui a fait dire à saint Augustin: *Qui ex puncto cerebri et quasi centro sensus omnes quinaria distributione diffudit*. Et qui est le philosophe qui s'opiniâtre à dire que la vitesse des choses pesantes croît dans la même proportion que leur pesanteur, puisqu'il n'y a personne qui ne se puisse désabuser de cette opinion d'Aristote, en laissant tomber d'un lieu élevé deux choses très inégalement pesantes, dans lesquelles on ne remarquera néanmoins que très peu d'inégalité de vitesse.

Tous les états violents ne sont pas d'ordinaire de longue durée, et toutes les extrémités sont violentes. Il est trop dur de condamner généralement Aristote comme on a fait autrefois, et c'est une gêne bien grande que de se croire obligé de l'approuver en tout, et de le prendre pour la règle de la vérité des opinions philosophiques, comme il semble qu'on ait voulu faire ensuite. Le monde ne peut demeurer long temps dans cette

filosofia de Aristóteles; as Conferências de Paris são tão partilhadas como os livros, e ninguém se ofende se se declara contra ele. Os mais célebres professores não se obrigam mais à servidão de recepcionar cegamente tudo o que encontram nesses livros. E há inclusive opiniões que geralmente são banidas. Quem é o médico que defenderia hoje que os nervos vêm do coração, como acreditava Aristóteles, já que a anatomia mostra muito claramente que a sua origem está no cérebro? Isso fez com que santo Agostinho dissesse que *ex puncto cerebri et quasi centro sensus omnes quinaria distributione diffudit*.<sup>1</sup> E quem é o filósofo que se aventura a dizer que a aceleração das coisas pesadas cresce na mesma proporção que seu peso, uma vez que não há quem possa corrigir essa opinião de Aristóteles, deixando cair de um lugar alto duas coisas igualmente pesadas, nas quais se observará, contudo, muito pouco de desigualdade na aceleração.

Todos os estados violentos não são em regra de longa duração, e todos os extremismos são violentos. É duro demais condenar Aristóteles como já se fez em outros tempos, e é uma coisa tão nociva como se crer obrigado a aprovar tudo dele, e a tomar como regra de verdade as opiniões filosóficas, como parece que se quis fazer, posteriormente. O mundo não pode demorar tanto tempo nessa contenda, relacionar-se tão insensivelmente em

---

<sup>1</sup> NT proposta por Eduardo Engelsing e Laura Beck Varela: “difundiu todos os sentidos, divididos em cinco, a partir de um ponto do cérebro, como se do centro”.

contrainte, et se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle et raisonnable qui consiste à approuver ce qu'on juge vrai, et à rejeter ce qu'on juge faux.

Car la raison ne trouve pas étrange qu'on la soumette à l'autorité dans des sciences qui, traitant des choses qui sont au-dessus de la raison, doivent suivre une autre lumière qui ne peut être que celle de l'autorité divine ; mais il semble qu'elle soit bien fondée à ne pas souffrir que dans les sciences humaines qui font profession de ne s'appuyer que sur la raison, on l'asservisse à l'autorité contre la raison<sup>xii</sup>.

C'est la règle que l'on a suivie en parlant des opinions des philosophes tant anciens que nouveaux. On n'a considéré dans les uns et dans les autres que la vérité, sans épouser généralement les sentiments d'aucun en particulier, et sans se déclarer aussi généralement contre aucun.

De sorte que tout ce qu'on doit conclure quand on a rejeté quelque opinion ou d'Aristote, ou d'un autre, est que l'on n'est pas du sentiment de cet Auteur en cette occasion; mais on n'en peut nullement conclure que l'on n'en soit pas en d'autres points, et beaucoup moins qu'on ait quelque aversion de lui, et quelque désir de le rabaisser. On croit que cette disposition sera approuvée par toutes les personnes équitables, et qu'on ne reconnaitra dans tout cet ouvrage qu'un désir sincère de contribuer à l'utilité publique, autant qu'on le

posso da liberdade natural e racional que consiste em aprovar o que se julga verdadeiro, e em rejeitar o que se julga falso.

Pois a razão não acha estranho que se a submetta à autoridade nas ciências que, tratando das coisas que estão acima da razão, devem seguir uma outra luz, que não pode ser senão a autoridade divina; mas parece que ela estaria bem justificada em não submeter-se, salvo nas ciências humanas que professam apoiar-se unicamente sobre a razão, em não submeter-se à autoridade contra a razão.

Essa é a regra que se seguiu, ao se falar da visão dos filósofos antigos e dos novos. Com respeito a esses, considerou-se unicamente a verdade, sem tomar partido em geral da perspectiva de algum deles em particular e sem declarar-se tampouco contra outro.

Assim, tudo o que se deve concluir, quando se rejeitou uma opinião de Aristóteles ou de um outro, é que, quanto a tal aspecto não se compartilha da mesma visão desse Autor. Mas não se deve concluir, absolutamente, daí, que não se compartilha das mesmas perspectivas em outros aspectos, e menos ainda que haja alguma aversão em relação a ele, e desejo algum de rebaixá-lo. Acreditamos que essa atitude será aprovada por todas as pessoas justas, e que não se reconhecerá em toda esta obra senão um desejo sincero de contribuir para a utilidade pública, na

pouvait faire par un livre de cette nature sans aucune passion contre personne

medida do possível, com um livro desta natureza, sem qualquer paixão contra ninguém.

### **La Logique ou L'Art de Penser.**

### **A Lógica ou a Arte de Pensar.**

La logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour en instruire les autres.

A Lógica é a Arte de conduzir bem sua razão no conhecimento das coisas, tanto para instruir a si mesmo como para com ela instruir aos outros.

Cet art consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit *concevoir, juger, raisonner* et *ordonner*<sup>xiii</sup>.

Essa Arte consiste nas reflexões que os homens fizeram sobre as quatro principais operações do seu espírito: *conceber, julgar, raciocinar* e *ordenar*.

On appelle *concevoir* la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès; et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses s'appelle *idée*.

Chama-se *conceber* a simples visão que temos das coisas que se apresentam ao nosso espírito; como quando nos representamos um sol, uma terra, uma árvore, um círculo, um quadrado, o pensamento, o ser, sem delas formar qualquer juízo expresso. E a forma pela qual nos representamos essas coisas se chama *ideia*.

On appelle *juger*, l'action de notre esprit par laquelle, joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre, comme lorsqu'ayant l'idée de la terre et l'idée du rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde.

Chama-se *julgar* a ação de nosso espírito pela qual, unindo diversas ideias, afirma-se de uma que ela é outra, ou se nega de uma que ela seja outra; como quando tendo a ideia de terra, e a ideia de círculo, afirmo da terra que ela é redonda, ou nego que seja redonda.

On appelle *raisonner*, l'action de notre esprit par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres; comme lorsqu'ayant

Chama-se *raciocinar* a ação de nosso espírito pela qual ele forma um juízo a partir de vários outros; como quando,

jugé que la véritable vertu doit être rapportée à Dieu, et que la vertu des païens ne lui était pas rapportée, il en conclut que la vertu des païens n'était pas une véritable vertu.

On appelle ici *ordonner*, l'action de l'esprit par laquelle, ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugements et divers raisonnements, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connaître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *méthode*.

Tout cela se fait naturellement, et quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune règle de la logique que par ceux qui les ont apprises.

Ainsi, cet art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ces opérations, puisque la nature seule nous les fournit en nous donnant la raison; mais à faire des réflexions sur ce que la nature nous fait faire, qui nous servent à trois choses.

La première est d'être assurés que nous usons bien de notre raison, parce que la considération de la règle nous y fait faire une nouvelle attention.

La seconde est de découvrir et d'expliquer plus facilement l'erreur ou le défaut qui peut se rencontrer dans les opérations de notre esprit; car il arrive souvent que l'on découvre, par la seule lumière naturelle, qu'un raisonnement est faux, et qu'on ne découvre pas

tendo julgado que a verdadeira virtude deve estar relacionada a Deus e que a virtude dos Pagãos não está a ele relacionada, conclui-se daí que a virtude dos Pagãos não era uma verdadeira virtude.

Chama-se *ordenar* a ação do espírito pela qual, tendo sobre um mesmo tema, como sobre o corpo humano, diversas ideias, diversos juízos e diversos raciocínios, ela os dispõe da maneira mais adequada para conhecê-lo. É isso o que se chama *método*.

Tudo isso se faz naturalmente, e às vezes melhor por aqueles que não aprenderam qualquer regra de Lógica, do que por aqueles que as aprenderam.

Assim, esta Arte não consiste em encontrar o meio de fazer as operações, uma vez que só a natureza no-los fornece, ao nos dar a razão: mas em fazer as reflexões sobre o que a natureza nos faz fazer, que nos serve para três coisas.

A primeira é estarmos seguros de que usamos bem nossa razão, porque a consideração da regra nos faz prestar uma atenção nova sobre o uso de nossa razão.

A segunda é descobrir e explicar mais facilmente o erro ou o fracasso que se pode encontrar nas operações de nosso espírito: pois acontece frequentemente que se descubra só pela luz natural que um raciocínio é falso, e que não se descubra, contudo, por que ele é falso, como os que

néanmoins la raison pourquoi il est faux, comme ceux qui ne savent pas la peinture peuvent être choqués du défaut d'un tableau, sans pouvoir néanmoins expliquer quel est ce défaut qui les choque.

La troisième est de nous faire mieux connaître la nature de notre esprit par les réflexions que nous faisons sur ces actions; ce qui est plus excellent en soi, quand on n'y regarderait que la seule spéculation, que la connaissance de toutes les choses corporelles, qui sont infiniment au-dessous des spirituelles.

Que si les réflexions que nous faisons sur nos pensées n'avaient jamais regardé que nous-mêmes, il aurait suffi de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles ni d'aucuns autres signes; mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres qu'en les accompagnant de signes extérieurs, et que cette même accoutumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il est nécessaire, dans la logique; de considérer les idées jointes aux mots, et les mots joints aux idées.

De tout ce que nous venons de dire, il s'ensuit que la logique peut être divisée en quatre parties, selon les diverses réflexions que l'on fait sur ces quatre opérations de l'esprit.

não conhecem a pintura podem ficar chocados com uma lacuna num quadro sem no entanto conseguir explicar qual é essa lacuna que os choca.

A terceira é de nos fazer conhecer melhor a natureza de nosso espírito pelas reflexões que fazemos sobre suas ações. Isto é o mais excelente em si, mesmo sob o ponto de vista da mera especulação pura, e não todas daquele das coisas corporais, que estão infinitamente abaixo das espirituais.

Pois, se as reflexões que fazemos sobre nossos pensamentos nunca tivessem dito respeito senão a nós mesmos, teria sido suficiente considerá-las nelas mesmas, sem vesti-las com quaisquer palavras, nem com quaisquer outros signos. Mas, porque não podemos dar a entender nossos pensamentos uns aos outros, senão os acompanhando de signos externos, e visto que esse hábito mesmo, e porque mesmo esse costume é tão forte, ao ponto que pelo mero ato de pensar as coisas se apresentam ao nosso espírito exclusivamente como palavras que nos acostumamos a vestir, falando com os outros, é necessário na Lógica considerar as ideias junto às palavras, e as palavras junto às ideias.

De tudo o que acabamos de dizer, segue-se que a Lógica pode ser dividida em quatro Partes, segundo as diversas reflexões que se faz sobre as quatro operações do espírito.

*PREMIÈRE PARTIE contenant les réflexions sur les idées ou sur la première action de l'esprit qui s'appelle concevoir*

Comme nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous, les réflexions que l'on peut faire sur nos idées sont peut-être ce qu'il y a de plus important dans la logique, parce que c'est le fondement de tout le reste.

On peut réduire ces réflexions à cinq chefs, selon les cinq manières dont nous considérons les idées.

La première, selon leur nature et leur origine.

La deuxième, selon la principale différence des objets qu'elles représentent.

La troisième, selon leur simplicité ou composition, où nous traiterons des abstractions et précisions d'esprit.

La quatrième, selon leur étendue ou restriction, c'est-à-dire leur universalité, particularité, singularité.

La cinquième, selon leur clarté et obscurité, ou distinction et confusion.

***Chapitre I: Des idées selon leur nature***

*PRIMEIRA PARTE Contendo as reflexões sobre as Ideias, ou sobre a primeira ação do espírito, que se chama conceber*

Como não podemos ter qualquer conhecimento do que está fora de nós senão por intermédio das ideias que estão em nós, as reflexões que se pode fazer sobre nossas ideias são talvez o que há de mais importante na Lógica, porque são o fundamento de todo o resto.

Essas reflexões podem ser reduzidas a cinco diretrizes, de acordo com os cinco modos segundo os quais consideramos as ideias.

A primeira, segundo sua natureza e origem.

A segunda, segundo a principal diferença dos objetos que elas representam.

A terceira, segundo sua simplicidade ou composição, onde trataremos das abstrações e precisões do espírito.

A quarta, segundo sua extensão ou restrição, quer dizer, sua universalidade, particularidade e singularidade.

A quinta, segundo sua clareza e obscuridade, ou distinção e confusão.

***Capítulo I: As ideias segundo sua***

### *et origine*

Le mot d'*idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs, qu'on ne peut les expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourrait donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de notre esprit aux images qui sont peintes dans notre cerveau, et qui s'appelle *imagination*.

Car, comme saint Augustin remarque souvent, l'homme, depuis le péché, s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles dont les images entrent par les sens dans notre cerveau, que la plupart croient ne pouvoir concevoir une chose quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est-à-dire se la représenter sous une image corporelle, comme s'il n'y avait en nous que cette seule manière de penser et de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnaisse que nous concevons un très grand nombre de choses sans aucune de ces images, et qu'on ne s'aperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination et la pure intelligence. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites; mais outre cela je considère ces trois lignes comme

### *natureza e origem*

A palavra *ideia* é daquele tipo que são tão claras que não se pode explicá-las através de outras, porque não há nada mais claro e simples.

Tudo o que se pode fazer para impedir o engano quanto a isso, todavia, é marcar o falso entendimento que se poderia dar a essa palavra, restringindo-a a essa única maneira de conceber as coisas, a qual se faz pela aplicação de nosso espírito às imagens que são impressas em nosso cérebro, e que se chama *imaginação*.

Pois, como Santo Agostinho observa frequentemente, desde o pecado original o homem está tão acostumado a só considerar as coisas corporais, cujas imagens entram pelos sentidos em nosso cérebro, que a maioria acredita não poder conceber uma coisa quando não pode imaginá-la, quer dizer, representá-la sob uma imagem corporal; como se em nós só houvesse essa maneira de pensar e de conceber.

Em função disso, acreditam que não se pode fazer reflexão sobre o que se passa no nosso espírito, que não se reconhece que concebemos um número muito grande de coisas sem qualquer dessas imagens e não se percebe a diferença que há entre a imaginação e a pura inteligência. Pois quando, por exemplo, se eu imagino um triângulo, eu o concebo não somente como uma figura constituída por três linhas retas; além disso, considero essas três linhas como presentes, pela força e pela

présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit, et c'est proprement ce qui s'appelle *imaginer*. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien, à la vérité, que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit.

Il est vrai néanmoins que la coutume que nous avons de nous servir de notre imagination, lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure; mais il est évident que cette figure, qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne diffère nullement de ce que je me représenterais si je pensais à une figure de dix mille angles et qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles, puisque l'image que j'en voudrais peindre dans mon imagination me représenterait toute autre figure d'un grand nombre d'angles, aussitôt que celle de mille angles; et néanmoins je puis la concevoir très clairement et très distinctement, puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme que tous ses angles ensemble sont égaux à mille neuf cent quatre-

aplicação interior de meu espírito, e é propriamente isso o que se chama *imaginar*. Se eu quero pensar numa figura de mil ângulos, eu concebo, a bem da verdade, que é uma figura composta de mil lados tão facilmente como concebo que o triângulo é uma figura composta apenas de três lados; mas eu não poderia imaginar os mil lados dessa figura nem, por assim dizer, tomá-los como presentes com os olhos de meu espírito.

É no entanto verdade que o costume que temos de nos servir de nossa imaginação, quando pensamos nas coisas corporais, faz com que frequentemente, ao conceber uma figura de mil ângulos, representemo-nos confusamente uma figura qualquer. Mas é evidente que essa figura que então se representa pela imaginação não é uma figura de mil lados, e que não serve de modo algum para descobrir as propriedades que estabelecem a diferença de uma figura de mil ângulos em relação a qualquer outro polígono.

Eu não poderia, portanto, imaginar propriamente uma figura de mil ângulos, pois a imagem que eu dela formaria em minha imaginação me representaria qualquer outra figura com um grande número de ângulos, tanto como a de mil ângulos e, contudo, eu posso concebê-la muito clara e distintamente, uma vez que posso demonstrar todas as suas propriedades, como a de que todos os seus ângulos juntos são iguais a 1996 ângulos

vingt-seize angles droits; et, par conséquent, c'est autre chose de s'imaginer, et autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la considération de plusieurs choses que nous concevons très-clairement, quoiqu'elles ne soient en aucune sorte du nombre de celles que l'on peut s'imaginer. Car, que concevons-nous plus clairement que notre pensée lorsque nous pensons? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée, ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le *oui* et le *non* n'y peuvent aussi en avoir aucune: celui qui juge que la terre est ronde, et celui qui juge qu'elle n'est pas ronde, ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau, savoir la terre et la rondeur, mais l'un y ajoutant l'affirmation, qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle, et l'autre une action contraire, qui est la négation, laquelle peut encore moins avoir d'image.

Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appelons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions.

D'où il s'ensuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoique

retos e, por consequência, imaginar é uma coisa e conceber, outra.

Isso fica ainda mais claro com a consideração de várias coisas que concebemos muito claramente, ainda que não sejam de maneira alguma do tipo das que se pode imaginar. Pois, o que concebemos mais claramente do que nosso pensamento, quando nós pensamos? E, no entanto, é impossível imaginar um pensamento e imprimir qualquer imagem no nosso cérebro. O *sim* e o *não* não podem ter representação alguma: aquele que julga que a terra é redonda e o que julga que a terra não é redonda têm ambos as mesmas coisas impressas no cérebro, a saber, a terra e a circularidade; mas um então acrescenta a afirmação, que é uma ação de seu espírito que ele concebe sem qualquer imagem corporal, e o outro, uma ação contrária, que é a negação, que tampouco pode ter uma imagem.

Quando então falamos de ideias, não chamamos com esse nome as imagens que são impressas na fantasia, mas tudo o que está em nosso espírito quando podemos dizer com verdade que concebemos uma coisa, seja como for que a concebamos.

Daí se segue que só podemos expressar algo com nossas palavras quando entendemos o que estamos dizendo, se temos uma ideia da coisa que significamos com nossas palavras, ainda que essa ideia seja às vezes mais clara e mais distinta, às

cette idée soit quelquefois plus claire et plus distincte, et quelquefois plus obscure et plus confuse, comme nous l'expliquerons plus bas; car il y aurait de là contradiction entre dire que je sais ce que je dis en prononçant un mot, et que néanmoins je ne conçois rien, en le prononçant que le son même du mot.

Et c'est ce qui fait voir la fausseté de deux opinions très dangereuses qui ont été avancées par des philosophes de ce temps

La première est que nous n'avons aucune idée de Dieu<sup>xiv</sup> car si nous n'avions aucune idée, en prononçant le nom de Dieu nous n'en concevrions que ces quatre lettres D, i, e, u, et un Français n'aurait rien davantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu, que si, en entrant dans une Synagogue et étant entièrement ignorant de la langue hébraïque, il entendait prononcer en hébreu, Adonaï ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu, comme Caligula et Domitien, ils n'auraient commis aucune impiété, puisqu'il n'a rien dans ces lettres ou ces deux syllabes *Deus*, qui ne puisse être attribué à un homme, si on n'y attachait aucune idée. D'ou vient qu'on n'accuse point un Hollandais d'être impie pour s'appeler *Ludovicus Dieu*. En quoi donc consistait l'impie de ces princes, sinon en ce que laissant à ce mot *Deus* une partie au moins de son idée, comme est celle d'une nature excellente et adorable, ils s'approprièrent ce nom avec cette idée?

vezes mais obscura, às vezes mais confusa, como explicaremos mais abaixo. Pois haveria contradição entre dizer que eu sei o que digo ao pronunciar uma palavra, sem no entanto conceber coisa alguma, ao pronunciar o som da mesma palavra.

E é isso o que mostra a falsidade de duas opiniões muito perigosas que foram defendidas pelos Filósofos dos dias atuais.

A primeira é que não temos ideia alguma de Deus. Pois se, ao pronunciar o nome de Deus, dele não tivéssemos ideia alguma, só conceberíamos estas quatro letras: D, e, u, s e um francês não teria qualquer privilégio de entendimento no espírito ao escutar o nome de Deus, quando, entrando numa Sinagoga e sendo inteiramente ignorante da língua hebraica, escutasse a pronúncia em hebraico de Adonaï ou Eloha.

E mesmo quando os homens tomaram o nome de Deus, como Calígula e Domiciano, eles não teriam cometido nenhuma impiedade, pois não há nessas letras ou nessa sílaba, *Deus*, nada que não pudesse ser atribuído a um homem se a elas não se associasse ideia alguma. Daí se segue que não se deve acusar um holandês de ser ímpio por se chamar Ludovico de Deus! Em que consiste, portanto, a impiedade desses príncipes, senão em que, deixando-se à palavra *Deus* ao menos uma parte de sua ideia, como a da natureza excelente e adorável, eles se apropriem desse nome com essa ideia?

Mais, si nous n'avions point d'idée de Dieu, sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu, comme, qu'il n'y en a qu'un, qu'il est éternel, tout-puissant, tout bon, tout sage, puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son *Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu et que nous avons jointe à ce son?

Et ce n'est aussi que par là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses divinités, non pas que ce mot ne puisse leur être attribué, s'il était pris matériellement, puisqu'il leur a été attribué par les païens; mais parce que l'idée qui est en nous du souverain Être, et que l'usage a lié à ce mot de Dieu, ne convient qu'au seul vrai Dieu.

La seconde de ces fausses opinions est ce qu'un Anglais a dit: «que le raisonnement n'est peut-être autre chose qu'un assemblage et enchaînement de noms par ce mot *est*. D'où il s'ensuivrait que par la raison nous ne concluons rien de tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations; c'est-à-dire que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie, touchant leurs significations».

A quoi cet auteur ajoute: «si cela est, comme il peut être le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, et l'imagination dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels; et

Se não tivéssemos a ideia de Deus, no entanto, sobre o quê poderíamos fundar tudo o que dizemos de Deus, como que só há um, que ele é eterno, todo-poderoso, totalmente bom, totalmente sábio, pois nada disso se encerra nesse som, *Deus*, mas somente na ideia que temos de Deus e que juntamos a esse som.

E é só por isso também que recusamos o nome de Deus a todas as falsas divindades; não porque essa palavra não lhes pudesse ser atribuída, caso fosse tomada materialmente, uma vez que lhes foi atribuída pelos pagãos; mas porque a ideia que está em nós do Ser Supremo e que o uso ligou à palavra Deus convém unicamente ao verdadeiro Deus.

A segunda dessas falsas opiniões é a de um inglês que disse que *o raciocínio não pode ser outra coisa que uma combinação e encadeamento de nomes pela palavra é. Daí seguir-se-ia que pela razão não concluiríamos absolutamente nada no tocante à natureza das coisas, mas apenas no que toca aos seus nomes; quer dizer que vemos simplesmente se combinamos bem ou mal os nomes das coisas segundo as convenções que tenhamos feito com nossa fantasia, no que respeita as suas significações.*

A isso esse autor acrescenta: *se é assim, como pode ser que seja, o raciocínio dependerá das palavras; as palavras, da imaginação e a imaginação dependerá talvez, como eu creio, do movimento dos órgãos corporais: e assim nossa alma*

ainsi notre âme (*mens*) ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique<sup>xv</sup>.»

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du sentiment de celui qui la propose; mais comme, étant prises assertivement, elles iraient à ruiner l'immortalité de l'âme, il est important d'en faire voir la fausseté, ce qui ne sera pas difficile; car les conventions dont parle ce philosophe ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si, outre les noms, nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention aurait été impossible, comme il est impossible par aucune convention de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu, parce que, n'ayant point ces idées, il ne peut les joindre à aucun son.

De plus, les diverses nations ayant donné divers noms aux choses, et même aux plus claires et aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la géométrie, ils n'auraient pas les mêmes raisonnements touchant les mêmes vérités, si le raisonnement n'était qu'un assemblage de noms par le mot *est*.

Et comme il paraît, par ces divers mots, que les Arabes, par exemple, ne sont point convenus avec les Français pour

(*mens*) são será outra coisa que o movimento em algumas partes do corpo orgânico.

É preciso ter em mente que essas palavras contêm somente uma objeção longínqua da visão de quem a propõe; mas como, tomadas assertivamente, elas arruinariam a imortalidade da alma, é importante desvelar sua falsidade, coisa que não será difícil. Pois as convenções de que esse filósofo fala não podem ter sido senão os acordos que os homens fizeram de tomar alguns sons por signos de ideias que temos no espírito. De sorte que, se além dos nomes não tivéssemos em nós mesmos as ideias das coisas, essa convenção teria sido impossível, como é impossível, por meio de uma convenção qualquer, fazer um cego entender o que quer dizer a palavra vermelho, verde, azul; porque, não tendo essas ideias, ele não pode as associar a som algum<sup>1</sup>.

Ademais, as diversas nações deram nomes diversos às coisas, tanto às mais claras e mais simples, como aquelas que são objeto da geometria, mas não o fizeram com os raciocínios, no que concerne às mesmas verdades, caso o raciocínio fosse somente uma combinação de palavras através da palavra *é*.

E como parece, por essas diversas palavras, que os árabes, por exemplo, não estabeleceram convenção alguma com os

---

<sup>1</sup> NF: A recuperação do debate aberto nas Terceiras Objeções faz sentido porque, afinal, está em jogo a noção de ideia como ato mental, aqui. Segundo os lógicos de Port-Royal, como fica claro nessa passagem, sem esse dispositivo prévio, inato, não há condição para qualquer convenção linguística. E é por isso que o esclarecimento da noção de arbitrariedade que os lógicos defendem é tão importante.

donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourraient aussi convenir dans leurs jugements et leurs raisonnements, si leurs raisonnements dépendaient de cette convention.

Enfin, il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire; car il est vrai que c'est une chose purement arbitraire que de joindre une telle idée à un tel son plutôt qu'à un autre; mais les idées ne sont point des choses arbitraires et qui dépendent de notre fantaisie, au moins celles qui sont claires et distinctes; et, pour le montrer évidemment, c'est qu'il serait ridicule de s'imaginer que des effets très-réels pussent dépendre de choses purement arbitraires. Or, quand un homme a conclu par son raisonnement que l'axe de fer qui passe par les deux meules du moulin pourrait tourner sans faire tourner celle de dessous, si, étant rond, il, passait par un trou rond? mais qu'il ne pourrait tourner, sans faire tourner celle de dessus, si, étant carré, il était emboîté dans un trou carré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement; et, par conséquent, son raisonnement, n'a point été un assemblage de noms, selon une convention qui aurait entièrement dépendu de la fantaisie des hommes, mais un jugement solide et effectif de la nature des choses par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'*idées*; il ne reste

franceses para dar as mesmas significações aos sons, não poderiam tampouco concordar em seus juízos e raciocínios, se os raciocínios dependessem dessa convenção.

Enfim, há um grande equívoco na palavra *arbitrário*, quando se diz que a significação das palavras é arbitrária. Pois é verdade que é uma coisa puramente arbitrária, como juntar uma ideia tal a um som, no lugar de outro; mas as ideias não são coisas arbitrárias, que dependem de nossa fantasia, ao menos aquelas que são claras e distintas; e, para mostra-lo evidentemente, seria ridículo imaginar que efeitos muito reais pudessem depender de coisas puramente arbitrárias. Ora, quando, por seu raciocínio um homem concluiu que o eixo de ferro, sendo o buraco pelo qual ele passaria redondo, poderia virar sem que as pedras também girassem, mas que, fosse o buraco quadrado, ele não poderia virar sem fazer com que as pedras o fizessem, uma vez encaixado que estaria num buraco quadrado dessa pedra, o efeito pretendido seguir-se-ia infalivelmente. E, por conseguinte, seu raciocínio não teria sido uma combinação de nomes segundo uma convenção que teria dependido inteiramente de uma convenção entre os homens, mas um juízo sólido e efetivo da natureza das coisas, pela consideração das ideias que se tem no espírito, as quais ocorre aos homens de marcarem com certos nomes.

Vemos suficientemente, portanto, o que entendemos pela palavra ideia: não nos

plus qu'à dire un mot de leur origine.

Toute la question est de savoir, si toutes nos idées viennent de nos sens, et si l'on doit passer, pour vraie cette maxime commune: *Nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu.*

C'est le sentiment d'un philosophe qui est estimé dans le monde, et qui commence sa logique par cette proposition: *Omnis idea ortum ducit a sensibus: Toute idée, tire son origine des sens*<sup>xvi</sup>. Il avoue néanmoins que toutes nos idées n'ont pas été dans nos sens telles qu'elles sont dans notre esprit, mais il prétend qu'elles ont au moins été formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lorsque des images séparées de l'or, et d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or.; ou par ampliation et diminution, comme lorsque de l'image d'un homme, d'une grandeur ordinaire, on s'en forme un géant ou un pygmée; ou par accommodation et proportion, comme lorsque de l'idée d'une maison qu'on a vue, on s'en forme l'image d'une maison qu'on n'a pas vue. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu, qui ne peut tomber sous le sens, sous l'image d'un vénérable vieillard.

Selon cette pensée, quoique toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier que nous ayons vu ou qui ait frappé nos sens, elles seraient néanmoins toutes corporelles et ne nous représenteraient rien qui ne fût entré dans nos sens: au moins par

resta mais a dizer senão uma palavra sobre sua origem.

Toda a questão é de saber se todas as nossas ideias têm origem nos nossos sentidos, e se devemos deixar passar como verdadeira esta máxima: *nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu.*

É essa a opinião de um filósofo estimado no mundo, e que começa sua Lógica com esta proposição: *Omnis idea ortum ducit a sensibus: Toda ideia tem sua origem nos sentidos.* Ele concede, contudo, que todas as nossas ideias não tinham estado em nossos sentidos tal como estão no nosso espírito; mas ele presume que elas tenham ao menos sido formadas a partir daquelas que passaram pelos sentidos, ou por composição, como quando das imagens separadas do ouro, ou de uma montanha faz-se uma montanha de ouro; ou por ampliação, ou por diminuição, como quando da imagem de um homem de uma grandeza ordinária se forma um gigante ou um pigmeu; ou por acomodação e proporção, como quando, da ideia de uma casa que se viu, forme-se a imagem de uma casa que não se viu. E assim, ele diz, concebemos Deus, que não pode cair sob os sentidos, sob a imagem de um senhor venerável.

[Segundo esse pensamento, ainda que nenhuma de nossas ideias fosse semelhante a um corpo particular qualquer que tenhamos visto ou que tivesse afetado nossos sentidos, elas seriam todas corporais e não nos representariam coisa alguma que não tenha entrado pelos nossos

parties. Et ainsi nous ne concevrions rien que par des images semblables à celles qui se forment dans le cerveau, quand nous voyons ou nous nous imaginons des corps.

Mais, quoique cette opinion lui soit commune avec plusieurs des philosophes de l'École, je ne craindrai point de dire qu'elle est très-absurde et aussi contraire à la religion qu'à la véritable philosophie; car, pour ne rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que notre pensée même, ni de proposition qui puisse nous être plus claire que celle-là: *Je pense, donc je suis*. Or, nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'*être* et ce que c'est que *penser*; et il ne faut point nous demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurcirait en voulant les expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'être et de la pensée, je demande par quel sens elles sont entrées. Sont-elles lumineuses ou colorées, pour être entrées par la vue? d'un son grave et aigu pour être entrées par l'ouïe? d'une bonne ou mauvaise odeur, pour être entrées par l'odorat? de bon ou de mauvais goût, pour être entrées par le goût? froides ou chaudes, dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement? Que si l'on dit qu'elles ont été formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on prétend, que les idées de l'être et de la pensée ont été formées, et comment elles

sentidos, ao menos por partes. E assim não conceberíamos nada senão pelas imagens semelhantes às que se formam em nosso cérebro, quando vemos ou imaginamos esses corpos].

Porém, mesmo que essa opinião seja comum a vários filósofos da Escola, eu não recearia dizer que é muito absurda, e também contrária, tanto à Religião como à verdadeira Filosofia. Pois, para não dizer nada que não seja claro, não há nada que concebamos mais distintamente que o nosso próprio pensamento, nem proposição que nos pudesse ser mais clara que esta aqui: *Eu penso, logo sou*. Ora, não poderíamos ter qualquer certeza dessa proposição se não concebêssemos distintamente o que é ser e o que é pensar; e não é preciso pedir que expliquemos esses termos, porque eles são da natureza daqueles que são tão bem entendidos por todo mundo que querer explicá-los iria obscurecê-los. Se, portanto, não se pode negar que temos em nós as ideias de ser e de pensamento, eu pergunto: através de quais dos sentidos elas entraram? São elas luminosas ou coloridas, para terem entrado pela vista? De um som grave ou agudo, para terem entrado pelos ouvidos? De um bom ou mau odor, para terem entrado pelo olfato? De sabor bom ou mau, para terem entrado pelo paladar? Frios ou quentes, duros ou moles, para terem entrado pelo tato? Pois se dizemos que foram formadas a partir de outras imagens sensíveis, que nos digam quais são essas outras imagens sensíveis a partir das quais se pretende que as ideias de ser e de pensamento tenham sido formadas, e como elas puderam ser formadas, ou por composição, ou por proporção. Dado que se não se possa

ont puis être formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si l'on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avouer, que les idées de l'être et de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que notre âme a la faculté de les former de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; comme un peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoutent ces mêmes auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire son origine des sens, parce que nous le concevons sous l'idée d'un vieillard vénérable, est une pensée qui n'est digne que des Anthropomorphites, ou qui confond les véritables idées que nous avons des choses spirituelles avec les fausses imaginations que nous en formons par une mauvaise accoutumance de se vouloir tout imaginer, au lieu qu'il est aussi absurde de se vouloir imaginer ce qui n'est point corporel, que de vouloir ouïr des couleurs et voir des sons.

Pour réfuter cette pensée, il ne faut que considérer que si nous n'avions point d'autre idée de Dieu que celle d'un vieillard vénérable, tous les jugements que nous ferions de Dieu nous devraient paraître faux, lorsqu'ils sont contraires à cette idée; car nous sommes portés naturellement à croire que nos jugements sont faux, quand nous voyons clairement qu'ils sont contraires aux idées que nous

responder a tudo isso sem ser implausível, é preciso conceder que as ideias de ser e de pensamento não têm de maneira alguma sua origem nos sentidos; mas que nossa alma tem a faculdade de forma-las por si mesma, ainda que frequentemente aconteça que ela seja estimulada a fazê-lo através de uma coisa qualquer que toque os sentidos, como um pintor pode ser levado a fazer um quadro pelo dinheiro que lhe prometeram, sem que se possa dizer, por isso, que o quadro tem sua origem no dinheiro.

Contudo, o que esses mesmos autores acrescentam, que a ideia que temos de Deus tem sua origem nos sentidos, porque o concebemos sob a ideia de um senhor venerável, é um pensamento digno apenas dos Antropomorfistas, ou dos que confundem as ideias verdadeiras que temos das coisas espirituais com as imaginações falsas que delas formamos por um mau hábito de querer imaginar tudo; ao passo que é tão absurdo se querer imaginar o que não é corporal como querer ouvir cores e ver sons.

Para refutar esse pensamento, é preciso apenas considerar que se não tivéssemos outra ideia de Deus que não a de um senhor venerável, todos os juízos contrários à essa ideia que faríamos de Deus deveriam parecer falsos. Pois somos naturalmente levados a crer que nossos juízos são falsos quando vemos claramente que são contrários às ideias que temos das coisas; e assim não poderíamos julgar com

avons des choses; et ainsi nous ne pourrions juger avec certitude que Dieu n'a point de parties, qu'il n'est point corporel, qu'il est partout, qu'il est invisible, puisque tout cela n'est point conforme à l'idée d'un vénérable vieillard. Que si Dieu s'est quelquefois représenté sous cette forme, cela ne fait pas que ce soit là l'idée que nous en devrions avoir, puisqu'il faudrait aussi que nous n'eussions point d'autre idée du Saint-Esprit que celle d'une colombe, parce qu'il s'est représenté sous la forme d'une colombe; ou que nous conçussions Dieu comme un son, parce que le son du nom de Dieu nous sert à nous en réveiller l'idée.

Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens; mais on peut dire, au contraire, que nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon par occasion, en ce que les mouvements qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'âme de se former diverses idées qu'elle ne se formerait pas sans cela, quoique presque toujours ces idées n'aient rien de semblable à ce qui se fait dans les sens et dans le cerveau, et qu'il y ait de plus un très-grand nombre d'idées qui, ne tenant rien du tout d'aucune image corporelle, ne peuvent, sans une absurdité visible, être rapportées à nos sens.

Que si l'on objecte qu'en même temps que nous avons l'idée des choses spirituelles, comme de la pensée, nous ne laissons pas de former quelque image corporelle, au moins du son qui la signifie, on ne dira rien de contraire à ce

certeza que Deus não tem partes, que não é corporal, que está em toda parte, que é invisível; porque todas essas coisas não são conformes à ideia de um senhor venerável. Mesmo que em algum momento tenha Deus sido representado sob essa forma, isso não faz com que essa seja a ideia que dele devamos ter, porque seria preciso que não tivéssemos do Espírito Santo outra ideia, que não a de um pombo, porque ele é representado sob a forma de um pombo; ou que concebêssemos Deus como um som, porque o som do nome de Deus nos serve para despertar a ideia dele.

É, portanto, falso que todas as nossas ideias venham de nossos sentidos; pode-se ao contrário dizer que nenhuma ideia que está em nosso espírito tem sua origem nos sentidos, senão ocasionalmente, naqueles movimentos que se fazem em nosso cérebro, que é tudo o que nossos sentidos podem fazer, dando ocasião à alma de se formarem ideias que ela não formaria sem isso, embora quase sempre essas ideias não tenham coisa alguma de semelhante ao que ocorre nos sentidos e no cérebro, e que haja ademais um grande número de ideias que, não tendo absolutamente qualquer imagem corporal, não podem, sem uma absurdidade visível, serem relacionadas aos nossos sentidos.

[Se se faz a objeção de que, quando temos a ideia das coisas espirituais, como do pensamento, não deixamos de formar alguma imagem corporal, ao menos do som que ela significa, não dir-se-á nada de contrário ao que nós provamos; pois essa

que nous avons prouvé; car cette image du son de pensée que nous nous imaginons, n'est point l'image de la pensée même, mais seulement d'un son; et elle ne peut servir à nous la faire concevoir qu'en tant que l'âme, s'étant accoutumée, quand elle conçoit ce son, de concevoir aussi la pensée, se forme en même temps une idée toute spirituelle de la pensée, qui n'a aucun rapport avec celle du son, mais qui y est seulement liée par l'accoutumance, ce qui se voit en ce que les sourds, qui n'ont point d'images des sons, ne laissent pas d'avoir des idées de leurs pensées, au moins lorsqu'ils font réflexion sur ce qu'ils pensent.

## ***Chapitre II: Des idées considérées selon leurs objets.***

Tout ce que nous concevons est représenté à notre esprit, ou comme chose, ou comme manière de choses, ou comme chose modifiée.

J'appelle chose ce que l'on conçoit comme subsistant par soi-même, et comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit. C'est ce que l'on appelle autrement substance.

J'appelle manière de chose, ou mode, ou attribut, ou qualité ce qui étant conçu dans la chose, et comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une certaine façon, et la fait nommer

imagem do som do pensamento que nós imaginamos não é a imagem do próprio pensamento, mas somente a de um som, e ela não pode servir para nos fazer compreendê-la senão como alma sendo acostumada a, quando conceber esse som, conceber também o pensamento, forma-se então ao mesmo tempo uma ideia totalmente espiritual do pensamento, que não tem qualquer relação com aquela do som, mas que lhe é ligada apenas pelo hábito. É o que se vê com os surdos, que não têm imagens dos sons e não deixam de ter ideias de seus pensamentos ao menos quando fazem reflexão sobre o que pensam].

## ***Capítulo II: Ideias consideradas segundo seus objetos***

Tudo o que concebemos é representado ao nosso espírito ou como coisa, ou como modo da coisa ou como coisa modificada<sup>1</sup>.

Eu chamo coisa o que se concebe como subsistente por si mesmo, e como sujeito. É o que, em outras palavras, chamamos de substância.

Chamo modo da coisa, ou modo, ou atributo ou qualidade, o que, sendo concebido na coisa, e como não podendo subsistir sem ela, determina-a a ser de uma certa maneira, e faz com que se a nomeie

---

<sup>1</sup> NHF: Deve-se anotar, aqui, uma diferença em relação ao que Descartes afirma no parágrafo 48 da Primeira Parte dos *Princípios*: Todos os objetos de nossa percepção podem ser tomados ou como coisas ou afecções de coisas, ou verdades eternas. (AT, VIII, A, 23).

telle.

J'appelle chose modifiée, lorsqu'on considère la substance comme déterminée par une certaine manière ou mode.

C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

Quand je considère un corps, l'idée que j'ai me représente une chose ou une substance parce que je le considère comme une chose qui subsiste par soi-même, et qui n'a point besoin d'aucun sujet pour exister.

Mais quand je considère que ce corps est rond, l'idée que j'ai de la rondeur ne me représente qu'une manière d'être; ou un mode que je conçois ne pouvoir subsister naturellement sans le corps dont il est rond.

Et enfin, quand, joignant le mode avec la chose; je considère un corps rond, cette idée me représente une chose modifiée.

Les noms qui servent à exprimer les choses, s'appellent *substantifs* ou *absolus*, comme terre, soleil, esprit, Dieu.

Ceux aussi qui signifient premièrement et directement les modes, parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec les substances, sont aussi appelés substantifs et absolus; comme dureté, chaleur,

como tal.

Chamo coisa modificada quando se considera a substância como determinada por uma certa maneira ou modo.

É isso o que compreender-se-á melhor pelos exemplos.

Quando considero um corpo, a ideia que dele tenho me representa uma coisa ou uma substância, porque o considero como uma coisa que subsiste por si mesma, e que não tem necessidade de sujeito algum para existir.

Porém, quando considero que este corpo é redondo, a ideia que tenho de circularidade me representa apenas um modo de ser, ou um modo que concebo não poder subsistir naturalmente sem o corpo de que é a circularidade.

E, enfim quando, juntando o modo com a coisa, eu considero um corpo redondo, esta ideia me representa uma coisa modificada.

Os nomes que servem para expressar as coisas se chamam substantivos ou absolutos, como terra, sol, espírito, Deus.

Os que significam primeira e diretamente modos, porque nisso têm alguma relação com as substâncias, também são chamados substantivos e absolutos, como duração, calor, justiça, prudência.

justice, prudence.

Les noms qui signifient les choses comme modifiées, marquant premièrement et directement la chose, quoique plus confusément, et indirectement le mode, quoique plus distinctement, sont appelés *adjectifs* ou *connotatifs*; comme rond, dur, juste, prudent.

Mais il faut remarquer que notre esprit, étant accoutumé de connaître la plupart des choses comme modifiées; parce qu'il ne les connaît presque que par les accidents ou qualités qui nous frappent les sens, divise souvent la substance même dans son essence en deux idées, dont il regarde l'une comme sujet, et l'autre comme mode. Ainsi, quoique tout ce qui est en Dieu soit Dieu même, on ne laissera de le concevoir comme un être infini, et de regarder l'infinité comme un attribut de Dieu, et l'être comme sujet de cet attribut. Ainsi l'on considère souvent l'homme comme le sujet de l'humanité, *habens humanitatem*, et par conséquent comme une chose modifiée.

Et alors on prend: pour mode l'attribut essentiel qui est la chose même, parce qu'on le conçoit comme dans un sujet. C'est proprement ce qu'on appelle abstrait des substances, comme humanité, corporéité, raison.

Il est néanmoins très important de savoir ce qui est véritablement mode, et ce qui ne l'est qu'en apparence parce qu'une des principales causes de nos erreurs est de confondre les modes avec les

Os nomes que significam as coisas como modificadas, marcando primeira e diretamente a coisa, embora confusa e indiretamente o modo, mais distintamente, são chamados adjetivos, ou conotativos, como: circular, duro, justo, prudente.

É preciso, porém, observar que, estando nosso espírito acostumado a conhecer a maior parte das coisas como modificadas, porque só as conhece quase que pelos acidentes e qualidades que tocam os sentidos, ele frequentemente divide a própria substância na sua essência em duas ideias, uma que trata como sujeito e outra, como modo. Assim, ainda que tudo o que seja em Deus seja o próprio Deus, não se deixa de concebê-lo como um ser infinito, e de tomar a infinidade como um atributo de Deus e de sê-lo como sujeito desse atributo. Assim, sempre se considera o homem como o sujeito da humanidade, *habens humanitatem* e, por consequência, como uma coisa modificada.

E então se toma por modo o atributo essencial, que é a própria coisa, porque o concebemos como num sujeito. É propriamente isso o que se chama abstrato das substâncias, como humanidade, corporeidade, razão.

No entanto, é muito importante saber o que verdadeiramente é modo, e o que só o é na aparência. Porque uma das principais causas de nossos erros é confundir os modos com as substâncias, e as

substances, et les substances avec les modes. Il est donc de la nature du véritable mode, qu'on puisse concevoir, sans lui clairement et distinctement la substance dont il est mode, et que néanmoins on ne puisse pas réciproquement concevoir clairement le mode sans concevoir en même temps le rapport qu'il a à la substance dont il est mode et sans laquelle il ne peut naturellement exister.

Ce n'est pas qu'on ne puisse concevoir le mode sans faire une attention distincte et expresse à son sujet, mais ce qui montre que la notion du rapport à la substance est enfermée au moins confusément dans celle du mode, c'est qu'on ne saurait nier ce rapport du mode qu'on ne détruise l'idée qu'on en avait au lieu que quand on conçoit deux choses et deux substances, on peut nier l'une de l'autre sans détruire les idées qu'on avait de chacune.

Par exemple; je puis bien concevoir la prudence, sans faire attention distincte à un homme qui soit prudent; mais je ne puis concevoir la prudence en niant le rapport qu'elle a à un homme ou a une autre intelligence qu'ait cette vertu.

Et, au contraire, lorsque j'ai considéré tout ce qui convient à une substance étendue qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la

substâncias com os modos. É portanto da natureza do modo verdadeiro que se possa sem ele conceber clara e distintamente a substância de que é modo, e que, apesar disso, não se possa reciprocamente conceber claramente esse modo sem conceber ao mesmo tempo a relação que ele tem com a substância, e sem a qual ele não pode, naturalmente, existir<sup>1</sup>.

Não é que não se possa conceber o modo sem conceder uma atenção distinta e expressa ao seu sujeito; mas o que mostra que a relação com a substância está encerrada ao menos confusamente naquela do modo é que não poderíamos negar essa relação do modo sem destruir a ideia que dele temos; ao passo que quando se concebe duas coisas e duas substâncias, pode-se negar uma da outra sem destruir as ideias que se tem de cada uma<sup>2</sup>.

Por exemplo, eu posso muito bem negar a prudência, sem prestar uma atenção distinta a um homem que seja prudente; mas não posso conceber a prudência negando a relação que ela tem com um homem ou com uma outra natureza inteligente que tenha essa virtude.

E, ao contrário, quando considerei tudo o que convém a uma substância extensa a que chamamos corpo, como a extensão, a figura, a mobilidade, a divisibilidade, e, de

---

<sup>1</sup> NF: Essa passagem é extremamente relevante para as dificuldades envolvidas na predicação e na relação entre proposição e juízo na Lógica.

<sup>2</sup> Comentário subsequente ao parágrafo anterior; pode ser extravagante, mas não deixa por isso de ser verdadeiro, que essas passagens muito se parecem com trechos da *Ética* de Espinosa.

divisibilité, et que d'autre part je considère tout ce qui convient à l'esprit et à la substance qui pense, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner, je puis nier de la substance étendue tout ce que je conçois de la substance qui pense, sans cesser pour cela de concevoir très distinctement la substance étendue et tous les autres attributs qui y sont joints; et je puis réciproquement nier de la substance qui pense tout ce que j'ai conçu de la substance étendue, sans cesser pour cela de concevoir très distinctement tout ce que je conçois dans la substance qui pense.

Et c'est ce qui fait voir aussi que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce que l'étendue et toutes les propriétés qui la suivent se peuvent nier de la pensée, sans qu'on cesse pour cela de bien concevoir la pensée.

On peut remarquer sur le sujet des modes, qu'il y en a qu'on peut appeler intérieurs, parce qu'on les conçoit dans la substance, comme rond, carré; et d'autres qu'on peut nommer extérieurs, parce qu'ils sont pris de quelque chose qui n'est pas dans la substance, comme aimé, vu, désiré, qui sont des noms pris des actions d'autrui; et c'est ce qu'on appelle dans l'École *dénomination externe*. Que si ces modes sont tirés de quelque manière dont on conçoit les choses, on les appelle *secondes intentions*. Ainsi être sujet, être attribut, sont des secondes intentions, parce que ce sont des manières sous lesquelles on conçoit les choses, qui sont prises de

outro lado, considero tudo o que convém ao espírito e à substância que pensa, como pensar, duvidar, lembrar, querer, raciocinar, posso negar da substância extensa tudo o que concebo da substância que pensa, sem deixar por isso de conceber muito distintamente a substância extensa, e todos os outros atributos que nela estão reunidos; e posso reciprocamente negar da substância que pensa tudo o que concebi da substância extensa, sem deixar, por isso, de conceber muito distintamente tudo o que concebo da substância que pensa.

E é isso também o que dá a ver que o pensamento não é um modo da substância extensa, porque a extensão e todas as propriedades que a seguem podem ser negadas do pensamento, sem que se deixe por isso de conceber bem o pensamento.

[Pode-se observar a respeito dos modos que dentre eles há os que se pode chamar de interiores, porque os concebemos na substância, como circular, quadrado; e outros, que podemos nomear exteriores, porque são originados de algo que não está na substância, como amado, visto, desejado, que são os nomes dados às ações dos outros: e é isso o que chamamos na Escola de *denominação externa*. E que se essas palavras são oriundas de algumas maneiras com as quais concebemos as coisas, chamamo-las *segundas intenções*. Assim, ser sujeito, ser atributo são *segundas intenções*, porque esses são modos com os quais se concebe as coisas desde a ação do espírito, que juntou duas

l'action de l'esprit qui a lié ensemble deux idées en affirmant l'une de l'autre.

On peut remarquer encore qu'il y a des modes qu'on peut appeler substantiels, parce qu'ils nous représentent de véritables substances appliquées à d'autres substances, comme des modes et des matières; habillé, armé, sont des modes de cette sorte.

Il y en a d'autres qu'on peut appeler simplement réels, et ce sont les véritables modes qui ne sont pas des substances, mais des manières de la substance.

Il y en a enfin qu'on peut appeler négatifs, parce qu'ils nous représentent la substance avec une négation de quelque mode réel ou substantiel.

Que si les objets représentés par ces idées, soit de substances, soit de modes, sont en effet tels qu'ils nous sont représentés, on les appelle véritables; que s'ils ne sont pas tels, elles sont fausses en la manière qu'elles le peuvent être; et c'est ce qu'on appelle dans l'École *êtres de raison*, qui consistent ordinairement dans l'assemblage que l'esprit fait de deux idées réelles en soi, mais qui ne sont pas jointes dans la vérité pour en former une même idée: comme celle qu'on peut se former d'une montagne d'or, est un être de raison, parce qu'elle est composée des deux idées de montagne et d'or, qu'elle représente comme unies, quoiqu'elles ne le soient point véritablement.

ideias, afirmando uma da outra.

Pode-se observar ainda que há modos que se pode chamar de substanciais, porque nos representam substâncias verdadeiras aplicadas a outras substâncias, como os modos e matérias; hábil, armado, são modos desse tipo.

Há outros que se pode chamar simplesmente de reais, e esses são verdadeiros modos que não são substâncias, mas modos da substância.

Há enfim os que podemos chamar de negativos, porque nos representam a substância com uma negação de algum modo real ou substancial.

Se os objetos representados por essas ideias, sejam eles substâncias, modos, sejam, com efeito, tais como nos são representados, chamamo-los verdadeiros: pois, se não o são, são falsos na maneira como podem sê-lo; e é isso o que na Escola se chama *seres de razão*, que consistem ordinariamente na combinação que o espírito faz de duas ideias reais em si, mas que não estão juntas na verdade, para dela formar uma mesma ideia, como a que podemos formar de uma montanha de ouro é um ser de razão, porque é composta de duas ideias, a de montanha e a de ouro, que representa como unidas, ainda que elas verdadeiramente não o sejam.]

### *Chapitre III: Des dix catégories d'Aristote.*

On peut rapporter à cette considération des idées selon leurs objets, les dix catégories d'Aristote, puisque ce ne sont que diverses classes auxquelles ce philosophe a voulu réduire tous les objets de nos pensées, en comprenant toutes les substances sous la première, et tous les accidents sous les neuf autres. Les voici:

I. LA SUBSTANCE, qui est ou spirituelle, ou corporelle, etc.

II. LA QUANTITÉ, qui s'appelle discrète, quand les parties n'en sont point liées, comme le nombre; continue, quand elles sont liées; et alors elle est ou successive comme le temps, le mouvement; ou permanente, qui est ce qu'on appelle autrement l'espace, ou l'étendue en longueur, largeur, profondeur; la longueur seule faisant les lignes; la longueur et la largeur les surfaces, et les trois ensemble les solides.

III. LA QUALITÉ, dont Aristote fait quatre espèces. La 1<sup>re</sup> comprend les *habitudes*, c'est-à-dire les dispositions d'esprit ou de corps, qui s'acquièrent par des actes réitérés, comme les sciences, les vertus, les vices, l'adresse de peindre, d'écrire, de danser. La 2<sup>ème</sup>, les *puissances naturelles*, telles que sont les facultés de l'âme ou du corps, l'entendement, la volonté, la mémoire, les cinq sens, la puissance de marcher.

### *Capítulo III: As dez categorias de Aristóteles*

Pode-se relacionar essa consideração das ideias segundo seus objetos às dez Categorias de Aristóteles; uma vez que elas não são senão classes diversas às quais esse Filósofo quis reduzir todos os objetos de nosso pensamento, nelas compreendendo todas as substâncias sob a primeira, e todos os acidentes sob as nove restantes. Ei-las.

I – A SUBSTÂNCIA, que é ou espiritual, ou corporal, etc.

II – A QUANTIDADE, que se chama discreta quando as partes não lhe estão ligadas, como o número. Contínua, quando são ligadas, e então é, ou sucessiva, como o tempo, o movimento, ou permanente, que é o que chamamos também espaço, ou extensão em comprimento, largura, profundidade; as linhas só traçam o comprimento, a superfície, a largura, e os três juntos, os sólidos.

III – A QUALIDADE, que Aristóteles especifica em quatro. A primeira compreende *os hábitos*, quer dizer, as disposições do espírito ou do corpo que se adquirem por atos reiterados; como as ciências, as virtudes, os vícios; a habilidade para pintar, escrever, dançar. A segunda, *as potências naturais*, tal como são as faculdades da alma ou do corpo, o entendimento, a vontade, a memória, os cinco sentidos, a potência de caminhar. A

La 3<sup>ème</sup>, les *qualités sensibles*, comme la dureté, la mollesse, la pesanteur, le froid, le chaud, les couleurs, le son, les odeurs, les divers goûts. La 4<sup>ème</sup>, la *forme et la figure* qui est la détermination extérieure de la quantité, comme être rond, carré, sphérique, cubique.

IV. La RELATION, ou le rapport d'une, chose à une autre, comme de père, de fils, de maître, de valet, de roi, de sujet; de la puissance à son objet, de la vue à ce qui est visible; et tout ce qui marque comparaison, comme semblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'AGIR, ou en soi-même, comme marcher, danser, connaître, aimer; ou hors de soi, comme battre, couper, rompre, éclairer, échauffer.

VI. PATIR, être battu, être rompu, être éclairé, être échauffé.

VII. OÙ, c'est-à-dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu, comme être à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.

VIII. QUAND, c'est-à-dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le temps, comme : Quand a-t-il vécu? il y a cent ans. Quand cela s'est-t-il fait? hier.

IX. La SITUATION, être assis, debout, coucha, devant, derrière, à droite, à gauche.

X. AVOIR, c'est-à-dire avoir quelque

terceira, *as qualidades sensíveis*, como a duração, a moleza, o peso, o frio, o calor, as cores, os odores, os diversos gostos. A quarta, *a forma e a figura*, que é a determinação exterior da quantidade: como ser circular, quadrado, esférico, cúbico.

IV – A RELAÇÃO, ou a relação de uma coisa a outra, como o pai, o filho, o mestre, o serviçal, o rei, o sujeito; da potência ao seu objeto, da vista ao que é visível; e tudo aquilo que marque comparação, como semelhante, igual, maior ou menor.

V – O AGIR, ou em si mesmo, como caminhar, dançar, conhecer, amar; ou fora de si; como bater, cortar, romper, esclarecer, aquecer.

VI - PADECER, ser batido, cortado, esclarecido, aquecido.

VII – ONDE, quer dizer, o que responde às questões relativas ao lugar, como estar em Roma, em Paris, em seu gabinete, na sua cama, na sua cadeira.

VIII – QUANDO, quer dizer, que se responde às questões relativas ao tempo, como: quando ele viveu? Há cem anos. Quando isso ocorreu? Ontem.

IX – A SITUAÇÃO, estar sentado, de pé, deitado, diante, detrás, à direita, à esquerda.

X – TER, quer dizer, ter algo em torno de

chose autour de soi pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure, comme être habillé, être couronné, être chaussé, être armé.

Voilà les dix catégories d'Aristote, dont on fait tant de mystères, quoique à dire le vrai, ce soit une chose de soi très peu utile, et qui non-seulement ne sert guère à former le jugement, ce qui est le but de la vraie logique, mais qui souvent y nuit beaucoup, pour deux raisons qu'il est important de remarquer.

La première est qu'on regarde ces catégories comme une chose établie sur la raison et sur la vérité, au lieu que c'est une chose tout arbitraire, et qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa manière de philosopher. Et, en effet, il y en a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considère, selon une nouvelle philosophie<sup>xviii</sup>, en toutes les choses du monde.

*Mens, mensura, quies, motus, positura, figura:  
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.*

C'est-à-dire que ces gens-là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la nature en n'y considérant que ces sept choses ou modes: 1. *Mens*, l'esprit ou la substance qui pense. 2. *Materia*, le corps ou la substance étendue. 3. *Mensura*, la grandeur ou la

si, para servir de vestimenta, ou de ornamento, ou de armadura, como estar vestido, coroado, calçado, armado.

Eis as dez categorias de Aristóteles, de que se faz tanto mistério, embora, para dizer a verdade, seja uma coisa por si mesma muito pouco útil, e que não somente não serve para se conseguir formar o juízo, o que é o objetivo da verdadeira Lógica, mas frequentemente o prejudica muito, por duas razões que é importante anotar.

A primeira é que se toma as categorias como uma coisa estabelecida sobre a razão e sobre a verdade, quando se trata de algo totalmente arbitrário, e que só tem fundamento na imaginação de um homem que não teve qualquer autoridade para prescrever uma lei a outros, que têm tanto direito como ele de arranjar de uma outra maneira os objetos de seus pensamentos, cada um segundo sua maneira de filosofar. E, com efeito, há quem tenha compreendido nesta díade tudo o que se considera, segundo uma nova filosofia, em todas as coisas do mundo:

*Mens, mensura, quies, motus, positura, figura:  
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.*

Quer dizer que essas pessoas se persuadiram de que se pode ter toda razão considerando então somente essas sete coisas, ou modos. 1º *Mens*, o espírito ou a substância que pensa. 2º *Materia*, o corpo ou a substância extensa. 3º *Medida*, a grandeza ou pequenez de cada parte da

petitesse de chaque partie de la matière. 4. *Positura*, leur situation à l'égard les unes des autres. 5. *Figura*, leur figure. 6. *Motus*, leur mouvement. 7. *Quies*, leur repos ou moindre mouvement.

La seconde raison qui rend l'étude des catégories dangereuse, est qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, à s'imaginer qu'ils savent toutes choses quand ils n'en connaissent que des noms arbitraires qui ne forment dans l'esprit aucune idée claire et distincte, comme on le fera voir en un autre endroit<sup>xviii</sup>.

On pourrait encore parler ici des attributs des Lullistes<sup>xix</sup>, *bonté*, *puissance*, *grandeur*, etc.; mais en vérité c'est une chose si ridicule que l'imagination qu'ils ont, qu'appliquant ces mots métaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne mérite seulement pas d'être réfutée.

Un auteur de ce temps a dit avec grande raison que les règles de la logique d'Aristote servaient seulement à prouver à un autre ce que l'on savait déjà, mais que l'art de Lulle ne servait qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne savait pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science qui fait que l'on s' imagine savoir ce qu'on ne sait point. Car, comme saint Augustin a très judicieusement remarqué dans le livre de *l'Utilité de la créance*, cette disposition d'esprit est très-blâmable pour deux raisons: l'une, que celui qui s'est faussement persuadé qu'il connaît

matéria. 4° *Positura*, sua situação em relação aos e outros. 5° *Figura*, sua figura. 6° *Motus*, seu movimento. 7° *Quies*, seu repouso ou diminuição do movimento.

A segunda razão que torna o estudo das categorias perigoso é que ele acostuma os homens a se acomodarem às palavras, e a imaginarem que eles sabem todas as coisas, quando o que só conhecem são nomes arbitrários, que não formam no espírito qualquer ideia clara e distinta, como mostraremos num outro momento.

Poder-se-ia ainda falar aqui dos atributos dos Lullistas; *bondade*, *potência*, *grandeza*, etc. Mas na verdade se trata de uma coisa tão ridícula como a imaginação que eles têm de que, aplicando essas palavras metafísicas a tudo o que se propuserem, poderão dar razão a tudo, que não merece sequer ser refutada.

Um autor dos dias atuais disse com grande razão que as regras da Lógica de Aristóteles serviam apenas para provar a alguém o que ele já sabia; mas que a arte de Lulle só servia para descobrir, sem juízo, aquilo que não se sabia. A ignorância vale muito mais que essa falsa ciência, que faz com que se imagine saber o que não se sabe. Pois, como Santo Agostinho observou muito judiciosamente no livro a respeito da utilidade da crença, essa disposição do espírito é muito reprovável por duas razões. Uma é que, aquele que se persuade facilmente de conhecer a verdade se torna por isso

la vérité, se rend par là incapable de s'en faire instruire; l'autre, que cette présomption et cette témérité est une marque d'un esprit qui n'est pas bien fait: *Opinari, duas ob res turpissimum est: quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit: et per se ipsa temeritas non benè affecti animi signum est*<sup>xx</sup>. Car le mot *opinari*, dans la pureté de la langue latine, signifie la disposition d'un esprit qui consent trop légèrement à des choses incertaines, et qui croit ainsi savoir ce qu'il ne sait pas. C'est pourquoi tous les philosophes soutenaient *sapientem nihil opinari*; et Cicéron, en se blâmant lui-même de ce vice, dit qu'il était *magnus opinator*<sup>xxi</sup>.

#### ***Chapitre IV: Des idées des choses et des idées des signes***

Quand on considère un objet en lui-même et dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil; mais quand on se regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signes et ce premier objet s'appelle *signe*. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes et les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées: l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée; et sa nature consiste à exciter l'ai seconde par là première.

On peut faire diverses divisions des signes; mais nous nous contenterons ici

incapaz de se instruir da verdade. A outra é que essa presunção e temeridade é uma marca de um espírito que não está bem formado: *Opinari, duas ob res turpissimum est: quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit: e per se ipsa temeritas non benè affecti animi signum est*. Pois a palavra *Opinare*, na pureza da língua latina, significa a disposição de um espírito que concorda muito ligeiramente com coisas incertas, e que assim acredita que conhece o que não conhece. [É por isso que todos os Filósofos sustentaram que *Sapientem nihil opinare*; e Cícero se queixava ele próprio desse vício, ao dizer que era *magnus opinator*.]

#### ***Capítulo IV: As ideias das coisas e as ideias dos signos***<sup>1</sup>

Quando se considera um objeto em si mesmo e em seu ser próprio, sem considerar a visão do espírito que ele pode representar, a ideia que dele se tem é uma ideia de coisa, como a ideia da terra, do sol; mas quando só se observa um certo objeto como representando um outro, a ideia que dele se tem é uma ideia de signo e esse objeto anterior se chama *signo*. É assim que se observa comumente os mapas e os quadros. Assim, o signo encerra duas ideias: uma da coisa que representa e outra, da coisa representada; e sua natureza consiste em suscitar a segunda por meio da primeira.

Diversas divisões dos signos podem ser feitas, mas aqui nos contentaremos com as

---

<sup>1</sup> NHF: Este capítulo foi acrescentado na quinta edição, de 1683, em Paris, pela Desprez.

de trois qui sont de plus grande utilité.

Premièrement, il y a des signes certains qui s'appellent en grec τεκμήρια, comme la respiration l'est de la vie des animaux; et il y en a qui ne sont que probables et qui sont appelés-en grec σημεῖα comme la pâleur n'est qu'un. signe probable de grossesse dans les femmes.

La plupart des jugements téméraires, viennent de ce que l'on confond ces deux espèces de signes; et que l'on attribue un effet à une certaine cause, quoiqu'il puisse aussi naître d'autres causes, et qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause.

2° Il y a des signes joints aux choses, comme l'air du visage, qui est signe des mouvements, de l'âme est joint à ces mouvements qu'il signifie; les symptômes, signes de maladies, sont joints à ces maladies; et pour me servir d'exemples: plus grands, comme l'arche, signe de l'Église, était jointe à Noé et à ses enfants qui étaient la véritable Église de ce temps-là; ainsi nos temples, matériels, signes des fidèles, sont souvent joints aux fidèles; ainsi la colombe, figure du Saint-Esprit, était jointe au Saint-Esprit; ainsi le lavement du baptême, figure de la régénération spirituelle, est joint à cette régénération.

Il y a aussi des signes séparés des choses, comme les sacrifices de l'ancienne loi, signes de JESUS-CHRIST immolé, étaient séparés de ce qu'ils représentaient.

três de maior utilidade.

Primeiramente, há alguns signos que se chamam em grego τεκμήρια, como a respiração o é da vida dos animais. E há aqueles que são apenas prováveis, e que em grego se chamam σημεῖα, como a palidez é apenas um signo provável de gravidez nas mulheres.

A maioria dos juízos temerários são oriundos da confusão entre essas duas espécies de signos, e de que se lhes atribua um efeito a uma certa causa, ainda que esse efeito também pudesse sê-lo de outras causas, de maneira que não seria senão um signo provável dessa causa.

2° Há signos que estão junto das coisas, como a aparência no rosto, que é signo dos movimentos da alma, está junto desses movimentos que ela significa; os sintomas, signos das doenças, estão junto dessas doenças; e, para me servir de exemplos maiores, como a Arca, signo da Igreja, estava junto a Noé e a suas crianças, que eram a verdadeira Igreja daqueles tempos: assim, nossos templos materiais, signos dos fiéis, estão frequentemente junto aos fiéis: assim o pombo, figura do Espírito Santo, está junto do Espírito Santo: assim como o banho, no Batismo, figura da geração espiritual, está junto a essa regeneração.

Há também os signos separados das coisas, como os sacrifícios da lei antiga e os signos de Jesus Cristo imolado estavam separados daquilo que representavam.

Cette division des signes donne lieu d'établir ces maximes.

1° Qu'on ne peut jamais conclure précisément, ni de là présence du signe à la présence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses absentes, aide la présence du signe à l'absence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses présentes. C'est donc, par la nature particulière du signe qu'il en faut juger.

2° Que quoique une chose dans un état ne puisse être signe d'elle-même dans ce même état, puisque tout signe demande une distinction entre la chose représentante et celle qui est représentée, néanmoins il est très possible qu'une chose dans un certain état se représente dans un autre état, comme il est très-possible qu'un homme dans sa chambre se représente prêchant; et qu'ainsi la seule distinction d'état suffit entre la chose figurante et la chose figurée, c'est-à-dire qu'une même chose peut être dans un certain état chose figurante, et dans un autre chose figurée.

3° Qu'il est très-possible qu'une même chose cache et découvre une autre chose en même temps, et qu'ainsi ceux qui ont dit que *rien ne paraît par ce qui le cache*, ont avancé une maxime très peu solide; car la même chose pouvant être en même temps et chose et signe, peut cacher comme chose ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi la cendre chaude cache le feu comme chose et le découvre comme signe. Ainsi les formes empruntées par les anges les couvraient

Essa divisão dos signos dá lugar ao estabelecimento destas máximas:

1° Jamais se pode concluir precisamente, nem da presença do signo à presença da coisa significada, uma vez que há signos de coisas ausentes; nem da presença do signo à ausência da coisa significada, porque há signos de coisas presentes. É portanto pela natureza particular do signo que se deve julga-lo precisamente.

2° Embora uma coisa, num estado, não possa ser signo de si própria nesse mesmo estado, uma vez que todo signo requer uma distinção entre a coisa representante e aquilo que é representado, é muito possível, porém, que uma coisa num estado se represente noutro estado, como é muito possível que um homem, em seu quarto, se represente rezando e que, assim, a distinção de estado entre a coisa figurante e a coisa figurada é suficiente: quer dizer, que uma mesma coisa pode ser num certo estado coisa figurante e, noutro, coisa figurada.

3° É perfeitamente possível que uma mesma coisa esconda e desvele ao mesmo tempo uma outra coisa, e que, assim, aqueles que disseram que *nada aparece através do que se esconde* disseram uma máxima muito pouco sólida. Porque, podendo a mesma coisa ser ao mesmo tempo coisa e signo, pode esconder como coisa o que desvela como signo. Assim, a cinza quente esconde o fogo como coisa, e o desvela como signo. Assim as formas emprestadas aos Anjos os cobrem como

comme chose et les découvraient comme signe. Ainsi les symboles eucharistiques cachent le corps de JESUS-CHRIST comme chose et le découvrent comme symbole.

4° L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée, tant que cet effet subsiste, c'est-à-dire tant que cette double idée est excitée, le signe subsiste, quand même cette chose serait détruite en sa propre nature. Ainsi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel, que Dieu a prises pour signe qu'il ne détruirait plus le genre humain par un déluge, soient réelles et véritables, pourvu que nos sens aient toujours la même impression, et qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu.

Il n'importe de même que le pain de l'eucharistie subsiste en sa propre nature, pourvu qu'il excite toujours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de JESUS-CHRIST est la nourriture de nos âmes, et comment les fidèles sont unis entre eux.

La troisième division des signes est qu'il y en a de naturels qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes, comme une image qui paraît dans un miroir est un signe naturel de celui qu'elle représente, et qu'il y en a d'autres qui ne sont que d'institution et d'établissement, soit qu'ils aient quelque rapport éloigné avec la chose figurée, soit qu'ils n'en aient

coisa e os descobrem como signo. Assim os símbolos da Eucaristia velam o corpo de Jesus Cristo como coisa, e o desvelam como símbolo.

4° Pode-se concluir que a natureza do signo consiste em suscitar nos sentidos, pela ideia da coisa figurante, a da coisa figurada, enquanto esse efeito subsista, quer dizer, enquanto essa dupla ideia é suscitada o signo subsiste, até que essa coisa seja destruída em sua própria natureza. Assim, não importa que as cores no arco-íris, que Deus tomou como signo de que o dilúvio não destruiria os homens, sejam reais e verdadeiras, contanto que nossos sentidos tenham sempre a mesma impressão, e que se sirvam dessa impressão para conceber a promessa de Deus.

E não importa, do mesmo modo, que o pão da eucaristia subsista em sua própria natureza, contanto que ele sempre suscite em nossos sentidos a imagem de um pão que nos serve para conceber de que maneira o corpo de Jesus Cristo é o alimento de nossas almas e como os fiéis estão unidos entre si.

A terceira divisão dos signos é aquela entre os signos naturais, que não dependem da fantasia dos homens, como uma imagem que aparece num espelho é um signo natural daquele que ela representa, e outros, que tem alguma relação distante, ou mesmo relação nenhuma, com a coisa figurada. Assim, as palavras são signos de instituição dos

point du tout. Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées et les caractères des mots. On expliquera, en traitant des propositions, une vérité importante sur ces sortes de signes, qui est que l'on en peut, en quelques occasions, affirmer les choses signifiées.

***Chapitre V: Des idées considérées selon leur composition ou simplicité. Où il est parlé de la manière de connaître par abstraction ou précision.***

Ce que nous avons dit en passant dans le chapitre II, que nous pouvions considérer un-mode sans faire une réflexion distincte sur la substance dont il est mode, nous donne occasion d'expliquer ce qu'on appelle *abstraction d'esprit*.

Le peu d'étendue de notre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considérant par parties, et comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeler généralement connaître par abstraction.

Mais comme les choses sont différemment composées, et qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties intégrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre, il est bien facile alors de concevoir que notre esprit peut s'appliquer à considérer une partie sans considérer l'autre parce que ces parties sont réellement distinctes: et ce n'est pas même ce qu'on appelle

pensamentos e os caracteres das palavras. Explicar-se-á, quando do tratamento das proposições, uma verdade importante sobre esses tipos de signos, que é que se pode, em algumas ocasiões, afirmar as coisas significadas.

***Capítulo V: As ideias consideradas segundo sua composição ou simplicidade, onde se fala da maneira de conhecer por abstração ou por precisão.***

O que dissemos *en passant* no capítulo II, que podíamos considerar um modo sem fazer uma reflexão distinta sobre a substância de que ele é modo nos dá a ocasião de explicar o que se chama *abstração do espírito*.

O pouco de extensão do nosso espírito faz com que ele só possa compreender perfeitamente as coisas compostas ao considerá-las por partes, e como pelos diversos aspectos que elas possam receber. É isso o que se pode chamar geralmente de conhecer por abstração.

Como, no entanto as coisas são compostas diferentemente, e há coisas cujas partes são realmente distintas, chamamo-las partes integrantes, como o corpo humano, as diversas partes de um número; é bastante fácil então conceber que nosso espírito pode se aplicar a considerar uma parte sem considerar outra, porque essas partes são realmente distintas e não é senão isso o que chamamos de *abstração*.

*abstraction.*

Or, il est si utile dans ces choses-là même de considérer plutôt les parties séparément que le tout, que sans cela on ne peut avoir presque aucune connaissance distincte; car, par exemple, le moyen de pouvoir connaître le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires et dissimilaires, et en leur donnant à toutes, différents noms? Toute l'arithmétique est aussi fondée sur cela; car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tout entiers; et ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourrait compter par le tout, comme il serait impossible, quelque étendue d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres, de huit ou neuf caractères chacun, en les prenant tout entiers.

La seconde connaissance par parties est quand on considère un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance en les regardant chacun à part. C'est ce qu'ont fait les géomètres qui ont pris pour objet de leur science le corps, étendu en longueur, largeur et profondeur. Car, pour le mieux connaître, ils se sont premièrement appliqués à le considérer, selon une seule dimension qui est la longueur; et alors ils lui; ont donné le nom. de ligne. Ils l'ont considéré ensuite selon deux dimensions, la longueur et la largeur, et ils l'ont appelé surface. Et puis, considérant toutes les trois dimensions ensemble, longueur, largeur et profondeur, ils l'ont

Ora, é útil considerar nessas próprias coisas antes as partes que o todo, pois sem proceder assim não se pode ter quase nenhum conhecimento distinto. Por exemplo, como se pode conhecer o corpo humano, senão dividindo-o em todas as suas partes, similares e dissimilares, e dando a todas diferentes nomes? Toda a aritmética também está fundada sobre isso. Pois não há necessidade de arte para contar os pequenos números, porque o espírito pode compreender a todos, totalmente; e assim toda a arte consiste em contar por partes o que não seria possível contar pelo todo, como seria impossível, qualquer que fosse a extensão do espírito que se tivesse, multiplicar dois números, de oito ou nove caracteres cada um, tomando-os como números inteiros.

O segundo conhecimento por partes dá-se quando se considera um modo sem dar atenção à substância, ou dois modos que estão reunidos junto a uma mesma substância, tomando-os, cada um, separadamente. É isso o que os geômetras fazem, ao tomarem por objeto de sua ciência o corpo extenso em comprimento, largura e profundidade. Pois, para conhecer melhor eles se dedicam primeiramente a considerá-lo segundo uma só dimensão, que é o comprimento; e então lhe dão o nome de linha. Em seguida o consideram segundo duas dimensões: o comprimento e a largura, e chamaram-no superfície. E depois, considerando todas as três dimensões juntas, comprimento, largura e profundidade, chamaram-no

appelé solide ou corps.

On voit par là combien est ridicule l'argument de quelques sceptiques qui veulent faire douter de la certitude de la géométrie, parce qu'elle suppose; des lignes et des surfaces qui ne sont point dans la nature; car les géomètres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largeur ou des surfaces sans profondeur; mais ils supposent seulement qu'on peut considérer la longueur sans faire attention à la largeur; ce qui est indubitable, comme lorsqu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne mesure que la longueur des chemins, sans se mettre en peine de leur largeur.

Or, plus on peut séparer les choses en divers modes, et plus l'esprit devient capable de les bien connaître; et ainsi nous voyons que tant qu'on n'a point distingué, dans le mouvement, la détermination vers quelque endroit, du mouvement même, et même diverses parties dans une même détermination, on n'a pu rendre de raison claire de la réflexion et de la réfraction, ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut voir dans le chapitre II de la *Dioptrique de Descartes*.

La troisième manière de concevoir les choses par abstraction est quand une même chose ayant divers attributs, on pense à l'un sans penser à l'autre, quoiqu'il n'y ait entre eux qu'une distinction de raison: et voici comment cela se fait. Si je fais, par exemple, réflexion que je pense, et que par

sólido, ou corpo.

Vê-se por meio disso o quanto é ridículo o argumento de alguns cétricos que querem duvidar da certeza da geometria porque ela supõe as linhas e superfícies, que não estão na natureza. Pois os geômetras não supõem que haja linhas sem largura, ou superfícies sem profundidade; eles supõem, apenas, que se pode considerar o comprimento sem dar atenção à largura, o que é indubitável, do mesmo modo quando se mede a distância de uma cidade à outra não se mede o comprimento dos caminhos sem se considerar a largura.

Ora, quanto mais se pode separar as coisas em diversos modos, mais o espírito se torna capaz de conhecê-los bem. E assim vê-se que, na medida em que não se distinguiu no movimento a determinação voltada para algum lugar, do próprio movimento, e mesmo diversas partes numa mesma determinação, não se pôde fornecer a razão clara da reflexão e da refração, o que facilmente se fez com essa distinção, como se pode ver no capítulo II da *Dióptrica* do Senhor Descartes.

A terceira maneira de conceber as coisas por abstração dá-se quando se pensa num dos atributos de uma coisa que tem diversos outros, sem pensar em outro, embora entre eles só haja uma distinção de razão. E eis como isso se faz. Se por exemplo faço a reflexão de que eu penso, e que por consequência sou eu que penso; na

conséquent je suis, moi qui pense, dans l'idée que j'ai de moi qui pense, je puis m'appliquera la considération d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moi, quoique en moi, moi et celui qui pense ne soit que la même chose; et ainsi l'idée que je concevrai d'une personne qui pense, pourra représenter, non seulement moi, mais toutes les autres personnes qui pensent. De même, ayant figuré sur un papier un triangle équilatère, si je m'attache à le considérer au lieu où il est avec tous les accidents qui le déterminent, je m'aurai l'idée que d'un seul triangle; mais si je détourne, mon esprit de la considération de toutes ces circonstances particulières et que je ne l'applique qu'à penser que c'est une figure, bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formerai me représentera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, et de l'autre sera capable de me représenter tous les triangles équilatères. Que si je passe plus avant, et que ne m'arrêtant plus à cette égalité des lignes, je considère seulement que c'est une figure terminée par trois lignes droites, je me formerai une idée qui peut représenter toutes sortes de triangles. Si ensuite, ne m'arrêtant point au nombre des lignes, je considère seulement que c'est une surface plate, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formerai pourra représenter toutes les figures rectilignes, et ainsi je puis monter de degré en degré jusqu'à l'extension. Or, dans ces abstractions, on voit toujours que le degré inférieur comprend le supérieur avec quelque détermination particulière, comme moi comprend ce qui pense, et le triangle équilatère comprend le triangle, et le triangle la figure rectiligne; mais

ideia que tenho de mim, que penso, eu posso me aplicar à consideração de uma coisa que pensa sem prestar atenção a que sou eu, ainda que, em mim, eu e aquele que pensa não sejam senão a mesma coisa. E assim a ideia que eu conceberia de uma pessoa que pensa poderia representar não somente a mim, mas a todas as outras pessoas que pensam. Do mesmo modo, tendo figurado num papel um triângulo equilátero, se me dedico a considerá-lo no lugar em que ele está com todos os acidentes que o determinam, eu só teria a ideia de um único triângulo. Mas se afasto meu espírito da consideração de todas as circunstâncias particulares, e o aplico somente ao pensamento de que se trata de uma figura limitada por três linhas iguais, a ideia que isso formará para mim representará, de uma parte mais nitidamente, essa igualdade das linhas e, de outra, será capaz de me representar todos os triângulos equiláteros. E, se passo adiante e não me detenho mais nessa igualdade de linhas, e considero somente que se trata de uma figura terminada por três linhas retas, a ideia que eu formo pode me representar todos os tipos de triângulos. Se, em seguida, não me detendo ao número de linhas, considero somente que é uma superfície plana, limitada por linhas retas, a ideia que formaria poderia representar todas as figuras retilíneas; e assim posso montar, de grau em grau até a extensão. Ora, nessas abstrações vê-se sempre que o grau inferior compreende o superior com alguma determinação particular; como o *eu* compreende aquilo que pensa, e triângulo equilátero compreende triângulo, e o triângulo, a figura retilínea; mas [vê-se] que o grau superior, sendo menos

que le degré supérieur étant moins déterminé peut représenter plus de choses.

Enfin, il est visible que par ces sortes d'abstractions, les idées de singulières, deviennent communes, et les communes plus communes, et ainsi cela nous donnera lieu de passer à ce que nous avons à dire des idées considérées selon leur universalité ou particularité.

### ***Chapitre VI: Des idées considérées selon leur généralité, particularité et singularité***

Quoique toutes les choses qui existent soient singulières, néanmoins, par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées, dont les unes ne nous représentent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soi-même, et les autres en peuvent également représenter plusieurs, comme lorsque quelqu'un conçoit un triangle sans y considérer autre chose, sinon que c'est une figure à trois lignes et à trois angles; l'idée qu'il en a formée peut lui servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose s'appellent singulières ou individuelles, et ce qu'elles représentent des *individus*; et celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, générales.

Les noms qui servent à marquer les

determinado, pode representar mais coisas.

Enfim, é visível que, por esses tipos de abstrações, as ideias de singulares se tornam comuns; e as [ideias] comuns [se tornam], mais comuns; e assim isso nos dá a ocasião de passar ao que temos a dizer das ideias consideradas segundo sua universalidade ou particularidade.

### ***Capítulo VI: As ideias consideradas segundo sua generalidade, particularidade e singularidade***

Embora, por meio das abstrações que acabamos de explicar, todas as coisas que existem possam ser singulares, não deixamos de ter toda sorte de ideias, das quais umas só nos representam uma única coisa, como a ideia que cada um tem de si mesmo, e as outras que podem igualmente representar várias ideias, como quando alguém concebe um triângulo considerando unicamente uma figura de três linhas e três ângulos, a ideia que disso se formou pode servir para conceber todos os outros triângulos.

As ideias que só representam uma coisa se chamam singulares ou individuais, e o que elas representam, os *indivíduos*. E aquelas que representam vários indivíduos se chamam universais, comuns, gerais.

Os nomes que servem para marcar as

premières s'appellent propres, *Socrate, Rome, Bucéphale*, et ceux qui servent à marquer les dernières, communs et appellatifs, comme *homme, ville, cheval*; et tant les idées universelles que les noms communs, se peuvent appeler termes généraux.

Mais il faut remarquer que les mots sont généraux en deux manières: l'une, que l'on appelle *univoque*, qui est lorsqu'ils sont liés avec des idées générales; de sorte que le même mot convient à plusieurs, et selon le son, et selon une même idée qui y est jointe: tels sont les mots dont on vient de parler, d'homme, de ville, de cheval.

L'autre, qu'on appelle *équivoque*, qui lorsqu'un même son a été lié par les hommes à des idées différentes; de sorte que le même son convient à plusieurs, non selon une même idée, mais selon les idées différentes auxquelles il se trouve joint dans l'usage: ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, et un décret de concile, et une sorte d'ajustement; mais il ne les signifie que selon des idées toutes différentes.

Néanmoins cette universalité équivoque est de deux sortes. Car les différentes idées jointes à un même son, n'ont aucun rapport naturel entre elles, comme dans le mot de *canon*, ou en ont quelqu'un, comme lorsqu'un mot étant principalement joint à une idée, on ne le joint à une autre idée que parce qu'elle a un rapport de cause ou d'effet, ou de signe, ou de ressemblance à la première; et alors ces sortes de mots équivoques

primeiras se chamam próprios; *Sócrates, Roma, Bucéfalo*. E os que servem para marcar os últimos, comuns e apelativos, como *homem, cidade, cavalo*. E tanto as ideias universais como os nomes comuns podem ser chamados termos gerais.

É preciso observar, porém, que as palavras são gerais em duas maneiras: uma, que se chama *unívoca*, que é quando elas estão ligadas às ideias gerais, de modo que a mesma palavra convém a várias e segundo o som e segundo uma mesma ideia, que nela se juntam: tais são as palavras que acabamos de falar: homem, cidade, cavalo.

A outra, que se chama *equivoca*, que é quando um mesmo som foi ligado pelos homens a ideias diferentes, de modo que o mesmo som convém a várias, não segundo uma mesma ideia, mas segundo ideias diferentes, com as quais ele se encontra junto no uso: assim, a palavra *canhão* significa uma máquina de guerra e um Decreto de Concílio, e um tipo de ajuste; mas só os significa segundo ideias totalmente diferentes.

Ademais, essa universalidade é equívoca de duas maneiras. Pois as diferentes ideias juntas a um mesmo som, ou não têm qualquer relação natural entre elas, como na palavra *canhão* ou têm alguma, como quando, estando uma palavra junta principalmente a uma ideia, não o está a uma outra ideia, salvo porque tem uma relação de causa, ou de efeito, ou de signo, ou de semelhança à primeira; e então este tipo de palavra equívoca se chama

s'appellent *analogues*; comme quand le mot de sain s'attribue à l'animal, à l'air et aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot est principalement la santé qui ne convient qu'à l'animal; mais on y joint une autre idée approchante de celle-là, qui est d'être cause de la santé, qui fait qu'on dit qu'un air est sain, qu'une viande est saine, parce qu'ils servent à conserver la santé.

Mais quand nous parlons ici de mots généraux, nous entendons les univoques qui sont joints à des idées universelles et générales.

Or, dans ces idées universelles, il y a deux choses qu'il est très important de bien distinguer, la *compréhension* et l'*étendue*.

J'appelle *compréhension* de l'idée, les attributs qu'elle renferme en soi, et qu'on ne peut lui ôter sans la détruire, comme la compréhension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, et l'égalité de ces trois angles à deux droits, etc.

J'appelle *étendue* de l'idée les sujets à qui cette idée convient; ce qu'on appelle aussi les inférieurs d'un terme général, qui à leur égard, est appelé supérieur, comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes les diverses espèces de triangle.

Mais, quoique l'idée générale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est-à-dire à tous ses

*análoga*; como quando a palavra *são* se atribui ao animal, ao ar e às carnes. Porque a ideia junto a essa palavra é principalmente a da saúde, que convém apenas ao animal; mas a isso juntamos uma outra ideia semelhante a essa, que é a de ser causa da saúde, que faz com que se diga que o ar é saudável, que uma carne é saudável, porque servem para conservar a saúde.

Mas quando falamos aqui das palavras gerais, queremos dizer as unívocas que estão junto às ideias universais e gerais.

Ora, nas ideias universais há duas coisas muito importantes a distinguir: a *compreensão* e a *extensão*.

Eu chamo *compreensão* da ideia os atributos que ela encerra em si, e que não podem lhe ser retirados sem destruí-la, como a compreensão da ideia do triângulo encerra extensão, figura, três linhas, três ângulos, e a igualdade desses três ângulos a duas retas, etc.

Eu chamo de *extensão* da ideia os sujeitos a que essa ideia convém, que também chamamos de inferiores de um termo geral, que por sua vez é chamado superior, como a ideia do triângulo se estende a todas as diversas espécies de triângulos.

Porém, ainda que a ideia geral se estenda indistintamente a todos os itens a que convém, quer dizer, a todos os seus

inférieurs, et que le nom commun les signifie tous, il y a néanmoins cette différence entre les attributs qu'elle comprend et les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut lui ôter aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déjà dit; au lieu qu'on peut la resserrer, quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.

Or, cette restriction ou resserrement de l'idée générale, quant à son étendue, peut se faire en deux manières:

La première est par une autre idée distincte et déterminée qu'on y joint, comme lorsqu'à l'idée générale du triangle, je joins celle d'avoir un angle droit; ce qui resserre cette idée à une seule espèce de triangle, qui est le triangle rectangle.

L'autre, en y joignant seulement une idée indistincte et indéterminée de partie, comme quand je dis: Quelque triangle; et on dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des sujets auxquels il s'étendait auparavant, sans que néanmoins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on l'a resserré.

***Chapitre VII: Des cinq sortes d'idées universelles, genres, espèces, différences, propres, accidents.***

Ce que nous avons dit dans les chapitres précédents nous donne moyen de faire

inferiores, e que o nome comum os signifique completamente, há, todavia, essa diferença entre os atributos que ela compreende e os indivíduos aos quais se estende, de modo que não se pode retirar dela qualquer desses atributos sem destruí-la, como já dissemos, ao passo que se pode reduzir a ideia quanto a sua extensão, aplicando-a apenas a alguns dos indivíduos aos quais ela convém, sem que por isso ela seja destruída.

Ora, essa restrição ou redução da ideia geral quanto à sua extensão pode ser feita de duas maneiras.

A primeira é através de uma ideia distinta e determinada que a ela se junta, como quando à ideia geral do triângulo eu junto aquela de ter um ângulo reto, o que reduz essa ideia a uma só espécie de triângulo, que é a do triângulo retângulo.

A outra, nela juntando somente uma ideia indistinta e indeterminada de parte, como quando eu digo algum triângulo: e diz-se então que o termo comum se torna particular, porque ele não se estende mais que a uma parte dos indivíduos ao quais se estendia antes, sem que, contudo, tenha se determinado qual é esta parte à qual se reduziu.

***Capítulo VII: Os cinco tipos de ideias universais: gêneros, espécies, diferenças, próprios, acidentes.***

O que dissemos nos capítulos precedentes nos dá os meios para entendermos um

entendre en peu de paroles les cinq Universaux qu'on explique ordinairement dans l'école<sup>xxii</sup>

pouco a conversa sobre os cinco universais que se explica ordinariamente na Escola.

Car lorsque les idées générales nous représentent leurs objets comme des choses, et qu'elles sont marquées par des termes appelés substantifs ou absolus, on les appelle *genres* ou *espèces*.

Pois, quando as ideias gerais nos apresentam seus objetos como coisas, e essas coisas são marcadas por termos chamados substantivos ou absolutos os chamamos *gêneros* ou *espécies*.

### *Du genre*

### *O Gênero*

On les appelle genres quand elles sont tellement communes qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore universelles, comme le quadrilatère est genre à l'égard du parallélogramme et du trapèze: la substance est genre à l'égard de la substance étendue qu'on appelle corps, et de la substance qui pense qu'on appelle esprit.

Chamamos as essas ideias gerais de gêneros quando elas são tão comuns que se estendem a outras ideias, ainda universais, como o quadrilátero é gênero do paralelogramo e do trapézio: a substância é gênero da substância extensa que se chama corpo, e da substância que pensa que se chama espírito.

### *De l'espèce*

### *A Espécie*

Et ces idées communes, qui sont sous une plus commune et plus générale, s'appellent espèces; comme le parallélogramme et le trapèze sont les espèces du quadrilatère, le corps et l'esprit, sont les espèces de la substance.

E essas ideias comuns que estão sob uma mais comum e mais geral se chamam espécies, como o paralelogramo e o trapézio são espécies do quadrilátero; o corpo e o espírito são espécies da substância.

Et ainsi la même idée peut être genre, étant comparée à une autre qui est plus générale, comme corps, qui est un genre au regard du corps animé et du corps inanimé, et une espèce au regard de la substance; et le quadrilatère, qui est un genre au regard du parallélogramme et

E assim a mesma ideia pode ser gênero, quando comparada às ideias às quais ela se estende, e espécie, quando comparada a uma outra, que é mais geral; como corpo, que é um gênero do corpo animado e do corpo inanimado, e uma espécie da substância; e o quadrilátero que é um

du trapèze, est une espèce au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'espèce, qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent être genres; c'est lorsqu'une idée n'a sous soi que des individus et des singuliers, comme le cercle n'a sous soi que des cercles singuliers qui sont tous d'une même espèce. C'est ce qu'on appelle espèce dernière, *species infima*.

Il y a un genre qui n'est point espèce, savoir, le suprême de tous les genres, soit que ce genre soit l'être, soit que ce soit la substance, ce qu'il est de peu d'importance de savoir, et qui regarde plus la métaphysique que la logique.

J'ai dit quelles idées générales qui nous représentent leurs objets comme des choses, sont appelées genres ou espèces. Car il n'est pas nécessaire que les objets de ces idées soient effectivement des choses et des substances; mais il suffit que nous les considérons comme des choses, en ce que, lors même que ce sont des modes, on ne les rapporte point à leurs substances, mais à d'autres idées de modes moins générales ou plus générales, comme la figure, qui n'est qu'un mode au regard du corps figuré, est un genre au regard des figures curvilignes et rectilignes, etc.

Et au contraire les idées qui nous représentent leurs objets comme des choses modifiées, et qui sont marquées par des termes adjectifs ou connotatifs, si on les compare avec les substances que

gênero do paralelogramo e do trapézio, é uma espécie da figura.

Há porém uma outra noção da palavra espécie que convém apenas às ideias que não podem ser gêneros. É quando uma ideia só tem sob si indivíduos e singulares, como o círculo só tem sob si círculos singulares que são todos de uma mesma espécie. É isso o que se chama de espécie última, *species infima*.

E há um gênero que não é espécie, a saber, o supremo de todos os gêneros; seja esse gênero o ser seja a substância é algo que pouco importa saber, e que concerne mais à Metafísica que à Lógica.

Eu disse que as ideias gerais que nos apresentam seus objetos como coisas se chamam gêneros ou espécies; pois não é necessário que os objetos dessas ideias sejam efetivamente coisas e substâncias; mas é suficiente que os consideremos como coisas, de maneira que mesmo que sejam modos não os relacionamos a suas substâncias, mas às outras ideias de modos menos ou mais gerais, como a figura, que não é senão um modo do corpo figurado, é um gênero das figuras curvilíneas e retilíneas, etc.

E, ao contrário, as ideias que nos apresentam seus objetos como coisas modificadas, e marcadas por termos adjetivos ou conotativos, se as comparamos com as substâncias que esses

ces termes connotatifs signifient confusément, quoique directement, soit que dans la vérité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels, qui ne sont en effet que la chose même, soit qu'ils signifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ni espèces, mais, ou *différences*, ou *propres*, ou *accidents*.

On les appelle *différences*, quand l'objet de ces idées est un attribut essentiel qui distingue une espèce d'une autre, comme étendu, pesant, raisonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet est un attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose, mais qui n'est pas le premier que l'on considère dans cette essence, mais seulement une dépendance de ce premier, comme divisible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidents communs*, quand leur objet est un vrai mode qui peut être séparé, au moins par l'esprit, de la chose dont il est dit accident, sans que l'idée de cette chose soit détruite dans notre esprit, comme rond, dur, juste, prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particulièrement.

#### *De la différence*

Lorsqu'un genre a deux espèces, il faut nécessairement que l'idée de chaque espèce comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre; autrement, si chacune ne comprenait que ce qui est compris dans le genre, ce ne

termos significam confusamente, ainda que diretamente, seja porque na verdade esses termos conotativos significam atributos essenciais que não são efetivamente senão a própria coisa, seja porque eles significam vários modos, não os chamamos então de gêneros nem espécies, mas, ou *diferença* ou *próprio* ou *acidente*.

Chamamo-lo *diferença* quando o objeto dessas ideias é um atributo essencial que distingue uma espécie de uma outra; como extensão, peso, racional.

Chamamo-lo *próprio* quando seu objeto é um atributo que pertence com efeito à essência da coisa, mas que não é o primeiro que se leva em consideração nessa essência, mas somente uma dependência desse primeiro, como divisível, imortal, dócil.

E chamamo-nos *accidents communs* quando seu objeto é um modo verdadeiro que pode ser separado, ao menos pelo espírito, da coisa de que é acidente, sem que a ideia dessa coisa seja destruída em nosso espírito, como circular, duro, justo, prudente. É isso que é preciso explicar mais particularmente.

#### *A Diferença.*

Quando um gênero tem duas espécies, é preciso necessariamente que a ideia de cada espécie compreenda alguma coisa que não esteja compreendida na ideia do gênero. Dito de outro modo, se cada uma só compreender o que está compreendido

serait que le genre; et comme le genre convient à chaque espèce, chaque espèce conviendrait à l'autre. Ainsi le premier attribut essentiel que comprend chaque espèce de plus que le genre, s'appelle sa différence; et l'idée que nous en avons est une idée universelle, parce qu'une seule et même idée peut nous représenter cette différence partout où elle se trouve, c'est-à-dire dans tous les inférieurs de l'espèce.

*Exemple.* Le corps et l'esprit sont les deux espèces de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus que dans celle de la substance, et de même dans celle de l'esprit. Or, la première chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étendue, et la première chose que nous voyons de plus dans l'esprit, c'est la pensée. Et ainsi la différence du corps sera l'étendue, et la différence de l'esprit sera la pensée, c'est-à-dire que le corps sera une substance étendue, et l'esprit une substance qui pense.

De là on peut voir, 1<sup>o</sup> que la différence a deux regards: l'un au genre qu'elle divise et partage; l'autre à l'espèce qu'elle constitue et qu'elle forme, faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de l'espèce selon sa compréhension: d'où vient que toute espèce peut être exprimée par un seul nom, comme esprit, corps; ou par deux mots, savoir, par celui du genre, et par celui de sa différence joints ensemble; ce qu'on appelle définition, comme substance qui pense, substance étendue.

no gênero, não será outra coisa que o gênero; e como o gênero convém a cada espécie, cada espécie convirá a outra. Assim, o primeiro atributo essencial que cada espécie compreende a mais que o gênero chama-se sua diferença, e a ideia que dela temos é uma ideia universal; porque uma só e mesma ideia pode nos representar essa diferença em toda parte em que se encontre, quer dizer, em todos os inferiores da espécie.

*Exemplo:* o corpo e o espírito são duas espécies da substância. É preciso portanto que haja na ideia do corpo algo a mais que na [ideia] de substância, e também que na [ideia] do espírito. Ora, a primeira coisa que vemos a mais no espírito é o pensamento. E assim a diferença do corpo será a extensão, e a diferença do espírito será o pensamento; isso quer dizer que o corpo será uma substância extensa, e o espírito, uma substância que pensa.

Daí se pode ver, primeiro, que há diferença quanto a duas coisas; uma quanto ao gênero que ela divide e partilha; a outra quanto à espécie, que ela constitui e que forma, sendo a parte principal do que é encerrado na ideia de espécie segundo sua compreensão. Disso se segue que toda espécie pode ser expressa por um só nome, como espírito, corpo; ou por duas palavras, a saber, por aquela do gênero e por aquela da sua diferença juntas, o que chamamos definição; como substância que pensa, substância extensa.

On peut voir en second lieu que, puisque la différence constitue l'espèce et la distingue des autres espèces, elle doit avoir la même étendue que l'espèce, et ainsi qu'il faut qu'elles puissent se dire réciproquement l'une et l'autre, comme tout ce qui pense est esprit, et tout ce qui est esprit pense.

Néanmoins il arrive assez souvent que l'on ne voit dans certaines choses aucun attribut qui soit tel, qu'il convienne à toute une espèce, et qu'il ne convienne qu'à cette espèce; et alors on joint plusieurs attributs ensemble, dont l'assemblage ne se trouvant que dans cette espèce, en constitue la différence. Ainsi les Platoniciens, prenant les démons pour des animaux raisonnables aussi bien que l'homme, ne trouvaient pas que la différence de raisonnable fût réciproque à l'homme; c'est pourquoi ils y en ajoutaient une autre, comme mortel, qui n'est pas non plus réciproque à l'homme, puisqu'elle convient aux bêtes; mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée que nous nous formons de la plupart des animaux.

Enfin, il faut remarquer qu'il n'est pas toujours nécessaire que les deux différences qui partagent un genre soient toutes deux positives, mais que c'est assez qu'il y en ait une, comme deux hommes sont distingués l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas, puisque celui qui n'a pas de charge n'a rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bêtes en général, en ce que l'homme est un animal qui a un esprit; *animal mente*

Em segundo lugar, pode-se ver que, uma vez que a diferença constitui a espécie e a distingue das outras espécies, ela deve ter a mesma extensão que a espécie, e assim é necessário que elas possam ser ditas reciprocamente uma da outra; como tudo o que pensa é espírito e tudo o que é espírito pensa.

Acontece, no entanto, com bastante frequência, que não se veja em certas coisas qualquer atributo que seja tal que convenha a toda uma espécie, e que só convenha a essa espécie; e então, ao se juntar vários atributos cuja combinação só se encontra em cada espécie, constitui-se a sua diferença [da espécie]. Assim, tomando os demônios por animais racionais tanto como o homem, os platônicos, não achavam que a diferença de racional fosse recíproca a homem; é por isso que eles juntam uma outra, como mortal, que tampouco é recíproca a homem, uma vez que convém aos bebês, mas todas as duas juntas não convêm a outra coisa que ao homem. É isso o que fazemos na ideia que formamos da maior parte dos animais.

Enfim, é preciso observar que não é sempre necessário que as duas diferenças que um gênero partilha sejam ambas positivas, mas que é suficiente que haja uma, como se distingue dois homens um do outro se um porta algo que outro, não, ainda que este que não porte algo não tenha coisa alguma que o outro não tenha. É assim que o homem é distinguido das bestas em geral, em que o homem é um animal que tem um espírito, animal *mente praeditum*, e que a besta é um puro animal,

*praeditum*, et que la bête est un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la bête en général n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme; mais on y joint seulement la négation de ce qui est en l'homme, savoir, l'esprit. De sorte que toute la différence qu'il y a entre l'idée d'animal et celle de bête est que l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans sa compréhension, mais ne l'exclut pas aussi et l'enferme même dans son étendue, parce qu'elle convient à un animal qui pense; au lieu que l'idée de bête l'exclut dans sa compréhension, et ainsi ne peut convenir à l'animal qui pense.

#### *Du propre*

Quand nous avons trouvé la différence qui constitue une espèce, c'est-à-dire son principal attribut essentiel qui la distingue de toutes les autres espèces, si, considérant plus particulièrement sa nature, nous y trouvons encore quelque attribut qui soit nécessairement lié avec ce premier attribut, et qui par conséquent convienne à toute cette espèce et à cette seule espèce, *omni et soli*, nous l'appelons propriété; et étant signifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'espèce comme son propre; et parce qu'il convient aussi à tous les inférieurs de l'espèce, et que la seule idée que nous en avons une fois formée peut représenter cette propriété partout où elle se trouve, on en a fait le quatrième des termes communs et universaux.

*Exemple.* Avoir un angle droit est la différence essentielle du triangle

*animal merum*. Pois a ideia da besta em geral não encerra nada de positivo que não esteja no homem, mas nele junta apenas a negação do que está no homem, a saber, o espírito. De sorte que toda a diferença que há entre a ideia de animal e aquela de besta é que a ideia de animal não encerra o pensamento na sua compreensão, mas tampouco o exclui, e o encerra inclusive na sua extensão, porque ela convém a um animal que pensa: ao passo que a ideia de besta o exclui na sua compreensão, e assim não pode convir ao animal que pensa.

#### *O Próprio*

Quando encontramos a diferença que constitui uma espécie, quer dizer, seu principal atributo essencial que a distingue de todas as outras espécies, considerando-se mais particularmente sua natureza, nela encontramos ainda algum atributo que esteja necessariamente ligado a esse primeiro atributo, e que, por consequência, convenha a toda essa espécie e somente a essa espécie, *omni et soli*, chamamo-lo propriedade; e, sendo significado por um termo conotativo o atribuímos à espécie como seu próprio; e porque ele também convém a todos os inferiores da espécie, e que a única ideia que dele temos, uma vez formada, pode representar essa propriedade em toda parte em que ela se encontra, dela fazemos o quarto dos termos comuns e universais.

*Exemplo:* ter um ângulo reto é a diferença essencial do triângulo retângulo. E é

rectangle. Et parce que c'est une dépendance nécessaire de l'angle droit que le carré du côté qui le soutient soit égal aux carrés des deux côtes qui le comprennent, l'égalité de ces carrés est considérée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, et qui ne convient qu'à eux seuls.

Néanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre et on en a fait quatre espèces.

La 1<sup>re</sup> est celle que nous venons d'expliquer, *quod convenit omni, et soli, et semper*, comme c'est le propre de tout cercle, du seul cercle, et toujours, que les lignes tirées du centre la circonferência soient égales.

La 2<sup>ème</sup>, *quod convenit omni, sed non soli*, comme on dit qu'il est propre, à l'étendue d'être divisible, parce que, toute étendue peut être divisée, quoique la durée, le nombre, et la force le puissent être aussi.

La 3<sup>ème</sup> est *quod convenit soli, sed non omni*, comme il ne convient, qu'à l'homme d'être médecin ou philosophe, quoique tous, les hommes ne le soient pas.

La 4<sup>ème</sup>, *quod convenit omni e soli, sed non semper*, dont on rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere*, ce qui convient à tous les hommes et aux seuls hommes,

porque é uma dependência necessária do ângulo reto que o quadrado do lado que o sustenta é igual aos quadrados dos dois lados que o compreendem, a igualdade desses quadrados é considerada como propriedade do triângulo retângulo, que convém a todos os triângulos retângulos, e que lhes convém unicamente.

Às vezes, contudo, estende-se mais longe esse nome de próprio, e dele se faz quatro espécies.

A primeira é a que acabamos de explicar, *quod convenit omni, soli, et semper*; como é o próprio de todo círculo, e somente do círculo, e sempre, que as linhas medidas desde o centro da circunferência sejam iguais.

A segunda, *quod convenit omni, sed non soli*; como se diz que é próprio à extensão ser divisível, porque toda extensão pode ser dividida, ainda que a duração, o número e a força também possam sê-lo.

A terceira é *quod convenit soli, sed non omni*, como convém unicamente ao homem ser médico ou filósofo, ainda que nem todos os homens o sejam.

A quarta, *quod convenit omni e soli, sed non semper*; a que se relaciona, por exemplo, à mudança da cor do cabelo para branco, *canescere*: é o que convém a todos os homens e apenas aos homens, mas

mais seulement dans la vieillesse.

### *De l'accident.*

Nous avons déjà dit dans le chapitre second qu'on appelait mode ce qui ne pouvait exister naturellement que par la substance, et ce qui n'était point nécessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut bien concevoir, la chose sans concevoir le mode, comme on peut bien concevoir un homme sans le concevoir prudent, mais on ne peut concevoir la prudence sans concevoir, ou un homme, ou une autre nature intelligente qui soit prudente.

Or, quand on joint une idée confuse et indéterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de représenter toutes les choses où sera ce mode, comme l'idée de prudent, tous les hommes prudents, l'idée de rond, tous les corps ronds; et alors cette idée exprimée par un terme connotatif *prudent, rond*, est ce qui fait le cinquième universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui l'on attribue; car s'il l'était, il serait différence ou propre.

Mais il faut remarquer ici, comme on l'a déjà dit, que, quand, on considère deux substances ensemble, on peut en considérer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut être considéré comme un tout composé de cet homme et de ses habits, mais être habillé au regard de cet homme, est seulement un mode ou une façon d'être sous

somente na velhice.

### *O Acidente*

Já dissemos no capítulo segundo que chamávamos modo o que só podia existir naturalmente pela substância, e que não estava necessariamente ligado à ideia de uma coisa, de sorte que se pode muito bem conceber a coisa sem conceber o modo; como se pode muito bem conceber um homem sem conceber prudente, mas não se pode conceber a prudência sem se conceber, ou um homem, ou uma outra natureza inteligente que seja prudente.

Ora, quando se junta uma ideia confusa e indeterminada de substância a uma ideia distinta de algum modo, esta ideia é capaz de representar todas as coisas onde este modo estiver, como a ideia de prudente [pode representar] todos os homens prudents; a ideia de circular, todos os corpos circulares; e então essa ideia, expressa por um termo conotativo, prudente, circular, é o que faz o quinto universal a que chamamos acidente, porque não é essencial à coisa a que é atribuído. Pois, se fosse, seria diferença ou próprio.

Mas é preciso observar, aqui, como já se disse, que quando se considera duas substâncias juntas, pode-se considerar uma como modo da outra. Assim, um homem vestido pode ser considerado como um todo composto desse homem e de suas roupas; mas estar vestido, com respeito a esse homem, é apenas um modo ou uma maneira de estar, sob a qual é considerado,

laquelle on le considère, quoique ses habits soient des substances. C'est pourquoi être habillé n'est qu'un cinquième universel.

En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq universaux qu'on traite dans l'école avec tant d'étendue; car il sert de très peu de savoir qu'il y a des genres, des espèces, des différences, des propres et des accidents; mais l'importance est de reconnaître les vrais genres des choses, les vraies espèces de chaque genre, leurs vraies différences, leurs vraies propriétés, et les accidents qui leur conviennent; et c'est à quoi nous pourrions donner quelque lumière dans les chapitres suivants, après avoir dit auparavant quelque chose des termes complexes.

### ***Chapitre VIII: Des termes complexes et de leur universalité ou particularité***

On joint quelquefois à un terme divers autres termes qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier ce qu'on ne pourrait pas affirmer ou nier de chacun de ces termes étant séparés; par exemple, ce sont des termes complexes, *un homme prudent, un corps transparent, Alexandre, fils de Philippe.*

Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif, comme si je dis: *Un corps qui est transparent, Alexandre qui est fils de Philippe; le pape qui est vicaire de Jésus-Christ.*

embora suas roupas sejam substâncias. É por isso que estar vestido é somente um quinto universal.

Com isso se vê mais do que é preciso no que concerne aos cinco universais tratados na Escola com tamanha extensão. Pois serve de muito pouco saber que há gêneros, espécies, diferenças, próprios e acidentes; porque o importante é reconhecer o verdadeiro gênero das coisas, as verdadeiras espécies de cada gênero, suas verdadeiras diferenças, suas verdadeiras propriedades, e os acidentes que lhes convenha. E é sobre isso que poderemos lançar alguma luz nos capítulos seguintes, depois de termos visto, antes, alguma coisa dos termos complexos.

### ***Capítulo VIII: Os termos complexos e de sua universalidade ou particularidade***

Às vezes se junta, a um termo diverso, outros termos que compõem em nosso espírito uma ideia total, a qual frequentemente ocorre de que se possa afirmar ou negar aquilo que não se poderia afirmar ou negar de cada um dos seus termos em separado. Por exemplo, estes são termos complexos: *um homem prudente, um corpo transparente, Alexandre filho de Filipe.*

Essa adição se faz por vezes através do pronome relativo, como se eu dissesse: *um corpo que é transparente, Alexandre, que é filho de Filipe, o Papa que é vigário de Jesus Cristo.*

Et on peut dire même que si ce relatif n'est pas toujours exprimé, il est toujours en quelque sorte sous-entendu, parce qu'il peut s'exprimer, si l'on veut, sans changer la proposition.

Car c'est la même chose de dire, un corps transparent, ou un corps qui est transparent.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes: l'une qu'on peut appeler *application* et l'autre *détermination*.

Cette addition peut s'appeler seulement explication quand elle se fait que développer, ou ce qui était enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidents, pourvu qu'il lui convienne généralement et dans toute son étendue; comme si je dis: *L'homme qui est un animal doué de raison*, ou *l'homme qui désire naturellement d'être heureux*, ou *l'homme qui est mortel*. Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, et ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes, mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte; comme

E se pode até mesmo dizer que, se esse relativo não está sempre expresso, ele está sempre em todo caso subentendido, porque ele pode se expressar, caso se queira, sem mudar a proposição.

Porque é a mesma coisa dizer um corpo transparente ou um corpo que é transparente.

O que há de mais relevante nesses termos complexos é que a adição de termos que se faz para formá-los é de dois tipos: uma que se pode chamar de *explicação*<sup>1</sup> e, outra, de *determinação*.

Essa adição pode se chamar somente explicação, quando ela não faz senão desenvolver, ou o que estava incluído na compreensão da ideia do primeiro termo, ou ao menos o que lhe convém como um de seus acidentes, contanto que lhe convenha geralmente e em toda a sua extensão; como se eu digo: *o homem que é um animal dotado de razão*, ou *o homem que deseja naturalmente ser feliz*, ou *o homem que é mortal*. Esses acréscimos são apenas explicações, porque não mudam absolutamente a ideia da palavra homem, e não a restringem a significar uma parte dos homens, mas marcam apenas o que convém a todos os homens.

Todas as adições que acrescentamos aos nomes que marcam distintamente um indivíduo são desse tipo; como quando se

---

<sup>1</sup> NT: Assim como em ocorrência anterior, a versão em português para a palavra '*application*' soa errônea. Na edição Clair et Girbal, a expressão que ocorre é '*explication*', na página 65.

quand on dit: *Paris, qui est la plus grande ville de l'Europe; Jules César, qui a été le plus grand capitaine du monde; Aristote, le prince des philosophes; Louis XIV, roi de France.* Car les termes individuels, distinctement exprimés, se prennent toujours dans toute leur étendue; étant déterminés tout ce qu'ils le peuvent être.

L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeler détermination, est quand ce qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, et fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue, mais seulement pour une partie de cette étendue; comme si je dis: *Les corps transparents, les hommes savants, un animal raisonnable.* Ces additions ne sont point de simples explications, mais des déterminations, parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps ne signifie plus qu'une partie des corps, le mot d'homme, qu'une partie des hommes, le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent individuel un mot général, quand on y ajoute des conditions individuelles, comme quand je dis: *Le pape qui est aujourd'hui,* cela détermine le mot général de pape à la personne unique et singulière d'Alexandre VII.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes, les uns dans l'expression, et les autres dans le sens seulement.

diz *Paris, que é a grande cidade da Europa: Júlio César, que foi o maior Capitão do mundo, Aristóteles, o Príncipe dos Filósofos; Louis XIV, Rei da França.* Pois os termos individuais, distintamente expressos, são sempre tomados em toda a sua extensão, sendo determinado tudo o que eles podem ser.

Outro tipo de adição, que se pode chamar *determinação*, dá-se quando aquilo que é acrescentado a uma palavra geral restringe a sua significação, e faz com que não se tome mais essa palavra geral em toda a sua extensão, como se eu digo: *os corpos transparentes, os homens sábios, um animal racional.* Esses acréscimos não são simples explicações, mas determinações, porque restringem a extensão do primeiro termo, fazendo com que a palavra corpo não signifique mais que uma parte dos corpos: a palavra homem, que uma parte dos homens: a palavra animal, que uma parte dos animais.

E essas adições são às vezes tais que tornam uma palavra geral, individual, quando se lhe acrescenta as condições individuais, como quando eu digo: *o Papa que é atual,* isso determina a palavra geral Papa na pessoa única e singular de Alexandre VII.

Além do mais, pode-se distinguir dois tipos de termos complexos; uns na expressão e outros somente no sentido.

Les premiers sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que: sont tous les exemples qu'on a rapportés jusqu'ici.

Les derniers sont ceux dont l'un des termes n'est point ex primé; mais seulement sous-entendu, comme quand nous disons en France *le Roi*, c'est un terme complexe dans le sens parce que nous n'avons pas dans l'esprit, en prononçant ce mot de roi, la seule idée générale qui répond à ce mot; mais nous y joignons mentalement l'idée de Louis XIV qui est maintenant roi de France. Il y a une infinité de termes dans les discours ordinaires des hommes qui sont complexes en cette manière; comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille

Il y a même des mots qui sont complexes dans l'expression pour quelque chose; et qui le sont encore dans le sens pour d'autres; comme quand on dit: *Le prince des philosophes*, c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de prince est déterminé par celui de philosophe; mais au regard d'Aristote que l'on marque dans les écoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens, puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit, sans être exprimée par aucun son qui le distingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectifs, ou sont parties d'un terme complexe quand leur substantif est exprimé, ou sont complexes dans le sens, quand il est sous-entendu; car, comme il a été dit dans le chapitre II, ces termes connotatifs marquent directement un sujet, quoique plus confusément, et

Os primeiros são aqueles cuja adição é expressa assim como nos exemplos que foram até aqui relacionados.

Os segundos são aqueles em que um dos termos não está expresso, mas é subentendido; como quando dizemos, na França, o *Rei*, esse é um termo complexo no sentido, porque não temos no espírito, ao pronunciar essa palavra, *Rei*, a única ideia geral que responde a essa palavra, mas mentalmente juntamos a ela a ideia de Louis XIV, que é neste momento o *Rei* da França. Há uma infinidade de termos nos discursos ordinários dos homens que são complexos dessa maneira, como o nome de *Meu Senhor*, em cada família, etc.

E há inclusive palavras que são complexas na expressão de alguma coisa e no sentido de outras também. Como quando se diz o *Príncipe dos Filósofos*, esse é um termo complexo na expressão, uma vez que a palavra príncipe é determinada pela palavra Filósofo; mas, com respeito ao Aristóteles, que se refere nas Escolas por essa palavra ele só é complexo no sentido; porque a ideia de Aristóteles só está no espírito, sem ser expressa por som algum que a distinga, em particular.

Todos os termos conotativos ou adjectivos, ou são partes de um termo complexo, quando seu substantivo é expresso, ou são complexos no sentido, quando são subentendidos. Pois, como se disse no capítulo II, esses termos conotativos marcam diretamente um item, mesmo que confusamente; e indiretamente uma forma

indirectement une forme ou un mode, quoique plus distinctement; et ainsi ce sujet n'est qu'une idée fort générale et fort confuse; quelquefois d'un être, quelquefois d'un corps qui est pour l'ordinaire déterminé par l'idée distincte de la forme qui lui est jointe; comme *album* signifie une chose qui a de la blancheur; ce qui détermine l'idée confuse de chose à ne représenter que celles qui ont cette qualité.

Mais ce qui est de plus remarquable dans ces termes complexes, est qu'il y en a qui sont déterminés dans la vérité à un seul individu, et qui ne laissent pas de conserver une certaine universalité équivoque qu'on peut appeler une équivoque d'erreur, parce que les hommes demeurant d'accord que ce terme ne signifie qu'une chose unique, faute de bien discerner quelle est véritablement cette chose unique, l'appliquent, les uns à une chose, et les autres à une autre; ce qui fait qu'il a besoin d'être encore déterminé, ou par diverses circonstances, ou par la suite du discours, afin que l'on sache précisément ce qu'il signifie.

Ainsi le mot de *véritable religion* ne signifie qu'une seule et unique religion, qui est dans la vérité la catholique, n'y ayant que celle-là de véritable. Mais parce que chaque peuple et chaque secte croit que sa religion est la véritable, ce mot est très équivoque dans la bouche des hommes quoique par erreur. Et si on lit dans un historien qu'un prince a été zélé pour la véritable religion, on ne saurait dire ce qu'il a entendu par là, si on ne sait de quelle religion a été cet

ou un modo, ainda que mais distintamente. E assim esse item não é senão uma ideia muito geral e confusa, algumas vezes de um ser, outras de um corpo comumente determinado pela ideia distinta da forma que lhe está junto, como *album* [por exemplo,] significa uma coisa que tem brancura, o que determina a ideia confusa da coisa a só representar aquelas coisas que tenham essa qualidade [a brancura].

Mas o que é mais notável nesses termos complexos é que dentre eles há os que na verdade são determinados a um só indivíduo, e que não deixam de conservar uma certa universalidade equívoca, que se pode chamar de equívoco de erro; porque os homens perseveram de acordo que esse termo só significa uma única coisa mas, na falta de bem discernir qual é verdadeiramente essa coisa única, aplicam-na uns a uma coisa e outros, a uma outra; isso faz com que haja a necessidade de ainda ser determinada ou por diversas circunstâncias, ou pela sequência do discurso, a fim de que se saiba precisamente o que significa.

Assim, a palavra a *verdadeira Religião* significa unicamente Religião, que é na verdade a Católica. Mas, porque cada povo e cada seita crê que sua Religião é verdadeira, essa palavra é muito equívoca na boca dos homens, ainda que por erro. E se lemos num Historiador que um Príncipe foi protegido pela verdadeira Religião não se poderia dizer o que ele entendeu por isso, caso não se saiba de qual religião era esse Historiador: pois, se é um Protestante isso quer dizer a Religião Protestante;

historien; car si c'est un protestant, cela voudra dire la religion protestante; si c'est un Arabe mahométan qui parlât ainsi de son prince, cela voudra dire la religion mahométane, et on ne pourrait juger que ce serait la religion catholique, si on ne savait que cet historien est catholique.

Les termes complexes, qui sont ainsi équivoques par erreur, sont principalement ceux qui enferment des qualités dont les sens ne jugent point, mais seulement l'esprit, sûr lesquelles il est facile que les hommes aient divers sentiments.

Si je dis par exemple: Il n'y avait que des hommes de six pieds qui fussent enrôlés dans l'armée de Marins, ce terme complexe d'homme de six pieds n'est pas sujet à être équivoque par erreur, parce qu'il est bien aisé de mesurer des hommes, pour juger s'ils ont six pieds. Mais si l'on eût dit qu'on ne devait enrôler que de vaillants hommes, le terme de vaillants hommes eût été plus sujet à être équivoque par erreur, c'est-à-dire à être attribué à des hommes qu'on eût crus vaillants, et qui ne l'eussent pas été en effet.

Les termes de comparaison sont aussi fort sujets à être équivoques par erreur, *le plus grand géomètre de Paris, le plus savant homme, le plus adroit, le plus riche*. Car, quoique ces termes soient déterminés par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un seul homme qui soit le plus grand géomètre de Paris, néanmoins ce mot peut être

fosse un Árabe Maometano que assim falasse de seu Príncipe, isso quereria dizer a Religião Maometana, e não seria possível julgar que essa seria a religião católica, se não se soubesse que esse historiador é Católico.

Os termos complexos que são dessa maneira equívocos por erro são principalmente aqueles que encerram as qualidades que os sentidos não julgam, mas somente o espírito, a respeito das quais é provável que os homens tenham diversas interpretações.

Se por exemplo eu digo: no exército de Marius só havia alistados homens de seis pés, esse termo complexo de homem de seis pés não seria sujeito a equívocos por erro, porque é bastante fácil medir os homens para julgar se eles têm seis pés. Mas se tivéssemos dito que só os homens valentes devem se alistar, o termo homens valentes teria estado mais sujeito a ser equívoco por erro, quer dizer, a ser atribuído aos homens que se tinha acreditado serem valentes e que efetivamente não o eram.

Os termos de comparação também estão muito sujeitos a serem equívocos por erro: o maior geômetra de Paris; o homem mais sábio, o mais astuto, o mais rico. Pois, embora esses termos sejam determinados por condições individuais, havendo apenas um só homem que seja o maior Geômetra de Paris, ainda assim essa palavra pode ser facilmente atribuída a vários, mesmo que

facilement attribué à plusieurs, quoiqu'il ne convienne qu'à un seul dans la vérité, parée qu'il est fort aisé que les hommes soient partagés de sentiments sur ce sujet, et qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celui que chacun croit avoir cet avantage par-dessus les autres.

Les mots de *sens d'un auteur*, de *doctrine d'un auteur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, surtout quand un auteur n'est pas si clair qu'on ne dispute quelle a été son opinion, comme nous voyons que les philosophes disputent tous les jours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son côté. Car, quoique Aristote n'ait qu'un seul et unique sens sur un tel sujet, néanmoins, comme il est différemment entendu, ces mots de *sentiment d'Aristote* sont équivoques par erreur, parce que chacun appelle sentiment d'Aristote ce qu'il a compris être son véritable sentiment; et ainsi, l'un comprenant une chose et l'autre une autre, ces termes de sentiment d'Aristote sur un tel sujet, quelque individuels qu'ils soient en eux-mêmes, pourront convenir à plusieurs choses, savoir: à tous les divers sentiments qu'on lui aura attribués, et ils signifieront dans la bouche de chaque personne ce que chaque personne aura conçu être le sentiment de ce philosophe.

Mais, pour mieux comprendre en quoi consiste l'équivoque de ces termes, que nous; avons appelés équivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs, ou expressément, ou dans le sens. Or, comme nous avons déjà

só convenha na verdade a um só; porque é muito fácil que os homens compartilhem opiniões a respeito disso, e que, assim, muitos dêem esse nome aquele que se acredita ter essa vantagem sobre os outros.

As expressões *sentido de um Autor*, de *doutrina de um Autor sobre um dado assunto* também são desse tipo, sobretudo quando um Autor não é claro ao ponto de se discutir qual era sua opinião, como vemos que os filósofos disputam sempre em função de qual era a opinião de Aristóteles, cada um puxando para o seu lado. Pois, mesmo que Aristóteles só tivesse um sentido quanto a um assunto, como ele é apesar disso entendido diferentemente, essas palavras *intenção de Aristóteles* são equívocas por erro, porque cada um chama de intenção ou sentido em que Aristóteles disse algo, aquilo que acreditou ser a sua verdadeira intenção; e, assim como um compreende uma coisa e outro, uma outra desses termos de sentido do que Aristóteles diz ou intenção de Aristóteles em dado tema, alguns indivíduos que sejam em si mesmos poderão convir a várias coisas, a saber, a todos os diversos sentidos em que se disse algo ou a todas as intenções de um autor que lhe serão atribuídos, e significarão na boca de cada pessoa o que cada uma terá concebido ser o caso para esse filósofo.

Contudo, para melhor compreender em que consiste o equívoco desses termos, que chamamos de equívocos por erro, é preciso observar que essas palavras são conotativas, ou expressamente, ou no sentido. Ora, como já dissemos, deve-se

dit, on doit considérer, dans les mots connotatifs, le sujet, qui est directement, mais confusément exprimé, et la forme ou le mode, qui est distinctement, quoique indirectement exprimé. Ainsi, le blanc signifie confusément un corps, et la blancheur distinctement; sentiment d'Aristote signifie confusément quelque opinion, quelque pensée, quelque doctrine, et distinctement la relation de cette pensée à Aristote, auquel on l'attribue.

Or, quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode, qui, étant distinct, est invariable; ce n'est pas aussi à cause du sujet confus, lorsqu'il demeure, dans cette confusion; car, par exemple, le mot *de prince des philosophes* ne peut jamais être équivoque, tant qu'on appliquera cette idée de prince des philosophes à aucun individu distinctement connu; mais l'équivoque arrive seulement parce que l'esprit, au lieu de ce sujet confus, y substitue souvent un sujet distinct et déterminé, auquel il attribue la forme et le mode. Car, comme les hommes sont de différents, avis sur ce sujet, ils peuvent, donner, cette qualité à diverses personnes, et les marquer ensuite par ce mot, qu'ils croient leur convenir comme autrefois on entendait Platon par le nom de prince des philosophes, et maintenant on entend Aristote.

Le mot de *véritable religion* n'étant pas joint avec l'idée distincte d'aucune religion particulière, et demeurant dans son idée confuse, n'est point équivoque, puisqu'il ne signifie que ce qui est en

considerar nas palavras conotativas o item que é diretamente, embora confusamente, expresso, e a forma ou o modo como é distintamente, ainda que indiretamente, expresso. Assim, o branco significa confusamente um corpo, e a brancura, distintamente; sentido em que Aristóteles disse algo ou intenção de Aristóteles significa confusamente uma opinião, algum pensamento, alguma doutrina, e distintamente a relação desse pensamento com Aristóteles, a quem é atribuído.

Ora, quando ocorre equívoco nessas palavras, não é propriamente por causa dessa forma ou desse modo, que, sendo distinto, é invariável. Não é tampouco por causa dos itens confusos, quando se persevera nessa confusão. Pois, por exemplo, a palavra Príncipe dos Filósofos não pode jamais ser equívoca, enquanto não se aplique essa ideia de Príncipe dos Filósofos a nenhum indivíduo conhecido distintamente. Mas o equívoco acontece apenas porque o espírito, no lugar desse item confuso, substitui-o por um item sempre distinto e determinado ao qual se atribui a forma e o modo. Porque, como os homens têm diferentes pontos de vista a respeito desse assunto, podem dar essa qualidade a diversas pessoas, e marcá-las em seguida pelas palavras que eles acreditam lhes convir, como em outros tempos se entendia Platão como Príncipe dos Filósofos, e hoje se entende Aristóteles.

A palavra verdadeira Religião, quando não está junto da ideia distinta de nenhuma Religião particular, e persevera em sua ideia confusa, não é equívoca, uma vez que só significa, com efeito, o que é a

effet la véritable religion. Mais lorsque l'esprit a joint cette idée de véritable religion à une idée distincte d'un certain culte particulier distinctement connu, ce mot devient très équivoque, et signifie, dans la bouche de chaque peuple, le culte qu'il prend pour véritable.

Il en est de même de ces mots, *sentiment d'un tel philosophe sur une telle matière*; car, demeurant dans leur idée générale, ils signifient simplement et en général la doctrine que ce philosophe a enseignée sur cette matière, comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de notre âme, *id quod sensit talis scriptor*; et cet *id*, c'est-à-dire cette doctrine, demeurant dans son idée confuse, sans être appliquée à une idée distincte, ces mots ne sont nullement équivoques; mais lorsqu'au lieu de cet *id* confus, de cette doctrine confusément conçue, l'esprit substitue une doctrine distincte et un sujet distinct, alors, selon les différentes idées distinctes qu'on y pourra substituer, ce terme deviendra équivoque. Ainsi, l'opinion d'Aristote touchant la nature de notre âme est un mot équivoque dans la bouche de Pomponace<sup>xxiii</sup>, qui prétend qu'il l'a crue mortelle, et dans celle de plusieurs autres interprètes de ce philosophe, qui prétendent, au contraire, qu'il l'a crue immortelle, aussi bien que ses maîtres Platon et Socrate<sup>xxiv</sup>. Et de là il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Supposant, par exemple, que Philippe

véritable Religion. Mas, quando o espírito juntou essa ideia de verdadeira religião a uma ideia distinta de um certo culto particular distintamente conhecido, essa palavra se torna muito equívoca, e significa na boca de cada povo o culto que ele toma como verdadeiro.

O mesmo ocorre com estas palavras: *o sentido do que disse um filósofo a respeito de uma tal matéria*. Pois, permanecendo na sua ideia geral, significam simplesmente e em geral a doutrina que esse filósofo ensinou sobre essa matéria, como a que Aristóteles ensinou sobre a natureza de nossa alma: *id quod sensit talis scriptor*; esse *id*; quer dizer, se essa doutrina permanecer em sua ideia confusa, sem ser aplicada a uma ideia distinta, essas palavras não são equívocas; mas quando, no lugar desse *id* confuso, dessa doutrina confusamente concebida, o espírito substitui uma doutrina distinta, e uma matéria distinta, então, segundo as diferentes ideias distintas que aí se poderá substituir, esse termo se tornará equívoco. Assim, a opinião de Aristóteles no tocante à natureza de nossa alma é uma palavra equívoca na boca de Pomponace<sup>1</sup> que presume que ele cria que ela é mortal, e na [boca] de muitos outros Intérpretes desse filósofo, que pensam o contrário, que ele acreditou fosse ela imortal, tanto como os seus mestres, Platão e Sócrates. E daí vem que essas palavras podem sempre significar alguma coisa a que a forma expressa indiretamente não convém. Supondo, por exemplo, que Filipe não tivesse verdadeiramente sido o pai de

---

<sup>1</sup> NHF: Pietro Pomponazzi (1462-1525) ou apenas Pomponace, foi um filósofo e alquimista italiano, autor de *Tractatus de immortalitate animae*, que nota desde o começo desse texto que há um equívoco a respeito da opinião de Aristóteles (ver nota 68 da edição dos 300 anos completa, na página 380).

n'ait pas été véritablement père d'Alexandre, comme Alexandre lui-même le voulait faire croire, le mot de *filis de Philippe*, qui signifie en général celui qui a été engendré par Philippe, étant appliqué par erreur à Alexandre, signifiera une personne qui ne serait pas véritablement le fils de Philippe.

Le mot de *sens de l'écriture* étant appliqué par un hérétique à une erreur contraire à l'Écriture, signifiera dans sa bouche cette erreur qu'il aura crue être le sens de l'Écriture, et qu'il aura, dans cette pensée, appelée le sens de l'Écriture. C'est pourquoi les calvinistes n'en sont pas plus catholiques, pour protester qu'ils ne suivent que la parole de Dieu; car ces mots de parole de Dieu signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent faussement pour la parole de Dieu.

### ***Chapitre IX: De la clarté et distinction des idées, et de leur obscurité et confusion***

On peut distinguer dans une idée la clarté d'avec la distinction, et l'obscurité d'avec la confusion; car on peut dire qu'une idée nous est claire quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit point distincte, comme l'idée de la douleur nous frappe très vivement, et, selon cela, peut être appelée claire; et néanmoins elle est fort confuse, en ce qu'elle nous représente la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit<sup>xxv</sup>.

Alexandre, como o próprio Alexandre queria fazê-lo crer, a palavra *filho de Filipe*, que significa em geral aquele que foi engendrado por Filipe, sendo aplicada por erro a Alexandre significará uma pessoa que não seria verdadeiramente filho de Filipe.

A palavra *sentido da Escritura* sendo aplicada por um herético a um erro contrário à Escritura significará na sua boca esse erro que ele terá acreditado ser o sentido da Escritura e que ele terá, nesse pensamento, chamado de sentido da Escritura. É por isso que os Calvinistas não são mais Católicos, para protestar, [dizendo] que seguem unicamente a palavra de Deus. Pois estes nomes *de palavras de Deus* significam nas suas bocas todos os erros que eles falsamente atribuem à palavra de Deus.

### ***Capítulo IX: A clareza e distinção das ideias e sua obscuridade e confusão***

Pode-se distinguir numa ideia a clareza da distinção e a obscuridade da confusão. Pois se pode dizer que uma ideia nos é clara quando ela nos toca vivamente, mesmo que não seja distinta, como a ideia da dor, que nos toca vivamente e, assim, pode ser chamada clara; e no entanto é muito confusa, porque nos representa a dor como se esta estivesse na mão ferida, quando ela não está senão em nosso espírito.

Néanmoins, on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, et que leur obscurité ne vient que de leur confusion, comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair et est distinct aussi; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans notre main, ne nous, est point clair.

Prenant donc pour une même chose la clarté et la distinction des idées, il est très important d'examiner pourquoi les unes sont claires et les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connaît mieux par des exemples que par tout autre moyen, et ainsi nous allons faire un dénombrement des principales de nos idées qui sont claires et distinctes, et des principales de celles qui sont confuses et obscures.

L'idée que chacun a de soi-même, comme d'une chose qui pense, est très claire, et de même aussi l'idée de toutes les dépendances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, désirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue et de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos; car quoique nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ni aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, néanmoins nous ne

Contudo, pode-se dizer que toda ideia é distinta, na medida em que é clara, e que sua obscuridade não decorre senão de confusão, como na dor o sentimento que nos toca é claro e é também é distinto; mas o que é confuso, que é que esse sentimento esteja em nossa mão, não é claro.

Tomando, portanto, a clareza e a distinção das ideias como a mesma coisa,<sup>1</sup> é muito importante examinar por que umas são claras e outras, obscuras.

Isso é o que se conhece melhor por meio desses exemplos do que por qualquer outro meio e, assim, faremos um desdobramento das nossas ideias principais que são claras e distintas, e das principais que são obscuras e confusas.

A ideia que cada um tem de si mesmo como de uma coisa que pensa é muito clara, bem como também o é a ideia de que julgar, raciocinar, duvidar, querer, desejar, sentir e imaginar são todas dependências de nosso pensamento.

Temos também ideias muito claras da substância extensa, e do que lhe convém, como figura, movimento, repouso. Pois, embora possamos fingir que não há qualquer corpo nem figura, não o podemos fingir da substância que pensa, quando pensamos; não podemos fingir para nós mesmos que não concebemos claramente a

---

<sup>1</sup> NHF. Deve-se anotar, aqui, que a distinção entre clareza e distinção, de que se ocupa Descartes, é ignorada ou não reconhecidas pelos *Messieurs*. Não se trata de uma diferença menor; a implicação dessa indistinção para a teoria do juízo da LAP arregimenta dificuldades importantes quanto ao estatuto mesmo do ajuizamento em Port-Royal.

pouvons pas nous dissimuler à nous-mêmes que nous ne concevions clairement l'étendue et la figure.

Nous concevons aussi clairement l'être, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourvu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être, et que pareillement l'ordre et le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées et nombrées.

Toutes ces idées-là sont si claires, que souvent, en voulant les éclaircir davantage et ne pas se contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu en cette vie est claire en un sens, quoiqu'elle soit obscure en un autre sens, et très imparfaite.

Elle est claire en ce qu'elle suffit pour nous faire connaître en Dieu un très grand nombre d'attributs que nous sommes assurés ne se trouver qu'en Dieu seul; mais elle est obscure, si on la compare à celle qu'ont les bienheureux dans le ciel, et elle est imparfaite en ce que notre esprit étant fini, ne peut concevoir que très imparfaitement un objet infini. Mais ce sont différentes conditions en une idée d'être parfaite et d'être claire; car elle est parfaite quand elle nous représente tout ce qui est en son objet; et elle est claire quand elle nous en représente assez pour le

extension e a figura.

Também concebemos claramente o ser, a existência, a duração, a ordem, o número, contanto que pensemos somente que a duração de cada coisa é um modo, ou uma maneira de acordo com a qual consideramos essa coisa enquanto ela continua a ser; e que, similarmemente, a ordem e o número não diferem com efeito das coisas ordenadas e dos números.

Todas essas ideias são tão claras que, frequentemente, querendo esclarecê-las mais, e, não se contentando com aquelas que formamos naturalmente, tornamo-las obscuras.

Também podemos dizer que, desse ponto de vista, a ideia que temos de Deus é, quanto a um aspecto, clara, ainda que seja obscura e muito imperfeita, num outro.

[Ela é clara porque é suficiente para nos fazer conhecer em Deus um grande número de atributos que temos certeza de só se encontrarem nele, mas é obscura se a comparamos àquela que os bem-aventurados dele têm, no céu] e é imperfeita, na medida em que nosso ser finito só pode conhecer um objeto infinito muito imperfeitamente. Mas essas são condições diferentes para uma ideia ser perfeita e ser clara. Pois ela é perfeita quando nos representa tudo o que está em seu objeto e é clara quando dele nos representa o bastante para concebê-lo clara e distintamente.

concevoir clairement et distinctement.

Les idées confuses et obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, ou chaud, delà pesanteur, etc., comme aussi de nos appétits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, etc., et voici ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons été plutôt enfants qu'hommes, et que les choses extérieures, ont agi sur nous en causant divers sentiments dans notre âme par les impressions qu'elles faisaient sur notre corps, l'âme, qui voyait que ce n'était pas par sa volonté que ces sentiments s'excitaient en elle, mais qu'elle ne les avait qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentait de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avait quelque chose hors d'elle qui était cause qu'elle avait ces sentiments, en quoi elle ne se serait pas trompée; mais elle a passé plus outre, ayant cru que ce qui était dans ces objets était entièrement semblable aux sentiments ou aux idées qu'elle avait à leur occasion; et de ces jugements elle enferme des idées, en transportant ces sentiments de chaleur, de couleur, etc., dans les choses mêmes qui sont hors d'elle; et ce sont là ces idées obscures et confuses que nous avons des qualités sensibles, l'âme ayant ajouté ses faux jugements à ce que la nature lui faisait connaître.

Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi

As ideias confusas e obscuras são aquelas que temos das qualidades sensíveis, como as cores, os sons, os odores, os gostos, o frio, o calor, o peso, etc., como também de nossos apetites, da fome, da sede, da dor corporal, etc., E eis o que faz com que essas ideias sejam confusas.

Como fomos crianças antes de nos tornarmos homens, e como as coisas exteriores agiram sobre nós causando diversos sentimentos em nossa alma, por meio das impressões que elas causam em nosso corpo, a alma, que via não ser por sua vontade que esses sentimentos se agitavam nela, e que ela só os tinha por ocasião do contato com alguns corpos, como sentia calor ao se aproximar do fogo, não se contentou de julgar que houvesse alguma coisa fora que fosse a causa que tivesse esses sentimentos, no que não se enganava; mas ela foi além, tendo acreditado que aquilo que estava nesses objetos era totalmente semelhante aos sentimentos ou às ideias que ela tinha quando em relação com eles. E, desses juízos ela guarda idéias, transportando esses sentimentos de calor, de cor, etc., nas próprias coisas que estão fora dela [da alma]. E são essas ideias obscuras e confusas que temos das qualidades sensíveis, tendo a alma acrescentado esses falsos juízos ao que a natureza lhe fazia conhecer.

E como essas ideias não são naturais, mas arbitrárias, agiu-se com muita bizarrice.

avec une grande bizarrerie. Car quoique la chaleur et la brûlure ne soient que deux sentiments<sup>xxvi</sup>, l'un plus faible et l'autre plus fort, on y a mis la chaleur dans le feu, et l'on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis là brûlure ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop près, et on ne dit point que le feu a de la douleur.

Mais, si les hommes ont bien vu que la douleur n'est pas dans le feu qui brûle la main, peut-être qu'ils se sont encore trompés en croyant qu'elle est dans la main que le feu brûle; au lieu qu'à le bien prendre, elle n'est que dans l'esprit, quoique à l'occasion de ce qui se passe dans la main, parce que la douleur du corps n'est autre chose qu'un sentiment d'aversion que l'âme conçoit de quelque mouvement contraire à la constitution naturelle de son corps.

C'est ce qui a été reconnu, non seulement par quelques anciens philosophes, comme les Cyrénaïques, mais aussi par saint Augustin en divers endroits. Les douleurs (dit-il dans le livre XIV de la *Cité de Dieu*, chap. xv) qu'on appelle corporelles ne sont pas du corps, mais de l'âme qui est dans le corps, et à cause du corps: *Dolores qui dicuntur carnis, animae sunt in carne, et ex carne*; car la douleur du corps, ajoute-t-il, n'est autre chose qu'un chagrin de l'âme, à cause de son corps, et l'opposition qu'elle a à ce qui se fait dans le corps, comme la douleur de l'âme, qu'on appelle tristesse, est l'opposition qu'a notre âme aux choses qui arrivent contre notre gré: *Dolor carnis tantummodo offensio est animae*

Pois, ainda que o calor e a queimadura sejam somente dois sentimentos, um mais fraco e outro mais forte, pôs-se o calor no fogo e se disse que o fogo tinha calor; mas aí não se pôs a queimadura, ou a dor que se sente ao se chegar perto demais dela, e não se disse que o fogo tem a dor.

[Mas se os homens viram bem que a dor não está no fogo que queima a mão, pode ser que eles ainda estejam enganados ao crerem que está na mão que o fogo queima; em vez disso, para tomá-la adequadamente, a dor está somente no espírito, mesmo que por causa do que se passa na mão, porque a dor do corpo não é outra coisa que um sentimento de aversão que a alma concebe, de algum movimento contrário à constituição natural de seu corpo.

É isso o que foi reconhecido não somente por alguns Filósofos antigos, como os Cirenaicos, mas também por Santo Agostinho, em diversos lugares. As dores (ele disse no livro XIV da *Cidade de Deus*, Capítulo XV) que chamamos corporais, não são do corpo, mas da alma que está no corpo e por causa do corpo. *Dolores qui dicuntur carnis, animae sunt in carne, et ex carne*. Pois a dor do corpo, ele acrescenta, não é outra coisa que uma chaga da alma, por causa de seu corpo, e a oposição que ela tem ao que se faz no corpo, como a dor da alma que se chama tristeza, é a oposição que tem nossa alma às coisas que ocorrem contra nosso bem estar. *Dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne, et quaedam ab ejus passione dissensio: sicuti animae dolor,*

*ex carne, et quaedam ab ejus passione  
dissensio: sicuti animae dolor, quae  
tristitia nuncupatur, dissensio est ab, his  
rebus, quae nobis nolentibus acciderunt.*

Et au livre VII de la *Genèse à la lettre*, chap. XIX, la répugnance que ressent l'âme de voir que l'action par laquelle elle gouverne le corps est empêchée par le trouble qui arrive dans son tempérament, est ce qui s'appelle douleur. *Cum afflictiones corporis moleste sentit (anima), actionem suam, qua illi regendo adest, turbato ejus temperamento impediri offenditur, et haec offensio dolor vocatur.*

En effet, ce qui fait voir que la douleur qu'on appelle corporelle est dans l'âme, non dans le corps, c'est que les mêmes choses qui nous causent de la douleur quand nous y pensons, ne nous en causent point lorsque notre esprit est fortement occupé ailleurs, comme ce prêtre de Calamé, en Afrique, dont parle saint Augustin dans le livre XIV de la *Cité de Dieu*, chap. XXIV, qui, toutes les fois qu'il voulait, s'aliénait tellement des sens, qu'il demeurait comme mort, et non seulement ne sentait pas quand on le pinçait ou qu'on le piquait, mais non pas même quand on le brûlait. *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentatis hominis voces, ita se auferebat à sensibus, et jacebat simillimus mortuo, ut non solùm vellicantes atque pungentes minimè sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

Il faut de plus remarquer que ce n'est pas

*quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab, his rebus, quae nobis nolentibus acciderunt.*

E literalmente no Livro sétimo do Gênese, capítulo XIX, o repúdio que a alma sente de ver que a ação pela qual governa o corpo é impedida pela perturbação que ocorre em seu temperamento, e é isso que se chama dor. *Cum afflictiones corporis moleste sentit (anima) actionem suam qua illi regendo adest turbato ejus temperamento impediri offenditur, et haec offensio dolor vocatur.*

Com efeito, o que mostra que a dor que chamamos corporal está na alma e não no corpo é que as mesmas coisas que nos causam a dor, quando nelas pensamos, não nos causam mais dor, uma vez que nosso espírito está fortemente acupado com outra coisa, como esse Padre de Cálamo na África, de que Santo Agostinho fala no livro XIV da Cidade de Deus, Capítulo XXIV, que todas as vezes que quisesse, ele alienar-se-ia de tal maneira dos sentidos, que restaria como morto, e não somente não sentia quando o beliscavam ou faziam punção, como quando o queimavam. *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentatis hominis voces, ita se auferebat à sensibus, et jacebat simillimus mortuo, ut non solùm vellicantes atque pungentes minimè sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

É preciso notar, ainda, que não se trata

proprement la mauvaise disposition de la main, et le mouvement que la brûlure y cause, qui fait que l'âme sent de la douleur; mais qu'il faut que ce mouvement se communique au cerveau par le moyen des petits filets enfermés dans les nerfs, comme dans des tuyaux, qui sont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau jusqu'à la main et les autres parties du corps; ce qui fait qu'on ne saurait remuer ces petits filets, qu'on ne remue aussi la partie du cerveau d'où ils tirent leur origine: et c'est pourquoi, si quelque obstruction empêche que ces filets de nerfs ne puissent communiquer leur mouvement au cerveau, comme il arrive dans la paralysie, il se peut faire qu'un homme voie couper, et brûler sa main sans qu'il en sente de la douleur; et au contraire, ce qui semble bien étrange, on peut avoir ce qu'on appelle mal à la main sans avoir de main, comme il arrive très souvent à ceux qui ont la main coupée, parce que les filets des nerfs qui s'étendaient depuis la main jusqu'au cerveau, étant remués par quelque flexion vers le coude, où ils se terminent, lorsqu'on a le bras coupé jusque-là, peuvent tirer la partie du cerveau à laquelle ils sont attachés, en la même manière qu'ils la tiraient lorsqu'ils s'étendaient jusqu'à la main, comme l'extrémité d'une corde peut être remuée de la même sorte, en la tirant par le milieu, qu'en la tirant par l'autre bout; et c'est ce qui est cause que l'âme alors sent la même douleur qu'elle sentait quand elle avait une main, parce qu'elle porte son attention au lieu d'où avait accoutumé de venir ce mouvement du cerveau; comme ce que nous voyons dans un miroir nous paraît au lieu où il serait, s'il était vu par des rayons droits,

propriamente da má disposição da mão e do movimento que a queimadura lhe causa, o que faz com que a alma sinta dor, mas que é preciso que esse movimento se comunique com o cérebro por meio de pequenos jorros no interior dos nervos, como nos vasos, que são entendidos como pequenas cordas, que vão do cérebro até às mãos e às outras partes do corpo, o que faz com que não se possa intervir nesses pequenos jorros, sem também fazê-lo nas partes do cérebro, onde está sua origem; e é por isso que se uma obstrução qualquer impede que esses fluxos nos nervos possam comunicar seu movimento ao cérebro, como ocorre na paralisia, caso em que pode acontecer que um homem tenha sua mão cortada e queimada sem que nela sinta dor, e, ao contrário, o que parece bem estranho, pode-se ter o que se chama doença da mão [mal à main]: sem ter a mão, como acontece muito frequentemente a quem tem a mão amputada, porque o fluxo dos nervos que se estendia da mão até o cérebro foi removido por alguma flexão na direção do cotovelo, onde terminam quando o braço é cortado até ali, podem afastar a parte do cérebro à qual são ligados, da mesma maneira que a ativam, quando se estendem até à mão, como do mesmo modo a extremidade de uma corda pode ser removida, pressionando-a pelo meio, em vez de pelo fim, e é isso o que é causa que a alma sinta então a mesma dor que sentia quando tinha uma mão; porque ela destina sua atenção ao lugar onde esse movimento do cérebro estava acostumado a vir, como o que vemos no espelho nos parecia [estar] no lugar em que seria visto pelos raios direitos, porque é a maneira mais comum de ver objetos.

parce que c'est la manière la plus ordinaire de voir les objets.

Et cela peut servir à faire comprendre qu'il est très possible qu'une âme séparée du corps soit tourmentée par le feu de l'enfer et du purgatoire, et qu'elle sente la même douleur que l'on sent quand on est brûlé, puisque, lors même qu'elle était dans le corps, la douleur de la brûlure était en elle, et non dans le corps, et que ce n'était autre chose qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentait à l'occasion de ce qui se passait dans le corps auquel Dieu l'avait unie. Pourquoi donc ne pourrions-nous pas concevoir que la justice de Dieu puisse tellement disposer une certaine portion de la matière à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matière soit une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes, qui est tout ce qui arrive à notre âme dans la douleur corporelle?

Mais pour revenir aux idées confuses, celle de la pesanteur, qui paraît si claire, ne l'est pas moins que les autres dont nous venons de parler; car les enfants voyant des pierres et autres choses semblables qui tombent en bas aussitôt qu'on cesse de les soutenir, ils ont formé de là l'idée d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle et vraie, et de plus, de quelque cause de cette chute, ce qui est encore vrai. Mais parce qu'ils ne voyaient rien, que la pierre, et qu'ils ne voyaient point ce qui la poussait, par un jugement précipité, ils ont conclu que ce qu'ils ne voyaient point n'était point, et qu'ainsi la pierre tombait d'elle-même par un principe intérieur qui était en elle,

E isso pode servir para fazer compreender que é muito possível que uma alma separada do corpo seja atormentada pelo fogo, ou do inferno e do purgatório, e que ela sinta a mesma dor que se sente quando se é atormentado, uma vez que, mesmo quando estava no corpo, a dor da tormenta estava nela e não no corpo, e isso não era outra coisa que um pensamento de tristeza que ela sentia, dado o que se passava no corpo ao qual Deus a tinha unido. Por que, então não poderíamos conceber que a justiça de Deus possa dispor de tal maneira de uma certa porção da matéria, em relação a um espírito, que o movimento dessa matéria seja uma ocasião para esse espírito ter pensamentos aflitivos, que é tudo o que ocorre em nossa alma na dor corporal?]

Para voltar às ideias confusas, porém, aquela do peso, que parecia tão clara, não o é menos do que as outras de que acabamos de falar, pois as crianças, vendo as pedras e outras coisas parecidas que caem assim que paramos de as sustentar, formam a ideia de uma coisa que cai, a qual é natural e verdadeira, e independente de uma causa qualquer dessa queda, o que é ainda verdadeiro. Mas, porque eles não vêem outra coisa que a pedra, e que não vêem o que a empurra, por um juízo precipitado concluem que aquilo que não vêem não havia, e que assim a pedra cai por si mesma, por um princípio interior que estava nela sem que nenhuma outra coisa a empurrasse para baixo, e é a essa

sans que rien autre chose la poussât en bas, et c'est à cette idée confuse, et qui n'était née que de leur erreur, qu'ils ont attaché le nom de gravité et de pesanteur.

Et il leur est encore ici arrivé de faire des jugements tout différents de choses dont ils devaient juger de la même sorte. Car, comme ils ont vu des pierres qui se remuaient en bas vers la terre, ils ont vu des pailles qui se remuaient vers l'ambre, et des morceaux de fer ou d'acier qui se remuaient vers l'aimant; ils avaient donc autant de raison de mettre une qualité dans les pailles et dans le fer pour se porter vers l'ambre ou l'aimant, que dans les pierres pour se porter vers la terre. Néanmoins il ne leur a pas plu de le faire; mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, et une dans l'aimant pour attirer le fer, qu'ils ont appelées des qualités attractives, comme s'il lie leur eût pas été aussi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choses pesantes. Mais, quoiqu'il en soit, ces qualités attractives ne sont nées, de même que la pesanteur, que d'un faux raisonnement, qui a fait croire qu'il fallait que le fer attirât l'aimant, parce qu'on ne voyait rien qui poussât l'aimant vers le fer, quoiqu'il soit impossible concevoir qu'un corps en puisse attirer un autre, si le corps qui attire ne se meut lui-même, et si celui qui est attiré ne lui est joint ou attaché par quelque lien.

On doit aussi rapporter à ces jugements de notre enfance l'idée qui nous représente les choses dures et pesantes, comme étant plus matérielles et plus

ideia confusa e que estava ligada somente ao erro, que eles deram o nome da gravidade e do peso.

E ainda lhes ocorreu aqui de fazer juízos completamente diferentes a respeito de coisas que deveriam ser julgadas do mesmo jeito. Pois como eles viram as pedras que se movem para baixo em direção à terra, viram as palhas que se movem em direção ao âmbar, e os pedaços de ferro ou de aço que se movem para o ímã. Eles têm tanta razão ao atribuírem uma qualidade às palhas e ao fogo para se dirigirem ao âmbar ou ao ímã como o têm como quando fazem no caso das pedras caindo na terra. Contudo, não o fizeram, tampouco, mas puseram uma qualidade no âmbar para atrair as palhas, e uma no ímã para atrair o ferro, que chamaram qualidades atrativas, como se não lhes fosse também fácil de atribuir uma [qualidade] à terra para atrair as coisas pesadas. O que quer que sejam essas qualidades atrativas, no entanto, não são oriundas, como o peso, de um falso raciocínio que faz com que se acredite que seria preciso que o ferro atraísse o ímã, porque nada se via no ímã que atraísse o ferro: embora seja impossível conceber que um corpo possa atrair um outro se o corpo que atrai não se move ele mesmo, e se aquele que é atraído não se lhe junta ou é ligado por algum liame.

Esses juízos de nossa infância também devem ser relacionados à ideia que nos representa as coisas duras e pesadas como sendo mais materiais e mais sólidas que as

solides que les choses légères et déliées, ce qui nous fait croire qu'il y a bien plus de matière dans une boîte pleine d'or, que dans une autre qui ne serait pleine que d'air; car ces idées ne viennent que de ce que nous avons jugé dans notre enfance de toutes les choses extérieures, que par rapport, aux impressions qu'elles faisaient sur nos sens; et ainsi, parce que les corps durs et pesants agissaient bien plus sur nous que les corps légers et subtils nous nous sommes imaginé qu'ils contenaient plus de matières; au lieu que la raison nous devait faire juger que chaque partie de la matière n'occupant jamais que sa place, un espace égal est toujours rempli d'une même quantité de matière.

De sorte qu'un vaisseau d'un pied cube; n'en contient pas davantage étant plein d'or, qu'étant plein d'air; et même il est vrai, en un sens, qu'étant plein d'air, il comprend plus de matière solide, par une raison qu'il serait trop long d'expliquer ici.

On peut dire que c'est de cette imagination que sont nées toutes les opinions extravagantes de ceux qui ont cru que notre âme était ou un air très subtil composé d'atomes, comme Démocrate et les Épicuriens, ou un air enflammé, comme les Stoïciens, ou une portion de la lumière céleste, comme les anciens Manichéens, et Flûd même de notre temps, ou un vent délié comme les Sociniens: car toutes ces personnes n'auraient jamais cru qu'une pierre, du bois, de la boue, fussent capables de penser; et c'est pourquoi Cicéron, en même temps qu'il veut, comme les

coisas leves e delgadas, o que nos faz crer que há bem mais matéria numa arca cheia de ouro do que numa outra, cheia de ar. Pois essas ideias decorrem unicamente de que em nossa infância julgamos as coisas exteriores com base nas impressões que elas causaram nos nossos sentidos; e assim, uma vez que os corpos duros e pesados agem bem mais sobre nós do que os corpos leves e sutis, nós imaginamos que eles contêm mais matéria; no lugar disso, a razão nos devia fazer julgar que cada parte da matéria não ocupa jamais senão seu lugar, um espaço igual e sempre preenchido por uma mesma quantidade de matéria.

De maneira que um vasilhame em forma de cubo não está mais cheio, porque está cheio de ouro, do que estando cheio de ar; e é inclusive verdade que, num sentido, estando cheio de ar, ele contém mais do que matéria sólida, por uma razão que será mais adiante aqui explicada.

Pode-se dizer que é dessa imaginação que nascem todas as opiniões extravagantes dos que acreditaram que nossa alma era, ou um ar muito sutil composto de átomos, como Demócrito e os Epicuristas, ou um ar inflamado, como os Estóicos, ou uma porção da luz celeste, como os antigos Maniqueus, e Flúido, inclusive hoje em dia; ou um vento delgado, como os Socinianos. Pois todas essas pessoas jamais teriam acreditado que uma pedra, um pedaço de madeira e de barro fosse capaz de pensar; e é por isso que Cícero, ao mesmo tempo que queria, como os Estóicos, que nossa alma fosse uma chama

Stoïciens, que notre âme soit une flamme subtile, rejette comme une absurdité insupportable de s'imaginer qu'elle soit de terre, ou d'un air grossier: *Quid enim, obsecro te; terrane tibi aut hoc nebuloso, aut caliginoso coelo, sata aut concreta esse videtur tanta vis memoriae*<sup>xxvii</sup>. Mais ils se sont persuadés qu'en subtilisant cette matière, ils la rendraient moins matérielle, moins grossière et moins corporelle, et qu'enfin elle deviendrait capable de penser, ce qui est une imagination ridicule; car une matière n'est plus subtile qu'une autre, qu'en ce qu'étant divisée en parties plus petites et plus agitées, elle fait d'une part moins de résistance aux autres corps, et s'insinue de l'autre plus facilement dans leurs pores: mais, divisée ou non divisée, agitée ou non agitée, elle n'en est ni moins matière, ni moins corporelle, ni plus capable de penser; étant impossible de s'imaginer qu'il y ait aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matière subtile ou grossière avec la pensée, et qu'une matière qui ne pensait pas lorsqu'elle était en repos comme la terre, ou dans un mouvement modéré comme l'eau, puisse parvenir à se connaître-soi-même, si on vient à la remuer davantage, et à lui donner trois ou quatre bouillons de plus.

On pourrait étendre cela beaucoup davantage; mais c'est assez pour faire entendre toutes les autres idées confuses, qui ont presque toutes quelques causes semblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remède à cet inconvénient, est de nous défaire des préjugés de notre enfance, et de ne rien croire de ce qui est

sutil, rejete como um absurdo insuportável imaginar que seja de terra ou de um ar qualquer: *Quid enim, obsecro te, terrâ ne tibi aut hoc nebuloso aut caliginoso caelo, sata aut concreta esse videtur tanta vis memoriae?* Mas eles estavam persuadidos de que, ao subutilizarem essa matéria, eles a tornavam menos material, menos grosseira e menos corporal e que, enfim, ela se tornava capaz de pensar: o que é uma imaginação ridícula. Porque uma matéria não é mais sutil que uma outra, senão em que, sendo dividida em mais partes menores, e mais agitadas, faz uma parte ser menos resistente aos outros corpos, e se insinua, por outro lado, mais facilmente, nos seus poros. Porém, dividida ou não dividida, agitada ou não agitada, não é nem menos matéria, nem menos corporal, nem menos capaz de pensar, de modo que é impossível imaginar que haja alguma relação do movimento ou da figura da matéria sutil ou grosseira, com o pensamento, e que uma matéria que não pensasse quando estivesse em repouso, como a terra, ou em movimento moderado, como a água, pudesse chegar a se conhecer por si mesma se chegássemos a mexer nela ou a nela produzir três ou quatro bolhas.

Isso pode se estender para muito mais adiante. Mas é suficiente para entender todas as outras ideias confusas, que têm quase todas, algumas causas parecidas com o que acabamos de dizer.

O único remédio para esse inconveniente é nos desfazermos dos preconceitos de nossa infância e não acreditarmos em coisa

du ressort de notre raison, par ce que nous en avons jugé autrefois, mais par ce que nous en jugeons maintenant; et ainsi nous nous réduirons à nos idées naturelles; et pour les confuses, nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair, comme qu'il y a quelque chose dans le feu qui est cause que je sens de la chaleur, que toutes les choses qu'on appelle pesantes sont poussées en bas par quelque cause, ne déterminant rien de ce qui peut être dans le feu qui me cause ce sentiment, ou de la cause qui fait tomber une pierre en bas, que je n'aie des raisons claires qui m'en donnent la connaissance.

***Chapitre X: Quelques exemples de ces idées confuses et obscures, tirés de la morale***

On a rapporté dans le chapitre précédent divers exemples de ces idées confuses, que l'on peut aussi appeler fausses, pour la raison que nous avons dite; mais parce qu'ils sont tous pris de la physique, il ne sera pas inutile d'y en joindre quelques autres tirés de la morale, les fausses idées que l'on se forme à l'égard des biens et des maux étant infiniment plus dangereuses.

Qu'un homme ait une idée fausse ou véritable, claire ou obscure, de la pesanteur, des qualités sensibles et des actions de sens, il n'en est ni plus heureux, ni plus malheureux; s'il en est un peu plus ou moins savant, il n'en est ni plus homme de bien ni plus méchant. Quelque opinion que nous ayons de toutes ces choses, elles ne changeront

alguma que se origine em nossa razão com base no que havíamos antes julgado, mas com base no que disso julgamos agora. E assim nos reduziremos a nossas ideias naturais, e para as confusas só reteremos o que elas têm de claro, como que há algo no fogo que é causa de que eu sinta calor, que todas as coisas que se chamam pesadas são pressionadas para baixo por alguma causa; não determinando nada do que pode estar no fogo que me causa esse sentimento, ou a causa que faz uma pedra cair embaixo, pois não há razões claras que me dêem conhecimento disso.

***Capítulo X: Alguns exemplos dessas ideias confusas e obscuras provenientes da moral***

No capítulo precedente vários exemplos dessas ideias confusas, às quais ninguém pode chamar falsas, pelas razões que dissemos, foram relacionados; mas, porque elas são tomadas inteiramente da física, não será inútil de se lhe acrescentarem algumas outras, tiradas da moral; visto que as falsas ideias que se formam quanto ao bem e ao mal são infinitamente mais perigosas.

Que um homem tenha uma ideia falsa ou verdadeira, clara ou obscura, do peso, das qualidades sensíveis e das ações dos sentidos, ele não é por isso nem mais feliz nem mais infeliz; se ele é com isso mais ou menos sábio, não o é mais homem de bem, nem tampouco, malévolo. Qualquer que seja a opinião que tenhamos de todas essas coisas, elas não mudarão para nós:

pas pour nous. Leur être est indépendant de notre science, et la conduite de notre vie est indépendante de la connaissance de leur être: ainsi, il est permis à tout le monde de s'en remettre à ce que nous en connaissons dans l'autre vie, et de se reposer généralement de l'ordre du monde sur la bonté et sur la sagesse de celui qui le gouverne.

Mais personne ne se peut dispenser de former des jugements sur les choses bonnes et mauvaises, puisque c'est par ces jugements qu'on doit conduire sa vie, régler ses actions, et se rendre heureux ou malheureux éternellement; et comme les fausses idées que l'on a de toutes ces choses sont la source des mauvais jugements que l'on en fait, il serait infiniment plus important de s'appliquer à les connaître et à les corriger, que non pas à réformer celles que la précipitation de nos jugements ou les préjugés de notre enfance nous font concevoir des choses de la nature qui ne sont l'objet que d'une spéculation stérile.

Pour les découvrir toutes, il faudrait faire une morale tout entière: mais on n'a dessein ici que de proposer quelques exemples de la manière dont on les forme, en alliant ensemble diverses idées qui ne sont pas jointes dans la vérité, dont on compose ainsi de vains fantômes après lesquels les hommes courent, et dont ils se repaissent misérablement toute leur vie.

L'homme trouve en soi l'idée du bonheur et du malheur, et cette idée n'est pas fausse ni confuse tant qu'elle

seu ser é independente de nossa ciência, e a conduta de nossa vida é independente do conhecimento de seu ser: assim, é permitido a todo mundo se remeter aquilo que conheceremos na outra vida, e confiar em geral na ordem do mundo da bondade e da sabedoria daquele que o governa.

Contudo, ninguém pode se furtar de formar juízos sobre as coisas boas e más, pois é sobre esses júzos que se deve conduzir sua vida, regrar suas ações, e tornar-se feliz ou infeliz eternamente; e como as falsas ideias que se tem de todas essas coisas são as fontes do maus juízos que delas se faz, será infinitamente mais importante se dedicar a conhecê-los e a corrigi-los, do que não reformar o que a precipitação de nossos juízos, ou preconceitos de nossa infância nos fazem conceber as coisas da natureza, as quais constituem objeto unicamente de uma especulação estéril.

Para os descobrir a todos, seria preciso fazer uma Moral inteira; mas aqui há o propósito apenas de propor alguns exemplos da maneira como os formamos, reunindo diversas ideias que não estão na verdade juntas, que se compõem assim de fantasmas vãos, em busca das quais os homens correm e deixam miseravelmente toda sua vida passar.

O homem encontra em si a ideia da felicidade e da infelicidade, e essa ideia não é nem falsa nem confusa, na medida

demeure générale; il a aussi des idées de petitesse, de grandeur, de bassesse, d'excellence; il désire le bonheur, il fuit le malheur; il admire l'excellence, il méprise la bassesse.

Mais la corruption du péché, qui le séparé de Dieu, en qui seul il pouvait trouver son véritable bonheur, et à qui seul par conséquent il en devait attacher l'idée, la lui fait joindre à une infinité de choses dans l'amour desquelles il s'est précipité pour y chercher la félicité qu'il avait perdue; et c'est par là qu'il s'est formé une infinité d'idées fausses et obscures, en se représentant tous les objets de son amour comme étant capables de le rendre heureux, et ceux qui l'en privent comme le rendant misérable. Il a de même perdu par le péché la véritable grandeur et la véritable excellence, et ainsi il est contraint, pour s'aimer, de se représenter à soi-même autre qu'il n'est en effet; de se cacher ses misères et sa pauvreté, et d'enfermer dans son idée un grand nombre de choses qui en sont entièrement séparées; enfin de la grossir et de l'agrandir; et voici là suite ordinaire de ces fausses idées.

La première et la principale pente de la concupiscence est vers le plaisir des sens qui naît de certains objets extérieurs, et comme l'âme s'aperçoit que ce plaisir qu'elle aime lui vient de ces choses, elle y joint incontinent l'idée de bien, et celle de mal à ce qui l'en prive. Ensuite, voyant que les richesses et la puissance humaine sont les moyens ordinaires de se rendre maître de ces objets de la concupiscence, elle commence à les

em que permanece geral: há também as ideias de pequenez, de grandeza, de baixeza, de excelência; ele deseja a felicidade, foge da infelicidade, admira a excelência, despreza a baixeza.

Mas a corrupção do pecado, que o separa de Deus, no qual unicamente ele podia encontrar sua felicidade verdadeira, à qual apenas, por consequência, ele devia ligar a ideia, faz com que ele se junte a uma infinidade de coisas no amor das quais se precipitou, para aí encontrar a felicidade que tinha perdido; e é por isso que formou uma infinidade de ideias falsas e obscuras, representando delas todos os objetos de seu amor, como sendo capazes de o tornarem feliz, e aqueles que deles o privam como os tornando miseráveis. Pelo pecado ele perdeu até mesmo a grandeza verdadeira e a excelência verdadeira, e assim é constrangido, para se amar, a representar a si mesmo como outro que na verdade o é, efetivamente; a esconder suas misérias e pobreza, e a encerrar na sua ideia um grande número de coisas que dela estão inteiramente separadas, a fim de a aumentarem ou engrandecerem; e eis a sequência comum dessas ideias falsas.

A primeira e o principal caminho da concupiscência vai na direção dos prazeres dos sentidos que nascem de certos objetos exteriores; e como a alma se apercebe que esse prazer que ela ama lhe vem dessas coisas, ela lhe atribui, incontinente, a ideia de bem; e a de mal aquela que dele o priva: em seguida, vendo que as riquezas e a potência humana são os meios ordinários de se tornar senhor desses objetos da concupiscência, ela começa a tomá-los

regarder comme de grands biens, et par conséquent elle juge heureux les riches et les grands qui les possèdent, et malheureux les pauvres qui en sont privés.

Or, comme il y a une certaine excellence dans le bonheur, elle ne sépare jamais ces deux idées, et elle regarde toujours comme grands tous ceux qu'elle considère comme heureux, et comme petits ceux qu'elle estime pauvres et malheureux; et c'est la raison du mépris que l'on fait des pauvres, et de l'estime que l'on fait des riches. Ces jugements sont si injustes et si faux, que saint Thomas croit que c'est ce regard d'estime et d'admiration pour les riches qui est condamné si sévèrement par l'apôtre saint Jacques, lorsqu'il défend de donner un siège plus élevé aux riches qu'aux pauvres dans les assemblées ecclésiastiques; car ce passage ne pouvant s'entendre à la lettre d'une défense de rendre certains devoirs extérieurs plutôt aux riches qu'aux pauvres, puisque l'ordre du monde, que la religion ne trouble point, souffre ces préférences, et que les saints mêmes les ont pratiquées, il semble qu'on doive l'entendre de cette préférence intérieure qui fait regarder les pauvres comme sous les pieds des riches, et les riches comme étant infiniment élevés au-dessus des pauvres.

Mais quoique ces idées et les jugements qui en naissent soient faux et déraisonnables ils sont néanmoins communs à tous les hommes qui ne les

comme bens maiores, e por consequência julga felizes os ricos e os grandes que os possuem, e infelizes os pobres que deles são privados.

Ora, como há uma certa excelência na felicidade, ela não separa jamais essas duas ideias, e toma sempre como grandes tudo o que considera como feliz, e como pequenos os que estima pobres e infelizes. E essa é a razão do desprezo que se tem pelos pobres e da estima que se tem pelos ricos. Esses juízos são tão injustos e falsos que S. Tomás acreditava que essa perspectiva de estima e admiração pelos ricos, que foi tão severamente condenada pelo Apóstolo S. Tiago, quando ele defendeu que se dessem os assentos mais elevados aos ricos que aos pobres, nas assembléias Eclesiásticas<sup>1</sup>: pois essa passagem não pode ser entendida ao pé da letra como uma defesa de algumas prerrogativas externas aos ricos, antes que aos pobres; visto que a ordem do mundo, que a religião não perturba, sofre essas preferências, e que os próprios Santos as praticaram, parece que se deve entender essa preferência interior que faz com que se entenda os pobres como aos pés dos ricos, e os ricos como estando infinitamente mais elevados que os pobres.

Porém, ainda que essas ideias e os juízos que delas nascem sejam falsos e absurdos, são contudo comuns a todos os homens que não os corrigiram, porque são

---

<sup>1</sup> Capítulo II, versículo 3 [Nota de Port-Royal].

ont, pas corrigés, parce qu'ils sont produits par la concupiscence dont ils sont tous affectés. Et il arrive de là que l'on ne se forme pas seulement ces idées des riches, mais que l'on sait que les autres ont pour eux les mêmes mouvements d'estime et d'admiration; de sorte que l'on considère: leur état, non seulement environne de toute la pompe et de toutes les commodités qui y sont jointes, mais aussi de tous ces jugements avantageux que l'on forme des riches, et que l'on connaît par les discours ordinaires des hommes et par sa propre expérience.

C'est proprement ce fantôme, composé de tous les admirateurs des riches et des grands que l'on conçoit environner leur trône, et les regarder avec des sentiments intérieurs de crainte, de respect et d'abaissement, qui fait l'idole des ambitieux, pour lequel ils travaillent toute leur vie et s'exposent à tant de dangers.

Et pour montrer que c'est ce qu'ils recherchent et qu'ils adorent, il ne faut que considérer que s'il n'y avait au monde qu'un homme qui pensât, et que tout le reste de ceux qui auraient la figure humaine ne fussent que des statues automates; et que de plus ce seul homme raisonnable, sachant parfaitement que toutes ces statues qui lui ressembleraient extérieurement seraient entièrement privées de raison et de pensée, sût néanmoins le secret de les remuer par quelques ressorts, et d'en tirer tous les services que nous tirons des hommes, on peut bien croire qu'il se divertirait quelquefois aux divers

produzidos pela concupiscência com a qual todos estão contaminados. E daí vem que não se formem apenas ideias dos ricos; mas que os outros tenham por eles movimentos até de estima e admiração: de sorte que se considera seu estado não somente rodeado de toda pompa e de todas as comodidades que lhe estão juntas; mas também, de todos esses juízos de vantagem que se formam a respeito dos ricos, e que se conhece pelos discursos ordinários dos homens e por sua própria experiência.

É propriamente esse fantasma, composto de todos os admiradores dos ricos e dos grandes, que se concebe rodeando seu trono e os tomando com sentimentos interiores de medo, de respeito, e de rebaixamento, que os ambiciosos idolatram, para os quais trabalham toda a sua vida, e se expõem a tantos perigos.

E para mostrar que é isso o que eles investigam e adoram, é preciso considerar apenas que, se não houvesse no mundo senão um homem que pensasse, e se todo o resto daqueles que tivessem a figura humana fossem somente estátuas autômatas, e se, além disso, esse único homem racional, sabendo perfeitamente que todas essas estátuas que exteriormente se parecem consigo seriam inteiramente privadas de razão e de pensamento, soubesse todavia o segredo de, por alguns expedientes, removê-los e deles retirar-lhes tudo o que se retira dos homens; pode perfeitamente acreditar-se que ele se divertiria eventualmente com os diversos

mouvements qu'il imprimerait à ces statues; mais certainement il ne mettrait jamais son plaisir et sa gloire dans les respects extérieurs qu'il se ferait rendre par elles; il ne serait jamais flatté de leurs révérences, et même il s'en laisserait aussitôt que l'on se lasse de marionnettes; de sorte qu'il se contenterait ordinairement d'en tirer les services qui lui seraient nécessaires, sans se soucier d'en amasser un plus grand nombre que ce qu'il en aurait besoin pour son usage.

Ce n'est donc pas les simples effets extérieurs de l'obéissance des hommes, séparés de la vue de leurs pensées, qui sont l'objet de l'amour des ambitieux; ils veulent commander à des hommes et non à des automates, et leur plaisir consiste dans la vue des mouvements de crainte, d'estime et d'admiration qu'ils excitent dans les autres.

C'est ce qui fait voir que l'idée qui les occupe est aussi vaine et aussi peu solide que celle de ceux qu'on appelle proprement hommes vains, qui sont ceux qui se repaissent de louanges, d'acclamations, d'éloges, de titres et des autres choses de cette nature. La seule chose qui les en distingue est la différence des mouvements et des jugements qu'ils se plaisent d'exciter; car au lieu que les hommes vains ont pour but d'exciter des mouvements d'amour et d'estime pour leur science, leur éloquence, leur esprit, leur adresse, leur bonté, les ambitieux veulent exciter des mouvements de terreur, de respect et d'abaissement sous leur grandeur, et des idées conformes à ces jugements par

movimentos que imprimaria a essas estátuas: mas certamente ele não poria jamais seu prazer e sua glória no respeito exterior que elas teriam por ele; ele jamais ficaria honrado com suas reverências, e os largaria mesmo assim, como se larga as marionetes, de modo que se contentaria comumente em tirar deles os serviços que lhe fossem necessários, sem se preocupar com a quantidade que seria necessária para o seu dispor.

Não são portanto os simples efeitos exteriores da obediência dos homens, separados da perspectiva de seus pensamentos, que são o objeto de amor dos ambiciosos; eles querem comandar os homens, e não autômatos, e seu prazer consiste na perspectiva dos movimentos de medo, estima e admiração que suscita uns nos outros.

É isso o que mostra que as ideias que os ocupa é tão vã e pouco sólida como aquelas dos que se chamam propriamente homens vãos, que são aqueles que reparam nos elogios, nas aclamações, bajulações, títulos e outras coisas dessa natureza. A única coisa que os distingue é a diferença dos movimentos e dos juízos que gostam de suscitar: pois, enquanto os homens vãos têm por objetivo suscitar os movimentos de amor e estima por sua ciência, sua eloquência, seu espírito, seu talento, sua bondade, os ambiciosos querem suscitar os movimentos de terror, de respeito, e de rebaixamento sob os grandes, e as ideias conformes a esses juízos, pelas quais os tomamos como terríveis, elevados e potentes: assim, tanto uns como outros

lesquels on les regarde comme terribles, élevés, puissants. Ainsi, les uns et les autres mettent leur bonheur dans les pensées d'autrui; mais les uns choisissent certaines pensées, et les autres d'autres.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de voir ces vains fantômes, composés des faux jugements des hommes, donner le branle aux plus grandes entreprises et servir de principal objet à toute la conduite de la vie des hommes.

Cette valeur, si estimée dans le monde, qui fait que ceux qui passent pour braves se précipitent sans crainte dans les plus grands dangers, n'est souvent qu'un effet de l'application de leur esprit à ces images vides et creuses qui le remplissent. Peu de personnes méprisent sérieusement la vie; et ceux qui semblent affronter la mort avec tant de hardiesse à une brèche ou dans une bataille, tremblent comme les autres, et souvent plus que les autres, lorsqu'elle les attaque dans leur lit. Mais ce qui produit la générosité qu'ils font paraître en quelques rencontres, c'est qu'ils envisagent d'une part les railleries que l'on fait des lâches, et de l'autre les louanges qu'on donne aux vaillants hommes; et ce double fantôme les occupant, les détourne de la considération des dangers et de la mort.

C'est par cette raison que ceux qui ont plus sujet de croire que les hommes les regardent, étant plus remplis de la vue de ces jugements, sont plus vaillants et plus généreux. Ainsi les capitaines ont

depositam sua felicidade no pensamento dos outros; mas uns escolheriam certos pensamentos e outros, outros.

Não há nada mais ordinário que ver esses fantasmas vãos, compostos de falsos juízos sobre os homens, pondo em marcha as maiores empresas e servindo de principal objeto de conduta da vida dos homens.

Esse valor, tão estimado no mundo que faz com que aqueles que passam por bravos se precipitem sem medo nos maiores perigos, não é em regra senão um efeito da aplicação de seu espírito a essas imagens vazias e cheias que os preenchem. Poucas pessoas desprezam seriamente a vida, e aqueles que parecem afrontar a morte com tamanha galhardia e prontidão para o combate tremem como os outros, e frequentemente mais que os outros, quando ela os ataca em seu leito. Mas o que produz a generosidade que eles demonstram em alguns reencontros é que eles querem, de um lado, debochar dos covardes e, de outro, os elogios que são dados aos homens valentes, e esse fantasma duplo que os ocupa os desvia a atenção dos perigos e da morte.

É por essa razão que aqueles que têm mais motivos para crerem que os outros homens os olham têm sua vida plena desses juízos, sendo mais valentes e generosos. Assim, os Capitães têm ordinariamente mais

d'ordinaire plus de courage que les soldats, et les gentilshommes que ceux qui ne le sont pas, parce qu'ayant plus d'honneur à perdre ou à acquérir, ils en sont aussi plus vivement touchés. Les mêmes travaux, disait un grand capitaine, ne sont pas également pénibles à un général d'armée et à un soldat, parce qu'un général est soutenu par les jugements de toute une armée qui a les yeux sur lui, au lieu qu'un soldat n'a rien qui le soutienne que l'espérance d'une petite récompense et d'une basse réputation de bon soldat, qui ne s'étend pas souvent au delà de la compagnie.

Qu'est-ce que se proposent ces gens qui bâtissent des maisons superbes beaucoup au-dessus de leur condition et de leur fortune. Ce n'est pas la simple commodité qu'ils y recherchent; cette magnificence excessive y nuit plus qu'elle n'y sert, et il est visible aussi que s'ils étaient seuls au monde, ils ne prendraient jamais cette peine, non plus que s'ils croyaient que tous ceux qui verraient leurs maisons n'eussent pour eux que des sentiments de mépris. C'est donc pour les hommes qu'ils travaillent et pour des hommes qui les approuvent. Ils s'imaginent que tous ceux qui verront leur palais concevront des mouvements de respect et d'admiration pour celui qui en est le maître; et ainsi ils se représentent à eux-mêmes au milieu de leur palais, environnés d'une troupe de gens qui les regardent de bas en haut, et qui les jugent grands, puissants, heureux, magnifiques; et c'est pour cette idée qui les remplit qu'ils font toutes ces grandes dépenses et prennent toutes ces peines.

coragem que os soldados, e os Fidalgos, que aqueles que não o são, porque, tendo mais honra a perder e a ganhar, são também mais vivamente afetados. Os mesmos trabalhos, dizia um grande Capitão, não são igualmente penosos a um General da armada e a um soldado; porque um General se sustenta pelos juízos de toda uma armada, que tem os seus olhos sobre ele, ao passo que o soldado não tem o que o sustente, senão a esperança de uma pequena recompensa, e de uma baixa reputação de bom soldado, que não costuma se estender para além de sua Companhia.

O que querem essas pessoas que constroem grandes casas muito além de sua condição e fortuna? Não é a simples comodidade que eles buscam nisso; essa magnificência excessiva mais alimenta que serve: e é visível também que se eles estivessem sós no mundo não iriam se expor a isso, não mais do que acreditassem que todos aqueles que viriam suas casas só tivessem por eles um sentimento de desprezo. É portanto para os homens que eles trabalham, e para os homens que os aprovam. Eles imaginam que todos aqueles que verão seus palácios terão por eles respeito e admiração, por aquele que é seu senhor, e assim eles se representam a si mesmos no interior de seus palácios, cercados de um grupo de pessoas que os observam de baixo para cima, e que os julgam grandes, potentes, felizes, magníficos; e é por essa ideia que eles enchem suas vidas de sentido, que fazem todas essas grandes despesas e assumem todo esse sacrifício.

Pourquoi croit-on que l'on charge les carrosses de ce grand nombre de laquais? Ce n'est pas pour le service qu'on en lire: ils incommodent plus qu'ils ne servent; mais c'est pour exciter en passant, dans ceux qui les voient, l'idée que c'est une personne de grande condition qui passe; et la vue de cette idée, qu'ils imaginent que l'on formera en voyant ces carrosses, satisfait la vanité de ceux à qui ils appartiennent.

Si l'on examine de même tous les états, tous les emplois et toutes les professions qui sont estimés dans le monde, on trouvera que ce qui les rend agréables, et ce qui soulage les peines et les fatigues qui les accompagnent, est qu'ils présentent souvent à l'esprit des mouvements de respect, d'estime, de crainte, d'admiration que les autres ont pour nous.

Ce qui rend au contraire la solitude ennuyeuse à la plupart du monde, est que, les séparant de la vue des hommes, elle les sépare aussi de celle de leurs jugements et de leurs pensées. Ainsi, leur coeur demeure vide et affamé, étant privé de cette nourriture ordinaire, et ne trouvant pas dans soi-même de quoi se remplir. Et c'est pourquoi les philosophes païens ont jugé la vie solitaire si insupportable, qu'ils n'ont pas craint de dire que leur Sage ne voudrait pas posséder tous les biens du corps et de l'esprit à condition de vivre toujours seul et de ne parler de son bonheur avec personne. Il n'y a que la religion chrétienne qui ait pu rendre la solitude agréable, parce que, portant les hommes à mépriser ces vaines idées, elle

Por que se acredita na consideração dada a esse grande número de lacaios? Não é pelo serviço que prestam, pois eles mais incomodam que servem; mas é para suscitar de passagem nos que os vêem, a transmissão da ideia de que é uma pessoa de grande condição, e a visão dessa ideia que eles imaginam que deles será formada vendo suas carruagens passarem, satisfaz a vaidade daqueles a quem elas pertencem.

Se do mesmo modo se examinam todos os estados, empregos e profissões do mundo, ve-se que o que as torna agradáveis, e o que compensa todas as penas e fadigas que as acompanham, é que eles apresentam frequentemente ao espírito a ideia dos movimentos de respeito, estima, medo e admiração que os outros têm por nós.

O que torna, ao contrário, a solidão desagradável à maioria das pessoas é que, separando-a da vida dos homens, ela as separa, também, de seus juízos e pensamentos. Assim, seu coração permanece vazio e faminto, sendo privado desse alimento ordinário, e não encontrando em si mesmo com o quê se preencher. E é por isso que os filósofos pagãos julgaram a vida solitária tão insuportável que não tiveram medo de dizer que seu Sábio não iria querer possuir todos os bens do corpo e do espírito, se para tanto tivesse de viver sempre só e de não falar de sua felicidade com ninguém. Só a Religião Cristã pôde tornar a solidão agradável, ao levar os homens a desprezarem essas ideias vãs; ela lhes dá ao mesmo tempo outros objetos mais

leur donne en même temps d'autres objets plus capables d'occuper l'esprit, et plus dignes de remplir le coeur, pour lesquels ils n'ont point besoin de la vue et du commerce des hommes.

Mais il faut remarquer que l'amour des hommes ne se termine pas promptement à connaître les pensées et les sentiments des autres; mais qu'ils s'en servent seulement pour agrandir et pour rehausser l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes, en y joignant et incorporant toutes ces idées étrangères, et s'imaginant, par une illusion grossière; qu'ils sont réellement plus grands, parce qu'ils sont dans une plus grande maison, et qu'il y a plus de gens qui les admirent, quoique toutes ces choses qui sont hors d'eux, et toutes ces pensées des autres hommes, ne mettant rien en eux, les laissent aussi pauvres et aussi misérables qu'ils étaient auparavant.

On peut découvrir par là ce qui rend agréable aux hommes plusieurs choses qui semblent n'avoir rien d'elles-mêmes qui soit capable de les divertir et de leur plaire; car la raison du plaisir qu'ils y prennent, est que l'idée d'eux-mêmes se représente à eux plus grande qu'à l'ordinaire par quelque vaine circonstance que l'on y joint.

On prend plaisir à parler des dangers que l'on a courus, parce qu'on se forme sur ces accidents une idée qui nous représente à nous-mêmes, ou comme prudents, ou comme favorisés particulièrement de Dieu. On aime à parler des maladies dont on est guéri,

capazes de occuper o espírito, e mais dignos de preencher o coração, para os quais eles não têm necessidade, nem da vida, nem do comércio com os homens.

Mas é preciso observar que o amor dos homens não se encerra propriamente no conhecimento dos pensamentos e sentimentos dos outros, mas servem somente para engrandecerem e para realçarem a ideia que têm de si mesmos, deles usufruindo e incorporando todas essas ideias estranhas e se imaginando, por uma ilusão grosseira, que são realmente grandes, porque estão numa casa maior, e que há mais pessoas que os admiram, embora todas essas coisas que estão fora deles, e todos esses pensamentos dos outros homens, não se lhes acrescentando nada, deixam-lhes tão pobres e miseráveis como estavam antes.

Pode-se descobrir por isso o que é que torna agradável aos homens tantas coisas que parecem não ter nada nelas mesmas capaz de os divertir e de agradar. Pois a razão do prazer que eles lhes atribuem é que a ideia delas mesmas se lhes representa como sendo maior que o habitual por alguma circunstância vã na qual se encontrem.

Sente-se prazer falando dos perigos que se correu, porque se forma sobre esses acidentes uma ideia que nos representa a nós mesmos, ou como prudentes, ou como particularmente favorecidos por Deus. Tem-se prazer em falar das doenças de que se curou, porque assim se representa a si

parce qu'on se représente à soi-même comme ayant beaucoup de force pour résister aux grands maux.

On désire remporter l'avantage en toutes choses, et même dans les jeux de hasard, où il n'y a nulle adresse, lors même qu'on ne joue pas pour le gain, parce que l'on joint à son idée celle d'heureux: il semble que la fortune ait fait choix de nous, et qu'elle nous ait favorisés comme ayant égard à notre mérite. On conçoit même ce bonheur prétendu comme une qualité permanente qui donne droit d'espérer à l'avenir le même succès; et c'est pourquoi il y en a que les joueurs choisissent, et avec qui ils aiment mieux se lier qu'avec d'autres, ce qui est entièrement ridicule; car on peut bien dire qu'un homme a été heureux jusqu'à un certain moment; mais pour le moment suivant, il n'y a nulle probabilité plus grande qu'il le soit, que ceux qui ont été les plus malheureux.

Ainsi, l'esprit de ceux qui n'aiment que le monde n'a pour objet, en effet, que de vains fantômes qui l'amuse et l'occupent misérablement, et ceux qui passent pour les plus sages ne se repaissent, aussi bien que les autres, que d'illusions et de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie et leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel et subsistant, étant vrai à l'égard de tous les autres qu'ils aiment la vanité et le néant, et qu'ils courent après la fausseté et le mensonge.

mesmo como tendo muita força para resistir aos grandes males.

Deseja-se contar vantagens em todas as coisas, e mesmo nos jogos de azar em que não se tem qualquer habilidade, mesmo quando não se ganha, porque junto a isso vem a ideia de contentamento; parece que a fortuna nos escolheu, e nos favoreceu, como estando à altura de nosso mérito. Inclusive, concebe-se esse pretensão de contentamento como uma qualidade permanente, que dá o direito de esperar o mesmo sucesso no amanhã. E é por isso que há jogadores que escolhem isso, e com quem eles preferem se ligar, em vez de outros, o que é completamente ridículo; pois se pode bem dizer que um homem foi feliz até um certo momento, mas que no momento seguinte ele não tem qualquer probabilidade de ser mais do que o é, do que aqueles que têm sido mais infelizes.

Assim, o espírito daqueles que só amam o mundo não tem por objeto com efeito senão fantasmas vãos que lhes dão prazer e ocupação, miseravelmente. E aqueles que se passam por mais sábios tampouco passam por outra coisa que ilusões e delírios. Somente aqueles que relacionam sua vida e suas ações às coisas eternas podem dizer que têm um objeto sólido, real e subsistente; sendo verdadeiro frente a todos os outros que amam a vaidade e o nada, que correm atrás da falsidade e da mentira.]

***Chapitre XI: D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées et dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots***

Nous avons déjà dit que la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses. Or, c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées et de nos discours.

Car il faut remarquer que, quoique les hommes aient souvent de différentes idées des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer: comme l'idée qu'un philosophe païen a de la vertu, n'est pas la même que celle qu'en a un théologien, et néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu.

Le plus, les mêmes hommes en différents âges ont considéré les mêmes choses en des manières très différentes, et néanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous un même nom: ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantôt selon une idée, tantôt selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avait en lui quelque chose quoi que ce fût, qui faisait qu'il se nourrissait et qu'il croissait, a appelé cela *âme*, et a étendu cette idée à ce qui est de semblable, non seulement dans les animaux, mais même dans les plantes. Et ayant vu encore qu'il pensait, il a encore appelé du nom d'*âme*

***Capítulo XI: Uma outra causa que introduz a confusão nos nossos pensamentos e nos nossos discursos, que é que nós os unimos às palavras***

Já dissemos que a necessidade que temos de usar signos exteriores para nos fazer entender faz com que liguemos de tal maneira as ideias às palavras que frequentemente consideramos mais as palavras que as coisas. Ora, essa é uma das causas mais ordinárias da confusão entre nosso pensamento e nosso discurso.

Pois, é preciso observar que, embora os homens sempre tenham diferentes ideias das mesmas coisas, eles se servem, contudo, das mesmas palavras para expressá-las, como a ideia que um filósofo pagão tem da virtude não é a mesma que aquela que um teólogo dela tem, e no entanto cada um expressa sua ideia pela mesma palavra virtude.

Ademais, os mesmos homens, em diferentes idades, têm considerado as mesmas coisas de modos muito diferentes, e mesmo assim sempre reuniram todas essas ideias sob um mesmo nome, o que faz com que, ao pronunciar essa palavra ou ao escutá-la, facilmente se confunda, tomando-a tanto por uma ideia como por outra. Por exemplo, o homem, tendo reconhecido que havia nele alguma coisa, o que quer que fosse, com que ele se nutrisse e crescesse, chamou a isso de alma, e estendeu essa ideia ao que é semelhante não somente nos animais, mas nas plantas. Tendo percebido ainda que pensava, também deu o nome de alma ao que é o princípio do pensamento. Daí se

ce qui était en lui le principe de la pensée; d'où il est arrivé que, par cette ressemblance de nom, il a pris pour la même chose ce qui pensait et ce qui faisait que le corps se nourrissait et croissait. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause dès opérations des animaux, et à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses absolument différentes.

Il y a de même beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* et de *sentiments*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels; car il se passe ordinairement trois choses en nous lorsque nous usons de nos sens, comme lorsque nous voyons quelque chose. La première est qu'il se fait de certains mouvements dans les organes corporels, comme dans l'œil et dans le cerveau; la seconde, que ces mouvements donnent occasion à notre âme de concevoir quelque chose, comme lorsque en suite du mouvement qui se fait dans notre œil par la réflexion de la lumière dans les gouttes de pluie opposées au soleil, elle a des idées du rouge, du bleu et de l'orange; la troisième est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme l'arc-en-ciel, à qui nous attribuons ces couleurs, et que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure et en une certaine distance. La première de ces trois choses est uniquement dans notre corps; les deux autres sont seulement en notre âme, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps; et néanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique si différentes, sous le même nom de *sens* et de

seguiu que por essa semelhança de nome ele tomou pela mesma coisa o que pensava e o que fazia com que o corpo se nutrisse e crescesse. Do mesmo modo se estendeu igualmente a palavra vida ao que é causa das operações dos animais e ao que nos faz pensar, que são duas coisas inteiramente diferentes.

Há também muitos equívocos nas palavras *sentido* e *sentimentos*, mesmo quando só se toma essas palavras por algum dos cinco sentidos corporais. Pois geralmente três coisas se passam em nós quando usamos nossos sentidos, assim como quando vemos alguma coisa. A primeira é que ocorrem alguns movimentos nos órgãos corporais, como nos olhos e no cérebro. A segunda, que esses movimentos dão ocasião a nossa alma de conceber alguma coisa, como quando, na sequência do movimento que se dá no nosso olho pela reflexão da luz nas gotas de lágrima frente ao sol, ela tem as ideias do vermelho, do azul e do laranja. A terceira é o juízo que fazemos do que vemos, como do arco-íris a que atribuímos suas cores, e que concebemos como sendo de uma certa grandeza, de uma certa figura e de uma certa distância. A primeira dessas três coisas está unicamente em nosso corpo. As duas outras estão somente em nossa alma, ainda que por causa da ocasião do que se passa em nosso corpo. E contudo compreendemos todas as três, embora tão diferentes, sob o mesmo nome de *sentido* e *sentimento* ou de *visão*, de *olhar*, etc. Pois quando se diz que o olho vê, que a orelha escuta, isso não se pode entender senão em função de um movimento do órgão

*sentiment*, ou de *vue*, d'*ouïe*, etc. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille ouï, cela ne peut s'entendre que selon le mouvement de l'organe corporel, étant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets: qui le frappent, et que ce n'est pas lui qui en juge. On dit au contraire qu'on n'a pas vu une personne qui s'est présentée devant nous, et qui nous a frappé les yeux, lorsque nous n'y avons pas fait réflexion. Et alors un prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en notre âme, ensuite de ce qui se passe dans notre œil et dans notre cerveau; et selon cette signification du mot voir, c'est l'âme qui voit et non pas le corps, comme Platon le soutient, et Cicéron après lui par ces paroles: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares, a sede animi perforatæ. Itaque sæpe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris et oculis et auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animi et videre et audire, non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi*<sup>xxviii</sup>. Enfin, on prend les mots de sens, de la vue, de l'ouïe, etc., pour la dernière de ces trois choses, c'est-à-dire pour les jugements que notre âme fait ensuite des perceptions qu'elle a eues à l'occasion de ce qui s'est passé dans les organes corporels, lorsque l'on dit que les sens se trompent, comme quand ils voient, dans l'eau un bâton courbé, et que le soleil ne nous paraît que de deux pieds de diamètre. Car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fausseté ni en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ni dans la seule perception de notre âme, qui n'est

corporel, estando bem claro que o olho não tem qualquer percepção dos objetos que o afetam e que não é ele que julga. Diz-se ao contrário que não se viu ninguém diante de nós que nos tenha dirigido o olhar, quando não tenhamos prestado atenção a isso. E então toma-se a palavra ver pelo pensamento que se forma em nossa alma na sequência do que se passa em nosso olho e em nosso cérebro. E, segundo essa significação da palavra ver, é a alma que vê, e não o corpo, como defende Platão e Cícero, depois dele, com estas palavras: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforate, itaque sæpè aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris et oculis et auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi*. Enfim, tomam-se as palavras dos sentidos, da visão, da audição, etc., pela última das três coisas, quer dizer, pelos juízos que nossa alma faz na sequência das percepções que teve, na ocasião do que se passou nos órgãos corporais, quando se diz que os sentidos se enganam, como quando vêem na água um bastão curvo, e que o sol só nos parece ter dois pés de diâmetro. Pois é certo que não pode haver erro ou falsidade nisso, nem em tudo o que se passa no órgão corporal, nem apenas na percepção de nossa alma, que não é senão uma simples apreensão; mas que todo erro deriva somente de que julgamos mal, ao concluir, por exemplo, que o sol tem apenas dois pés de diâmetro, porque sua grande distância faz com que a imagem que dele se forma no fundo de nosso olho seja quase da mesma grandeza que aquela

qu'une simple appréhension; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant, par exemple, que le soleil n'a que deux pieds de diamètre, parce que sa grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de notre œil est à peu près de la même grandeur que celle qu'y formerait un objet de deux pieds à une distance plus proportionnée à notre manière ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce jugement dès l'enfance, et que nous y sommes tellement accoutumés qu'il se fait au même instant que nous voyons le soleil, sans presque aucune réflexion, nous l'attribuons à la vue, et nous disons que nous voyons les objets petits ou grands, selon qu'ils sont plus proches et plus éloignés de nous, quoique ce soit notre esprit et non notre œil qui juge de leur petitesse et de leur grandeur.

Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables, qui, n'ayant qu'un même son, sont néanmoins signes d'idées entièrement différentes.

Mais il faut remarquer que quand un nom équivoque signifie deux choses qui n'ont nul rapport entre elles, et que les hommes n'ont jamais confondues dans leur pensée, il est presque impossible alors qu'on s'y trompe, et qu'il soit cause d'aucune erreur; comme on ne se trompera pas, si l'on a un peu de sens commun, par l'équivoque du mot *bélier*, qui signifie un animal, et un signe du zodiaque. Au lieu que quand l'équivoque est venue de l'erreur même des hommes, qui ont confondu par méprise des idées différentes, comme dans le mot d'âme, il

que se formaria de um objeto de dois pés [diâmetro] a uma certa distância, mais proporcional a nossa maneira ordinária de ver. Mas, porque fazemos esse juízo desde a infância, e estamos tão acostumados que ele se produz no mesmo instante em que vemos o sol, sem quase nenhuma reflexão, atribuímo-lo à visão, e dizemos que vemos objetos pequenos ou grandes, na medida em que estejam eles próximos ou mais distantes de nós, embora seja nosso espírito e não nosso olho que julga sua pequenez e grandeza.

Todas as línguas estão cheias de palavras semelhantes que, não tendo senão um mesmo som, são contudo signos de ideias totalmente diferentes.

Mas é preciso observar que, quando um nome equívoco significa duas coisas que não têm qualquer relação entre si, e que os homens nunca confundiram em seus pensamentos, é quase impossível então que se enganem quanto a isso, e que sejam causa de algum erro quanto a isso; como não se vai enganar se se tem um pouco de bom senso, pelo equívoco da palavra carneiro, que significa um animal e um signo do Zodiaco. Ao passo que, quando o equívoco deriva do próprio erro dos homens, que confundiram por descuido duas ideias diferentes, como na palavra

est difficile de s'en détromper, parce qu'on suppose que ceux qui se sont les premiers servis de ces mots, les ont bien entendus; et ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer, sans examiner jamais si l'idée que nous en avons est claire et distincte; et nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles, sans nous apercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses différentes sous un même nom.

***Chapitre XII: Du remède à la confusion qui naît dans nos pensées et dans nos discours de la confusion des mots; où il est parlé de la nécessité et de l'utilité de définir les mots dont on se sert, et de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms***

Le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue et de nouveaux mots, qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent; mais, pour cela, il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déjà en usage, en les regardant comme s'ils n'avaient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils aient, en désignant par d'autres mots simples, et qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous voulons les appliquer: comme si je veux prouver que notre âme est immortelle, le mot d'âme étant équivoque, comme nous l'avons montré,

alma, é difícil desfazer-se desse engano, porque se supõe que aqueles que são os usos principais dessas palavras foram bem entendidos; e assim nos contentamos em pronunciá-las, sem examinar jamais se a ideia que delas temos é clara e distinta; e atribuímos mesmo ao que nomeamos com o mesmo nome, o que só convém às ideias de coisas incompatíveis, sem nos darmos conta de que isso deriva somente de que confundimos duas coisas diferentes sob um mesmo nome.

***Capítulo XII: O remédio para a confusão que nasce em nossos pensamentos e nos nossos discursos da confusão das palavras; onde se fala da necessidade e da utilidade de definir os nomes que se usa e da diferença da definição das coisas da definição dos nomes***

O melhor meio de evitar a confusão entre as palavras que se encontram nas línguas ordinárias é fazer uma nova língua, e novas palavras que só estejam ligadas às ideias que queremos que elas representem. Mas para isso não é necessário inventar novos sons, porque se pode se servir daqueles que já estão em uso, tomando-os como se não tivessem qualquer significação, para lhes dar aquela queremos que eles tenham, designando-os por outras palavras simples, e que não sejam equívocas, a ideia à qual queremos aplicá-los. Como se eu quiser provar que nossa alma é imortal, a palavra alma, sendo equívoca, como mostramos, gerará facilmente confusão no que eu tivesse a dizer: de sorte que, para evitá-lo, eu

fera nâtre aisément de la confusion dans ce que j'aurai à dire: de sorte que pour l'éviter, je regarderai le mot d'âme comme si c'était un son qui n'eût point encore de sens, et je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant: *J'appelle âme ce qui est en nous le principe de la pensée.*

C'est ce qu'on appelle la définition du mot, *definitio nominis*, dont les géomètres se servent si utilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose; *definitio rei*.

Car dans la définition de la chose, comme peut-être celle-ci: *L'homme est un animal raisonnable, le temps est la mesure du mouvement*, on laisse au terme qu'on définit, comme *homme* ou *temps*, son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées, comme *animal raisonnable* ou *mesure du mouvement*, au lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déjà dit, on ne regarde que le son, et ensuite on détermine ce son à être signe d'une idée que l'on désigne par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la définition de noms dont nous parlons ici, avec celle dont parlent quelques philosophes, qui entendent par là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son étymologie: c'est de quoi nous pourrions parler en un autre endroit; mais ici, on ne regarde, au contraire, que l'usage particulier auquel celui qui

tomaria a palavra alma como se fosse um som que ainda não tivesse sentido, e eu o aplicaria unicamente ao que, em nós, é princípio do pensamento, ao dizer, *eu chamo de alma aquilo que é em nós o princípio do pensamento.*

É isso o que se chama definição do nome, *definitio nominis*, de que os Geômetras se servem tão utilmente, a qual é preciso distinguir bem da definição da coisa, *definitio rei*.

Pois, na definição da coisa, como pode ser esta aqui: *o homem é um animal racional, o tempo é a medida do movimento*, deixamos ao termo que se define como homem ou como tempo sua ideia ordinária, na qual se pretende estejam contidas outras ideias, como *animal racional*, ou *medida do movimento*; ao passo que, na definição do nome, como já dissemos, só se leva em conta o som e, em seguida, determina-se esse som como signo de uma ideia que se designou por outras palavras.

É preciso também prestar atenção para não confundir a definição de nome de que aqui se está falando com aquela definição que alguns filósofos entendem como a explicação do que uma palavra significa segundo o uso ordinário de uma língua, ou segundo sua etimologia. É disso que poderemos falar num outro momento. Aqui, contudo, não consideramos ao contrário senão o uso particular no qual

définit un mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le même sens.

Et de là il s'ensuit premièrement, que les définitions de noms sont arbitraires, et que celles des choses ne le sont point; car chaque son étant indifférent de soi-même et par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis, pour mon usage particulier, et pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose, sans mélange d'aucune autre; mais il en est tout autrement de la définition des choses: car il ne dépend point de la volonté des hommes que les idées comprennent ce qu'ils voudraient qu'elles comprissent; de sorte que si, en voulant les définir, nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

Ainsi, pour donner un exemple de l'un et de l'autre, si, dépouillant le mot *parallélogramme* de toute signification, je l'applique à signifier un triangle cela m'est permis, et je ne commets en cela aucune erreur, pourvu que je ne la prenne qu'en cette sorte: et je pourrai dire alors que le parallélogramme a trois angles égaux à deux droits; mais si, laissant à ce mot sa signification et son idée ordinaire, qui est de signifier une figure dont les côtés sont parallèles je venais à dire que le parallélogramme est une figure à trois lignes, parce que ce serait alors une définition de choses, elle serait très fautive, étant impossible

aquele que define uma palavra quer que ela seja tomada para que seu pensamento seja bem compreendido, sem levar em conta se os outros a tomam no mesmo sentido.

E daí se segue, 1º que as definições de nomes são arbitrárias, e que as das coisas não o são. Pois cada som sendo de si mesmo e por sua natureza neutro, permite a mim, para significar todos os tipos de ideias para meu uso particular, e contanto que dela eu advirta os outros, determinar que um som signifique precisamente uma certa coisa, sem mistura com nenhuma outra. Mas, com a definição das coisas é completamente diferente. Pois não depende da vontade dos homens que as ideias compreendam o que eles gostariam que eles compreendessem, de modo que, se, querendo defini-las, atribuímos a essas ideias algo que elas não contêm, tombamos necessariamente no erro.

Assim, para dar um exemplo de um e de outro, se eu retiro da palavra *paralelogramo* toda significação, e a aplico para significar um triângulo, isso me é permitido e nisso não cometo erro algum, contanto que não a tome senão dessa maneira [como triângulo]. E eu poderia dizer então que um paralelogramo tem três ângulos iguais a duas retas; mas se, dando a essa palavra sua significação e sua ideia ordinária, que é a de significar uma figura cujos lados são paralelos, e chego a dizer que o paralelogramo é uma figura de três linhas, e que por isso seria então uma definição de coisa, seria muito falsa, sendo impossível que uma figura de

qu'une figure à trois lignes ait ses côtés parallèles.

Il s'ensuit, en second lieu, que les définitions des noms, ne peuvent pas être contestées, par cela même qu'elles sont arbitraires; car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée, ni qu'il n'ait cette signification dans l'usage, qu'en fait cet homme, après nous en avoir avertis; mais pour les définitions des choses on a souvent droit de les contester, puisqu'elles peuvent être fausses, comme nous l'avons montré.

Il s'ensuit troisièmement, que toute définition de nom, ne pouvant être contestée, peut être, prisé pour principe, au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes, et sont de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, et par conséquent, elles ont besoins d'être prouvées comme d'autres propositions, et ne doivent pas être supposées, à moins, qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes comme des axiomes.

Néanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut être prise pour principe, a besoin d'explication; car cela n'est vrai qu'à cause que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a désignée ne puisse être appelée du nom qu'on lui a donné; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire, pour cela seul qu'on lui a donné un nom,

três linhas tenha seus lados paralelos.

Segue-se, em segundo lugar, que as definições dos nomes não podem ser contestadas, pelo próprio fato de que são arbitrárias. Pois você não pode negar que um homem não deu a um som a significação que ele disse ter-lhe dado, nem que ele [som] só tinha essa significação no uso que dela esse homem faz, depois que nós o advertimos a respeito; mas, para as definições de coisas, tem-se frequentemente o direito de contestá-las, uma vez que podem ser falsas, como mostramos.

Em terceiro lugar, segue-se que toda definição de nome, não podendo ser contestada, pode ser tomada como princípio, ao passo que as definições de coisa não podem absolutamente serem tomadas como princípio, e são proposições verdadeiras que podem ser negadas por aqueles que nelas encontrem alguma obscuridade. E, por consequência, elas precisam ser provadas, como outras proposições, e não devem ser supostas, a menos que não fossem por si mesmas claras, como [o são] os axiomas.

Contudo, o que acabamos de dizer, que a definição de nome possa ser tomada como princípio, precisa ser explicada. Pois isso só é verdadeiro porque não se deve contestar que a ideia que se designou não pudesse ser chamada pelo nome que lhe foi dado; mas disso não se deve concluir nada mais quanto a essa ideia, nem acreditar somente por ter lhe dado o nome,

qu'elle signifie quelque chose de réel. Car, par, exemple, je puis définir le mot de *chimère* disant: J'appelle chimère ce qui implique contradiction; et cependant il ne; s'ensuivra, pas de là que la chimère soit quelque chose. De même, si un philosophe me dit: J'appelle pesanteur le principe intérieur qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse, je ne contesterai pas cette définition; au contraire, je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je lui nierai que ce qu'il entend par ce mot pesanteur soit quelque chose de réel, parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la philosophie commune. Le premier est de confondre la définition de la chose avec la définition du nom, et d'attribuer à la première ce qui ne convient qu'à la dernière; car, ayant fait à leur fantaisie cent définitions, non de nom, mais de chose, qui sont très fausses, et qui n'expliquent point du tout la vraie nature des choses ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite que l'on considère ces définitions comme des principes que personne ne peut contredire; et, si quelqu'un les leur nie, comme elles sont très niables, ils prétendent qu'on ne mérite pas de disputer avec eux.

Le second abus est que, ne se servant presque jamais de définition de noms, pour en ôter l'obscurité et les fixer à de certaines idées désignées clairement, ils les laissent dans leur confusion: d'où il

que ela significa alguma coisa de real. Pois, por exemplo, eu posso definir a palavra quimera, dizendo que chamo quimera aquilo que implica contradição. E contudo disso não vai se seguir que a quimera seja alguma coisa. Do mesmo modo, se um filósofo me diz: eu chamo peso o princípio interior, que faz com que uma pedra caia sem que nada a empurre; eu não contestarei essa definição, ao contrário, recepcionarei-la de bom grado; mas lhe negarei que aquilo que ele entende pela palavra peso seja algo de real, porque não há tal princípio nas pedras.

Eu gostaria de explicar isso um pouco mais detidamente, porque há dois grandes abusos que se cometem sobre esse tema na filosofia comum. O primeiro é o de confundir a definição da coisa com a definição do nome, e de atribuir à primeira o que só convém à última. Pois, tendo feito cem definições na sua fantasia, não do nome, mas de coisas que são muito falsas, e que não explicam absolutamente a natureza verdadeira das coisas, nem as ideias que naturalmente delas temos, querem em seguida que se considere essas definições como princípios que ninguém pode contradizer e se alguém negá-los, como são muito negáveis, eles presumem que não se merece com eles discutir mais.

O segundo abuso é o de, não se servindo quase nunca da definição de nomes, para despojá-las da obscuridade e fixá-las em algumas ideias designadas claramente, elas as deixam na sua confusão: donde ocorre

arrive que la plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots; et, de plus, qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair et de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur et de faux; ce qui se reconnaîtrait facilement si on avait défini les noms. Ainsi, les philosophes croient d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est, que le feu est chaud, et qu'une pierre est pesante, et que ce serait une folie de le nier, et en effet, ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms; mais, en les définissant, on découvrira aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur; car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud et par le mot de pesant. Que s'ils répondent que, par chaud ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, et par pesant, ce qui tombe en bas, n'étant point soutenu, ils ont raison de dire qu'il faut être déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, et qu'une pierre soit pesante; mais, s'ils entendent par chaud ce qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, et par pesant ce qui a en soi un principe intérieur qui le fait aller vers le centre, sans être poussé par quoi que ce soit, il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très obscure, pour ne pas dire très fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud, et qu'une pierre soit pesante; parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur par l'impression qu'il fait sur notre corps; mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand

que a maior parte das suas discussões não é outra coisa que a disputa de palavras; e, além disso, usam o que há de claro e de verdadeiro nas ideias confusas, para estabelecer o que elas têm de obscuro e de falso, o que facilmente reconhecer-se-ia se os nomes tivessem sido definidos. Assim, os filósofos habitualmente acreditam que a coisa mais clara do mundo é que o fogo é quente, e que uma pedra é pesada, e que seria uma loucura negá-lo; e com efeito persuadirão todo mundo, enquanto os nomes não tiverem sido definidos; mas, ao defini-los, descobrir-se-á facilmente se aquilo que será negado desse item é claro ou obscuro. Pois é preciso que se questione o que eles entendem pela palavra calor e pela palavra peso. Porque, se eles respondem que por calor entendem somente o que é próprio a nos causar o sentimento de calor; e por peso, o que cai quando não tem sustentação, eles têm razão de dizer que é preciso ser irracional para negar que o fogo seja quente e que uma pedra seja pesada. Mas eles entendem por calor o que tem em si uma qualidade parecida ao que em nós imaginamos quando sentamos perto do calor; e, por peso, o que tem em si um princípio interior que o faz dirigir-se ao solo sem ser empurrado pelo que quer que seja; será então fácil mostrar-lhes que isso não é negar-lhes uma coisa clara, mas muito obscura, para não dizer muito falsa; é negar-lhes, nesse sentido, que o fogo seja quente e que uma pedra seja pesada; porque está bastante claro que o fogo nos faz ter o sentimento do calor pela impressão que ele causa em nosso corpo; mas não é absolutamente claro que o fogo tenha em si algo que seja parecido ao que nós sentimos quando estamos próximos do fogo. E é também bastante claro que uma

nous sommes auprès du feu: et il est de même fort clair qu'une pierre descend en bas quand on la laisse; mais il n'est nullement clair qu'elle y descend d'elle-même, sans que rien la pousse en bas.

Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de faire comprendre nettement de-quoi il s'agit, afin de ne pas disputer inutilement sur des mots, que l'un entend d'une façon, et l'autre de l'autre, comme on fait si souvent, même dans les discours ordinaires.

Mais, outre cette utilité, il y en a encore une autre; c'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose qu'en y employant beaucoup de mots pour la désigner: or, il serait importun, surtout dans les livres de science, de répéter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoi, ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à un seul mot l'idée qu'on a conçue, et ce mot tient lieu de tous les autres. Ainsi, ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également, pour éviter de répéter souvent tous ces termes, on donne un nom à cette propriété, en disant: J'appelle tout nombre qui est divisible en deux également, -nombre pair: cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a défini, il faut substituer mentalement la définition en la place du défini, et avoir cette définition si présente, qu'aussitôt qu'on nomme, par exemple, le nombre pair, on entend précisément que c'est celui qui est divisible en deux également, et que ces deux choses soient tellement jointes et

pedra cai quando a largamos; mas não é absolutamente claro que ela caia por si mesma, sem que nada a empurre para baixo.

Eis portanto a grande utilidade da definição dos nomes, de fazer compreender nitidamente de que se trata, para que não se discuta inutilmente sobre as palavras que uns entendem de uma maneira e outros, de outra, como frequentemente se faz, inclusive nos discursos mais comuns.

Mas, além dessa utilidade, há ainda uma outra. É que não se pode sempre ter uma ideia distinta de uma coisa senão empregando muitas palavras para designá-la. Ora, seria inoportuno, sobretudo nos Livros de Ciência, repetir toda vez essa grande série de palavras. É por isso que, tendo dado a entender a coisa através de todas essas palavras, liga-se somente uma palavra à ideia que se concebeu, tomando o lugar de todas as outras. Assim, tendo compreendido que há números igualmente divisíveis em dois, para evitar que se repitam sempre todos esses termos, dá-se um nome a essa propriedade, ao dizer: eu chamo todo número que é divisível igualmente em dois de número par. Isso possibilita que se veja que todas as vezes que se usa uma palavra que se definiu é preciso substituir mentalmente o definido pela definição, e ter essa definição tão presente como um nome, por exemplo, o número par entende-se precisamente que é aquele divisível em duas partes iguais, e essas duas coisas coisas sejam de tal maneira juntas e inseparáveis no pensamento, que assim que o discurso

inséparables dans la pensée, qu'aussitôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les géomètres, avec tant de soin, ne le font que pour abrégé le discours, que de si fréquentes circonlocutions rendraient ennuyeux. *Ne assidue circumloquendo moras faciamus*, comme dit saint Augustin; mais ils ne le font pas pour abrégé les idées des choses dont ils discourent, parce qu'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entière aux termes, courts, qu'ils n'emploient que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporterait.

### ***Chapitre XIII. Observations importantes touchant la définition des noms***

Après avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, et combien elles sont utiles et nécessaires, il est important de faire quelques observations sur la manière de s'en servir, afin de ne pas en abuser.

La première est qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots, parce que cela souvent serait inutile, et qu'il est même impossible de le faire. Je dis qu'il serait souvent inutile de définir de certains noms; car, lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, et que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il serait inutile de le définir, puisqu'on a déjà la fin de la définition, qui est que le mot

exprime une, aî vincula a outra. Pois aqueles que definem os termos como o fazem os Geômetras, com tanto cuidado, não o fazem para abreviar os discursos [que de tanto usar circonlocuções se tornam enfadonhos, *ne assidue circumloquendo moras faciamus*, como diz Santo Agostinho]; mas o fazem para abreviar as ideias das coisas a respeito das quais discursam, porque presumem que o espírito suprirá a definição inteira em termos curtos, de modo que só os utilizam para evitar o embaraço da multidão de palavras agregadas.

### ***Capítulo XIII: Observações importantes no tocante às definições dos nomes***

Após ter explicado o que são as definições dos nomes, e o quanto elas são úteis e necessárias, é importante fazer algumas observações sobre a maneira de delas se servir, para não abusar disso.

A primeira é que não é preciso definir todas as palavras, porque isso será no mais das vezes inútil, e é mesmo impossível fazê-lo. Eu digo que alguns nomes seria sempre inútil definir. Pois quando a ideia que os homens têm de alguma coisa é distinta, e todos aqueles que entendem uma língua formam a mesma ideia ao escutar uma palavra ser pronunciada, seria inútil definir, uma vez que já se tem o fim da definição, que é que a palavra esteja ligada a uma ideia clara e distinta. É isso o

soit attachée une idée claire et distincte. C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée; de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la même sorte par tous ceux qui s'en servent, ou, s'ils y mêlent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention néanmoins va toujours à ce qu'il y a de clair; et ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots d'*être*, *pensée*, *d'étendue*, *d'égalité*, de *durée* ou de *temps*, et autres semblables. Car, encore que quelques-uns obscurcissent l'idée du temps par diverses propositions qu'ils en forment, et qu'ils appellent définitions, comme que le temps est la mesure du mouvement selon l'antériorité et la postériorité, néanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition, quand ils entendent parler du temps, et n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent: et ainsi les savants et les ignorants entendent la même chose, et avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de temps à faire une lieue qu'une tortue.

Je dis de plus qu'il serait impossible de définir tous les mots; car, pour définir un mot, on a nécessairement besoin d'autres mots qui désignent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot; et, si l'on voulait aussi définir les mots dont on se serait servi pour l'explication de celui-là, on en aurait encore besoin d'autres, et ainsi à l'infini. Il faut donc nécessairement s'arrêter à des termes primitifs qu'on ne

que acontece com as coisas mais simples das quais todos os homens têm naturalmente a mesma ideia, de modo que as palavras pelas quais são significadas são entendidas da mesma maneira por todos os que as usam, ou se às vezes eles com ela misturam algo de obscuro, sua atenção principal, contudo, vai sempre na direção do que é claro; e assim, aqueles que só a usam para marcar a ideia clara não têm o que temer se não são entendidos. Tais são as palavras de *ser*, de *pensamento*, de *extensão*, de *igualdade*, de *duração* ou de *tempo*, e outras parecidas. Pois, ainda que algumas obscureçam a ideia do tempo, por diversas proposições que dela formem, e que as chamem definições, como que o tempo é a medida do movimento segundo a anterioridade e a posterioridade, contudo não se detêm eles mesmos nessa definição, quando pretendem falar do tempo, e dela não concebem outra coisa que aquilo que todos os outros concebem. E assim, os sábios e os ignorantes entendem a mesma coisa, e com a mesma facilidade, quando lhes dizemos que um cavalo leva menos tempo para percorrer uma légua do que uma tartaruga.

Eu digo ademais que seria impossível definir todas as palavras. Pois, para definir uma palavra necessariamente se precisa de outras palavras que designem a ideia à qual se vê ligar essa palavra, e se ainda se quer definir as palavras que serão usadas para a explicação dessa ideia, seria preciso outras palavras, e assim ao infinito. É preciso portanto, necessariamente, parar em termos primitivos que não se definem,

définisse point, et ce serait un aussi grand défaut de vouloir trop définir, que de ne pas assez définir, parce que, par l'un et par l'autre, on tomberait dans la confusion que l'on prétend éviter.

La seconde observation est qu'il ne faut point changer les définitions déjà reçues, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire, car il est toujours plus facile de faire, entendre un mot lorsque l'usage déjà reçu, au moins parmi les savants, l'a attaché à une idée, que lorsqu'il l'y faut attacher de nouveau, et le détacher de quelque autre idée avec laquelle on a accoutumé de le joindre. C'est pourquoi ce serait une faute de changer les définitions reçues par les mathématiciens, si ce n'est qu'il y en eût quelqu'une d'embrouillée, et dont l'idée n'aurait pas été désignée assez nettement, comme peut-être celle de l'angle et de la proportion, dans Euclide.

La troisième observation est que quand on est obligé de définir un mot, on doit, autant que l'on peut, s'accommoder à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens tout à fait éloignés de ceux qu'ils ont, et qui pourraient même être contraires à leur étymologie, comme qui dirait: J'appelle parallélogramme une figure terminée par trois lignes; mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens, de l'un de ces sens, pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur signifiant, dans l'usage commun, et le sentiment que nous avons, et une qualité que nous nous imaginons dans le feu tout à fait semblable à ce que nous sentons; pour éviter cette ambiguïté, je puis me servir

e seria também um grande erro querer definir demais, no lugar de definir o bastante, porque de um a outro cai-se na confusão que se quer evitar.

A segunda observação é que não é preciso mudar as definições já recepcionadas, quando não se tem o que encontrar para redizer; pois é sempre mais fácil dar ao entendimento uma palavra cujo uso já recepcionado, ao menos entre os sábios, está ligado a uma ideia, do que quando é preciso ligar de novo, e destacar de alguma outra ideia com que se acostumou a ver juntas. É por isso que seria um erro mudar as definições recebidas pelos matemáticos, se nessas definições só houvesse uma que fosse complicada, e cuja ideia não tivesse sido designada com nitidez bastante, como pode ser a do ângulo e da proporção em Euclides.

A terceira observação é que, quando se é obrigado a definir uma palavra, deve-se, o tanto quanto for possível, acomodar-se ao uso, não dando às palavras sentidos totalmente distantes daqueles que elas têm, e que poderiam ser inclusive contrários a sua etimologia; como se se dissesse: eu chamo paralelogramo uma figura constituída por três linhas, mas se contentando, como é o caso ordinariamente, de se desfazer, nas palavras que têm dois sentidos, de um deles, para ligá-la unicamente ao outro. Como calor, significando no uso comum e no sentimento que temos, uma qualidade que imaginamos completamente parecida com a que sentimos: para evitar essa ambigüidade, eu posso me servir da

du nom de chaleur, en l'appliquant à l'une de ces idées, et le détachant de l'autre; comme si je dis: J'appelle chaleur le sentiment que j'ai quand je m'approche du feu et donnant à la cause de ce sentiment, où un nom tout à fait différent, comme serait celui d'ardeur, ou ce même nom, avec quelque addition qui le détermine et qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment, comme qui dirait la chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est que les hommes, ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement; et ainsi leur ancienne idée, revenant toujours, leur fait aisément oublier la nouvelle que vous voulez leur donner en définissant ce mot; de sorte qu'il serait plus facile de les accoutumer à un mot qui ne signifierait rien du tout, comme qui dirait: J'appelle *bara* une figure terminée par trois lignes, que de les accoutumer à dépouiller le mot de *parallélogramme* de l'idée d'une figure dont les côtés opposés sont parallèles, pour lui faire signifier une figure dont les côtés ne peuvent être parallèles.

C'est un défaut dans lequel sont tombés tous les chimistes, qui ont pris plaisir de changer les noms à la plupart des choses dont ils parlent, sans aucune utilité, et de leur en donner qui signifient déjà d'autres choses qui n'ont nul véritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques-uns de faire des raisonnements ridicules, comme est celui d'une personne qui, s'imaginant que la peste est un mal saturnien, prétendait qu'on avait guéri des pestiférés en leur

palavra calor, aplicando-a a uma dessas ideias, e destacando da outra, como se eu digo: eu chamo calor o sentimento que tenho quando me aproximo do fogo; e dando, por causa desse sentimento, ou um nome completamente diferente, como seria o de ardor, ou esse mesmo nome, com alguma adição que o determine e que o distinga de calor tomado como sentimento, como que diria calor virtual.

A razão dessa observação é que os homens, uma vez tendo ligado uma ideia a uma palavra, não se desfazem [dessa ligação] facilmente. E assim, sua ideia antiga retorna sempre, faz com que ele facilmente esqueça da nova que se queira dar ao definir esta palavra: de sorte que seria mais fácil acostumá-los a uma palavra que não significaria absolutamente nada, como a que diria que eu chamo uma figura constituída por três linhas de *bara*, do que acostumá-los a afastar a palavra *paralelogramo* da ideia de uma figura cujos lados opostos são paralelos, para fazê-la significar uma figura cujos lados não podem ser paralelos.

É um erro no qual todos os Químicos que tiveram o prazer de mudar o nome da maioria das coisas de que falam caem, sem qualquer utilidade, e de lhes dar nomes que já significam outras coisas que não têm qualquer relação verdadeira com as novas ideias às quais eles ligam. Isso inclusive dá lugar a que alguns façam raciocínios ridículos, como aquele de alguém que, imaginando que a peste seria uma doença saturniana, pretendia curar-se das infestações dependurando no pescoço um pedaço de chumbo, que os Químicos

pendant au col un morceau de plomb, que les chimistes appellent Saturne, sur lequel on avait gravé, un jour de samedi, qui porté aussi le nom de Saturne, la figure dont les astronomes se servent pour marquer cette planète; comme si des rapports arbitraires et sans raison entre le plomb et la planète de Saturne, et entré cette même planète et le même jour du samedi, et la petite marque dont on la désigne pouvaient avoir des effets réels et guérir effectivement des maladies.

Mais ce qu'il y a de plus insupportable dans ce langage des chimistes est la profanation qu'ils font des plus sacrés mystères de la religion pour servir de voile à leurs prétendus secrets, jusque-là même qu'il y en a qui ont passé jusqu'à ce point d'impiété, que d'appliquer ce que l'Écriture dit des vrais chrétiens, qu'ils sont la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, et qu'il a appelé des ténèbres à son admirable lumière, à la chimérique confrérie des Rose-croix<sup>xxix</sup>, qui sont, selon eux, des sages qui sont parvenus à l'immortalité bienheureuse, ayant trouvé le moyen, par la pierre philosophale, de fixer leur âme dans leur corps, d'autant, disent-ils, qu'il n'y a point, de corps plus fixe et plus incorruptible que l'or. On peut voir ces rêveries et beaucoup d'autres semblables, dans l'examen qu'a fait Gassendi de la philosophie de Flud<sup>xxx</sup>, qui font voir qu'il n'y a guère de plus mauvais caractère d'esprit que celui de ces écrivains énigmatiques qui s'imaginent que les pensées les moins solides, pour ne pas dire les plus fausses

chamam Saturno, sobre o qual se gravou o nome de Sábado, que também tem o nome de Saturno, a figura cujos Astrônomos usam para marcar esse planeta, como se as relações arbitrárias e sem razão entre o chumbo e o planeta Saturno, e mesmo entre esse mesmo planeta e o dia de sábado, e a pequena marca que se designou pudessem ter efeitos reais, e efetivamente curar das doenças.

[Mas, o que há de mais insuportável nessa linguagem dos Químicos é a profanação que eles fazem nos mistérios mais sagrados da Religião, para servir de véu a seus pretensos segredos, chegando até mesmo ao ponto da impiedade, que é aplicar o que a Escritura diz dos Cristãos verdadeiros, que são a raça escolhida, o sacerdócio real, a nação santa, o povo que Deus tomou para si, e chamou de trevas sua admirável luz natural, à química Confraria Rosacruz, que é aquela dos Sábios que chegaram à imortalidade bem-aventurada, tendo encontrado o meio, pela pedra filosofal, de fixar suas almas em seus corpos, enquanto, dizem eles, não há corpo mais fixo e mais incorruptível que o ouro. Pode se ver esses delírios e muitos outros parecidos no exame que M. Gassendi fez da filosofia do Fluido, que mostra que não há caráter mais malévolo do espírito que esses dos Escritores enigmáticos, que imaginam os pensamentos menos sólidos, para não dizer os mais falsos e mais ímpios, passando como fossem grandes mistérios, revestidos de modos de falar ininteligíveis aos homens comuns.]

et les plus impies, passeront pour de grands mystères, étant revêtues des manières de parler inintelligibles au commun des hommes.

***Chapitre XIV: D'une autre sorte de définition de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage***

Tout ce que nous avons dit des définitions de noms ne doit s'entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier; et c'est ce qui les rend libres et arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il lui plaît pour exprimer ses idées, pourvu qu'il en avertisse. Mais, comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, et non pas de celui des autres, chacun a le droit de faire un dictionnaire pour soi; mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par ces significations particulières qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoi, quand on n'a pas dessein de faire connaître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires, mais elles sont liées et astreintes à représenter, non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage; et on doit les estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cet usage, c'est-à-dire si elles ne joignent pas aux sons les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent; et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement

***Capítulo XIV: Um outro tipo de definições de nomes, pelas quais se marca o que eles significam no uso***

Tudo o que se disse das definições dos nomes não deve se entender senão daquelas em que se definiram as palavras usadas em particular: e é isso que as torna livres e arbitrárias, porque se permite a cada um usar o som que lhe aprovar para expressar suas ideias, contanto que disso advirta [aos outros]. Mas, como os homens só são mestres da sua linguagem e não da dos outros, cada um tem o direito de fazer um dicionário para si, mas não o direito de fazê-lo para os outros, nem de explicar suas palavras por meio de significações particulares que estariam ligadas às palavras. É por isso que, quando não se pretende simplesmente fazer conhecer em que sentido se toma uma palavra, mas explicar pelo quê ela é comumente tomada, as definições que dela se dão não são absolutamente arbitrárias, mas ligadas e limitadas a representarem, não a verdade das coisas, mas a verdade do uso, e se deve considerá-las falsas, caso não expressem verdadeiramente esse uso, quer dizer, se elas não juntam aos sons as mesmas ideias que estão neles juntas pelo uso ordinário dos que as utilizam. E é isso também o que demonstra que essas definições não são absolutamente isentas de serem contestadas, uma vez que diariamente se está disputando a significação que o uso dá aos termos.

exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or, quoique ces sortes de définitions de mots semblent être le partage des grammairiens, puisque ce sont celles qui composent les dictionnaires, qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons, néanmoins l'on peut faire à ce sujet plusieurs réflexions très importantes pour l'exactitude de nos jugements.

La première, qui sert de fondement aux autres, est que les hommes ne considèrent pas souvent toute la signification des mots, c'est-à-dire que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, et que, lorsqu'on en veut expliquer la signification, on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

Car signifier, dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter, une idée liée à ce son dans notre esprit, en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or, il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend pas gardé, quoique l'esprit reçoive l'impression.

Par -exemple, si l'on dit à une personne: «Vous en avez menti», et que l'on ne regarde que la signification principale de cette expression, c'est la même chose

Ora, ainda que esses tipos de definições das palavras pareçam pertencer aos Gramáticos, visto que são eles que compõem os Dicionários, que não são outra coisa que a explicação das ideias que os homens convencionaram de ligar a determinados sons, pode se fazer a esse respeito várias reflexões muito importantes para a exatidão de nossos juízos.

A primeira, que serve de fundamento às outras, é que os homens não consideram sempre toda a significação das palavras, quer dizer, que as palavras significam sempre mais do que parece, e que quando se quer explicar sua significação não se representa toda a impressão que elas causam no espírito.

Pois significar, num som pronunciado ou escrito, não é outra coisa que originar uma ideia ligada a esse som em nosso espírito, afetando nossos ouvidos ou nossos olhos. Ora, acontece frequentemente que uma palavra, além da ideia principal que se leva em conta como a significação própria dessa palavra, origina outras ideias que se pode chamar de acessórias, as quais não se leva em conta, embora o espírito delas receba a impressão.

Por exemplo, se se diz a uma pessoa: você mentiu, e só se observa a significação principal dessa expressão, é o mesmo que dissesse: você sabe o contrário do que

que si on lui disait: «Vous savez le contraire de ce que vous dites»; mais, outre cette signification principale, ces paroles emportent dans l'usage une idée de mépris et d'outrage, et elles font croire que celui qui nous les dit ne se soucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuses et offensantes.

Quelquefois ces idées accessoires ne sont pas attachées aux mots par un usage commun, mais elles y sont seulement jointes par celui qui s'en sert; et ce sont proprement celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, et par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvements, des jugements et des opinions de celui qui parle.

C'est pourquoi, si celui qui disait qu'il fallait prendre la mesure du ton de sa voix des oreilles de celui qui écoute, voulait dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignorait une partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mêmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flatter, voix pour reprendre; souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusqu'aux oreilles de celui à qui l'on parle, mais on veut qu'elle le frappe et qu'elle le perce; et personne ne trouverait bon qu'un laquais, que l'on reprend un peu fortement, répondît: «Monsieur, parlez plus bas, je vous entends bien»; parce que le ton fait partie de la réprimande, et est nécessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut

disse. Mas, além dessa significação principal, essas palavras trazem no seu uso uma ideia de reprovação e de ultraje, e fazem crer que aquele que no-las diz não se preocupa de nos injuriar, o que os torna injuriosos e ofensivos.

Às vezes essas ideias acessórias não estão ligadas às palavras pelo uso comum, mas aí estão juntas somente através daquele que delas se servem. E são propriamente essas que são suscitadas pelo tom da voz, pelo ar da face, pelos gestos, e por outros signos naturais que ligam nossas palavras a uma infinidade de ideias que as diversificam, mudam, diminuem, aumentam a significação, juntando-lhes a imagem dos movimentos, dos juízos, e das opiniões daquele que fala.

É por isso que aquele que dizia que seria preciso levar em conta a medida do tom de sua voz, e dos ouvidos daquele que escuta, queria dizer que é suficiente falar bastante alto para se fazer entender, ignorava uma parte do uso da voz, o tom, significando frequentemente tanto como as próprias palavras. Há voz para instruir, voz para elogiar, voz para repreender: sempre se vê não somente que ela chega aos ouvidos daquele a quem se fala, mas vê-se que o afeta e o atravessa, e ninguém acharia bom que um laçao que se repreenda um pouco fortemente, respondesse: meu senhor, fale mais baixo, eu o entendo bem: porque o tom faz parte da reprimenda, e é necessário para formar no espírito a ideia que se quer nele imprimir.

y imprimer.

Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mêmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent; et c'est, ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la même chose, les unes sont injurieuses, les autres douces; les unes modestes, les autres impudentes; les unes honnêtes, et les autres déshonnêtes; parce qu'outre cette idée principale en quoi elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées, qui sont cause de cette diversité.

Cette remarque peut servir à découvrir une injustice assez ordinaire à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de changer les substantifs en adjectifs: de sorte que, si on les a accusés d'ignorance ou d'imposture, ils disent qu'on les a appelés ignorants ou imposteurs; ce qui n'est pas raisonnable, ces mots ne signifiant pas la même chose; car les mots adjectifs d'ignorant ou imposteur, outre la signification du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée du mépris; au lieu que ceux d'ignorance et d'imposture marquent la chose telle qu'elle est, sans l'aigrir ni l'adoucir. L'on en pourrait trouver d'autres qui signifieraient la même chose d'une manière qui enfermerait de plus une idée adoucissante et qui témoignerait qu'on désire épargner celui à qui l'on fait ces reproches et ce sont ces manières que choisissent les personnes sages et modérées, à moins qu'elles n'aient quelque raison particulière d'agir avec

Porém, algumas vezes essas ideias acessórias estão ligadas às próprias palavras, porque são sugeridas habitualmente por todos aqueles que as pronunciam. E é isso o que faz com que, entre as expressões que parecem significar a mesma coisa, umas sejam injuriosas, outras doces, outras modestas, outras desavergonhadas, umas honestas, outras, desonestas: porque, além dessa ideia principal a qual elas convêm, os homens a ela ligaram outras ideias, que são causa dessa diversidade.

Essa observação pode servir para descobrir uma injustiça bastante comum cometida contra os que praguejam reproches que se lhes são feitos, que é de mudar os substantivos, tornando-os adjectivos; de modo que, se eles são acusados de ignorância ou de impostura, dizem que foram chamados de ignorantes e impostores, o que não é razoável; essas palavras não significam a mesma coisa. Pois as palavras adjectivas de ignorante e impostor, além do defeito que marcam, encerram ainda a ideia de reprovação, ao passo que as palavras ignorância e impostura marcam a coisa tal como ela é, sem amargar nem adoçar; e poder-se-ia encontrar outras, que significarão a mesma coisa de uma maneira que encerraria ademais uma ideia adocicante, e que testemunharia que se deseja poupar aquele a quem se faz esses reproches. E essas são as maneiras que as pessoas sábias e moderadas escolhem, a menos que tenham alguma razão particular para agir com

plus de force.

C'est encore par là qu'on peut reconnaître la différence du style simple et du style figuré, et pourquoi les mêmes pensées nous paraissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par une figure, que si elles étaient renfermées dans des expressions toutes simples; car cela vient de ce que les expressions figurées signifient, outre la chose principale, le mouvement et la passion de celui qui parle, et impriment ainsi l'une et l'autre idée dans l'esprit; au lieu que l'expression simple ne marque que la vérité toute nue.

Par exemple, si ce demi vers de Virgile

*Usque adeone mori miserum est?*<sup>xxxii</sup>

était exprimé, simplement et sans figure, de cette sorte: *Non est usque adeo mori miserum*, il est sans doute qu'il aurait beaucoup moins de force; et la raison en est, que la première expression signifie beaucoup plus que la seconde; car elle n'exprime pas seulement cette pensée, que la mort n'est pas un si grand mal que l'on croit; mais elle représente de plus l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort, et qui l'envisage sans effroi, image beaucoup plus vive que n'est la pensée même à laquelle elle est jointe. Ainsi, il n'est pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'âme s'instruit par les images des vérités; mais elle ne s'émeut guère que par l'image des mouvements.

*Si vis me flere, dolendum est*

mais força.

Ét encore por meio disso que se pode reconhecer a diferença do estilo simples e do estilo figurado, e por que os pensamentos nos parecem muito mais vivos quando são expressos por uma figura, do que se estivessem encerrados em expressões totalmente simples. Isso vem de que as expressões figuradas significam, além da coisa principal, o movimento e a paixão daquele que fala, e imprimem assim uma e outra ideia no espírito, ao passo que a expressão simples só marca a verdade completamente nua.

Por exemplo, se esse meio verso de Virgílio:

*Usque adeone mori miserum est?*

fosse expresso simplesmente e sem figura, desta maneira: *Non est usque adeo mori miserum*, sem dúvida teria muito menos força. E a razão disso é que a primeira expressão significa muito mais que a segunda. Pois ela não expressa somente esse pensamento, que a morte não é um mal tão grande como se acredita, mas representa ademais a ideia de um homem que se depara com a morte, e a encara sem temor: imagem muito mais viva que o próprio pensamento a que está junto. Assim, não é estranho que ela afete a mais, porque a alma se instrui pelas imagens das verdades, mas não se afeta muito, senão pela imagem dos movimentos.

*Si vis me flere, dolendum est*

*Primum ipse tibi.*<sup>xxxii</sup>

Mais, comme le style figuré signifie ordinairement, avec les choses, les mouvements que nous ressentons en les concevant et en parlant, on peut juger par là de l'usage que l'on, en doit faire et quels sont les sujets auxquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matières purement spéculatives, que l'on regarde d'un œil tranquille, et qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit: car puisque les figures expriment les mouvements de notre âme, celles que l'on mêle en des sujets où l'âme ne s'émeut point sont des mouvements contre la nature et des espèces de convulsions. C'est pourquoi il n'y a rien de moins agréable que certains prédicateurs qui s'écrient indifféremment sur tout, et qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnements philosophiques que sur les vérités les plus étonnantes, et les plus nécessaires pour le salut.

Et, au contraire, lorsque la matière que l'on traite est telle qu'elle doit raisonnablement nous toucher, c'est un défaut d'en parler d'une manière sèche, froide et sans mouvement, parce que c'est un défaut de n'être pas touché de ce qui doit nous toucher.

Ainsi, les vérités divines n'étant pas proposées simplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, révérees et adorées par les hommes, il est sans doute que la manière noble, élevée et figurée dont les saints Pères les ont traitées, leur est bien plus

*Primum ipse tibi.*

Mas, como o estilo figurado significa ordinariamente, com as coisas, os movimentos que sentimos, concebendo-as e delas falando, pode-se julgar por isso o uso que deve ser feito, e quais são os itens aos quais esse uso é próprio. É visível que é ridículo servir-se disso nas matérias puramente especulativas, que se observa com os olhos tranquilos, e que não produzem movimento algum no espírito. Pois, uma vez que as figuras expressam os movimentos de nossa alma, aquelas que se misturam nos itens nos quais a alma não se move são os movimentos contra a natureza, e espécies de convulsões: é por isso que não há nada de menos agradável que certos pregadores, gritando indiferentemente sobre tudo, e que não se agitam menos em raciocínios filosóficos do que em verdades mais assombrosas e necessárias para a salvação.

E, ao contrário, quando a matéria de que se trata é tal que nos deve tocar racionalmente, é um defeito falar dela de uma maneira seca, fria e sem movimento, porque é um defeito não ser tocado por aquilo que se deve ser.

Assim, as verdades divinas, não sendo propostas simplesmente para serem conhecidas, mas muito mais para serem amadas, reverenciadas e adoradas pelos homens, é sem dúvida que a maneira noble, elevada e figurada pelas quais os Santos Padres as trataram lhes é muito

proportionnée qu'un style simple et sans figure, comme celui des scolastiques, puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces vérités, mais qu'elle nous représente aussi les sentiments d'amour et de révérence avec lesquels les Pères en ont parlé, et que, portant ainsi dans notre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable; au lieu que le style scolastique, étant simple et ne contenant que les idées de la vérité toute nue, est moins capable de produire dans l'âme les mouvements de respect et d'amour que l'on doit avoir pour les vérités chrétiennes; ce qui le rend en ce point, non-seulement moins utile, mais aussi moins agréable, le plaisir de l'âme consistant plus à sentir des mouvements qu'à acquérir des connaissances.

Enfin, c'est par cette même remarque qu'on peut résoudre cette question célèbre entre les anciens philosophes: s'il y a des mots déshonnêtes, et que l'on peut réfuter les raisons des Stoïciens, qui voulaient qu'on pût se servir indifféremment des expressions qui sont estimées ordinairement infâmes et impudentes.

Ils prétendent, dit Cicéron, dans une lettre qu'il a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales ni honteuses; car, ou l'infamie, disent-ils, vient des choses, ou elle est dans les paroles; elle ne vient pas simplement des choses, puisqu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles qui ne passent point pour déshonnêtes; elle n'est pas aussi dans les paroles considérées comme sons,

mais adequada que um estilo simples e sem figura, como aquele dos Escolásticos; pois elas não nos ensinam somente essas verdades, mas também nos representam os sentimentos de amor e de reverência com os quais os Padres delas falaram; e que, portando assim em nosso espírito a imagem dessa santa disposição, ela pode contribuir muito para nele [nosso espírito] imprimir uma parecida: o passo que o estilo escolástico, sendo simples e não contendo senão as ideias da verdade totalmente nua, e menos capaz de produzir na alma os movimentos de respeito e amor que se deve ter pelas verdades cristãs: torna-se, nesse ponto, não somente menos útil, mas também menos agradável, o prazer da alma consistindo mais em sentir os movimentos do que em adquirir conhecimentos.

Enfim, é por essa mesma observação que se pode resolver essa questão célebre entre os antigos filósofos; se há palavras desonestas; e que se pode refutar as razões dos estóicos, que defendem que se possa usar indiferentemente as expressões que são avaliadas ordinariamente como infames e insolentes.

Eles pretendem, diz Cícero numa carta que escreveu a esse respeito, que não haja palavras feias e vergonhosas. Pois a infâmia, dizem eles, não vem simplesmente das coisas, ou está nas palavras. Ela não vem somente das coisas, uma vez que é permitido expressá-la em outras palavras, que não passam por desonestas. Ela também não está nas palavras consideradas sons; pois acontece

puisqu'il arrive souvent, comme Cicéron le montre, qu'un même son signifiait diverses choses, et étant estimé déshonnête dans une signification, ne l'est point en une autre<sup>xxxiii</sup>.

Mais tout cela n'est qu'une vaine subtilité qui ne naît que de ce que ces philosophes n'ont pas assez considéré ces idées accessoires que l'esprit joint aux idées principales des choses: car il arrive de là qu'une même chose peut être exprimée honnêtement par un son, et déshonnêtement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelque autre idée qui en couvre l'infamie, et si l'autre, au contraire, la présente à l'esprit d'une manière impudente. Ainsi les mots d'adultère, d'inceste, de péché abominable, ne sont pas infâmes, quoiqu'ils représentent des actions très infâmes, parce qu'ils ne les représentent que couvertes d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes; de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions que les actions mêmes: au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, et plutôt comme plaisantes que comme criminelles, et qui y joignent même une idée d'impudence et d'effronterie, et ce sont ces mois-là qu'on appelle infâmes et déshonnêtes.

Il en est de même de certains tours, par lesquels on exprime honnêtement des actions qui, quoique légitimes, tiennent quelque chose de la corruption de la nature; car ces tours sont en effet honnêtes, parce qu'ils n'expriment pas simplement ces choses, mais aussi la disposition de celui qui en parle de cette

sempre, como mostra Cícero, que um mesmo som significando diversas coisas, e sendo tomado como desonesto numa significação, não o seja em outra.

Mas tudo isso não é senão uma vã sutileza, que nasce apenas de que os filósofos não consideraram suficientemente essas ideias acessórias que o espírito junta às ideias principais das coisas. Pois daí se segue que uma mesma coisa pode ser expressa honestamente por um som e desonestamente, por um outro, se um desses sons estiver junto a uma outra ideia qualquer que cubra a infâmia, e se, a outra, ao contrário, apresenta-a ao espírito de uma maneira impudente. Assim, as palavras adultério, incesto, pecado abominável, não são infâmias, embora representem ações muito infames; porque elas só as representam cobertas de um véu de horror, que faz com que se lhes tomem somente como crimes; de modo que essas palavras significam antes o crime dessas ações que as próprias ações; ao passo que há certas palavras que os expressam sem lhes atribuir o horror, e antes como prazerosas que como criminosas, e que lhe juntam até uma ideia de insolência e de temeridade. E são essas as palavras que se chamam de infames e desonestas.

O mesmo se passa com certas maneiras pelas quais se expressam ações honestamente que, ainda que legítimas, têm alguma coisa da corrupção da natureza. Pois essas maneiras são com efeito honestas, porque não expressam simplesmente as coisas, mas também a disposição daquele que delas fala desse

sorte, et qui témoigne par sa retenue qu'il les envisage avec peine et qu'il les couvre autant qu'il peut, et aux autres et à soi-même; au lieu que ceux qui en parleraient d'une autre manière feraient paraître qu'ils prendraient plaisir à regarder ces sortes d'objets; et ce plaisir étant infâme, il n'est pas étrange que les mots qui expriment cette idée soient estimés contraires à l'honnêteté.

C'est pourquoi il arrive aussi qu'un même mot est estimé honnête en un temps et honteux en un autre, ce qui a obligé les docteurs hébreux de substituer, en certains endroits de la Bible, des mots hébreux à la marge, pour être prononcés par ceux qui la lisaient, au lieu de ceux dont l'Écriture se sert; car cela vient de ce que ces mots, lorsque les prophètes s'en sont servis, n'étaient point déshonnêtes, parce qu'ils étaient liés avec quelque idée qui faisait regarder ces objets avec retenue et avec pudeur; mais depuis, cette idée en ayant été séparée, et l'usage y en ayant joint une autre d'impudence et d'effronterie, ils sont devenus honteux; et c'est avec raison que, pour ne pas frapper l'esprit de cette mauvaise idée, les rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoiqu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi, c'était une mauvaise défense à un auteur que la profession religieuse obligeait à une exacte modestie, et à qui on avait reproché avec raison de s'être servi d'un mot peu honnête pour signifier un lieu infâme, d'alléguer que les Pères n'avaient pas fait difficulté de se servir de celui de *lupanar*, et qu'on

jeito, e que testemunha por sua contenção que as observa com pena, e que as esconde o quanto pode dos outros e de si mesmo. Ao passo que aqueles que falassem de uma outra maneira demonstrariam que teriam prazer em observar esses tipos de objetos: e, sendo esse prazer infame, não é estranho que as palavras que imprimem essa ideia sejam tomadas como contrárias à honestidade.

É por isso que, acontece também às vezes, uma mesma palavra seja considerada honesta num momento e vergonhosa, num outro. Isso obrigou os doutores hebreus a substituírem em alguns lugares da Bíblia as palavras hebraicas na margem, para serem pronunciadas por aqueles que as leriam no lugar daquelas que a Escritura usa. Pois isso decorre de que essas palavras, quando os profetas delas se servem, não serem desonestas, porque estavam ligadas a alguma ideia que fazia observar esses objetos com contenção e pudor: mas então, sendo essa ideia separada, e o uso tendo sido ligado a um outro, de contenção e temeridade, tornaram-nas vergonhosas: e é com razão que, para não atingir o espírito dessa ideia má, os Rabinos querem que outras dessas palavras sejam lidas na Bíblia, embora sem mudar, por isso, o texto.

Assim, seria uma má defesa de um autor que a profissão religiosa o obrigasse a uma modéstia exata, e a quem se tivesse reprovado com razão de se servir de uma palavra pouco honesta para significar um lugar infame, de alegar que os Padres não tinham estabelecido dificuldades para se usar as palavras *lupanar*, e que

trouvait souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix*, de *leno*, et d'autres qu'on aurait peine à souffrir en notre langue; car la liberté avec laquelle les Pères se sont servis de ces mots devait lui faire connaître qu'ils n'étaient pas estimés honteux de leur temps, c'est-à-dire que l'usage n'y avait pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infâmes, et il avait tort de conclure de là qu'il lui fût permis de se servir de ceux qui sont estimés déshonnêtes en notre langue, parce que ces mots ne signifient pas, en effet, la même chose que ceux dont les Pères se sont servis, puisque, outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit et qui tient quelque chose du libertinage et de l'impudence.

Ces idées accessoires étant donc si considérables et diversifiant si fort les significations principales, il serait utile que ceux qui font des dictionnaires les marquassent, et qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnêtes, déshonnêtes, ou plutôt qu'ils retranchassent entièrement ces derniers, étant toujours plus utile de les ignorer que de les savoir.

***Chapitre XV: Les idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots***

On peut encore comprendre sous le nom d'idées accessoires une autre sorte d'idées, que l'esprit ajoute à la

encontreríamos frequentemente nos seus textos as palavras de *meretrix*, *leno* e outras que dariam pena a nossa língua de serem pronunciadas. Pois a liberdade com as quais os Padres se servem dessas palavras deveria fazer com que eles soubessem que não estavam sendo tomados como vergonhosos, no seu tempo, quer dizer, que o uso não estava ligado a essa ideia de temeridade que as tornaram infames: e teria sido errado concluir disso que seria permitido se servir das [palavras] que são avaliadas como desonestas em nossa língua, porque essas palavras não significam com efeito a mesma coisa que aquelas que os Padres usam, uma vez que, sendo outra a ideia principal a qual elas convêm, encerram também a imagem de uma má disposição do espírito, e têm alguma coisa de libertinagem e insolência.

Sendo portanto essas ideias acessórias tão consideráveis e diversificando com tanta força as significações principais, seria útil que aqueles que fazem os dicionários as marcassem, e advertissem, por exemplo, quanto às palavras que são injuriosas, civils, amargas, honestas, desonestas, ou antes que retraçassem totalmente essas últimas, sendo sempre mais útil as ignorar que delas tomar conhecimento.

***Capítulo XV<sup>1</sup>: As ideias que o espírito acrescenta às que são precisamente significadas pelas palavras.***

Pode-se ainda compreender sob o nome de palavras ideias acessórias um outro tipo de ideia que o espírito acrescenta à

---

<sup>1</sup> NHF: Capítulo acrescentado na quinta edição, no ano de 1683.

signification précise des termes par une raison particulière: c'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui répond au mot, il ne s'y arrête pas quand elle est trop confuse et trop générale; mais, portant sa vue plus loin, il en prend occasion de considérer encore dans l'objet qui lui est représenté d'autres attributs et d'autres faces, et de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.

C'est ce qui arrive particulièrement dans les pronoms démonstratifs, quand au lieu du nom propre, on se sert du neutre *hoc*, *ceci*; car il est clair que *ceci* signifie cette chose, et que *hoc* signifie *haec res*, *hoc negotium*. Or, le mot de chose, *res*, marque un attribut très général et très confus de tout objet, n'y ayant que le néant à quoi on ne puisse appliquer le mot de chose.

Mais, comme le pronom démonstratif *hoc* ne marque pas simplement la chose en elle-même; et qu'il la fait concevoir comme présente, l'esprit n'en demeure pas à ce seul attribut de chose, il y joint d'ordinaire quelques autres attributs distincts; ainsi quand on se sert du mot de ceci pour montrer un diamant, l'esprit ne se contente pas de le concevoir comme une chose présente, mais il y ajoute les idées de corps dur et éclatant qui a une telle forme.

Toutes ces idées, tant la première et principale que celles que l'esprit y ajoute, s'excitent par le mot de *hoc* appliqué à un diamant; mais elles ne s'y excitent pas de la même manière car

significação precisa dos termos por uma razão particular. O que acontece frequentemente é que, tendo concebido essa significação precisa que responde pela palavra, não se detém aí quando ela é por demais confusa e geral. No entanto, dirigindo o olhar mais adiante, tem-se ainda a ocasião de considerar no objeto que lhe é representado outros atributos e outros aspectos, e de concebê-lo assim por ideias mais distintas.

É isso que acontece particularmente com os pronomes demonstrativos, quando no lugar do nome próprio se serve do neutro; *hoc*, este: pois está claro que este significa esta coisa, e que *hoc* significa *haec res*, *hoc negotium*. Ora, a palavra coisa, *res*, marca um atributo muito geral e muito confuso de todo objeto, não havendo senão o nada a que não se possa aplicar o nome de coisa.

Mas, como o pronome demonstrativo *hoc* não marca simplesmente a coisa em si mesma, e faz com que seja concebida como presente, o espírito não resta nesse único atributo de coisa; ele lhe acrescenta, ordinariamente, alguns outros atributos distintos: assim, quando se usa essa palavra para mostrar um diamante, o espírito não se contenta em concebê-lo como uma coisa presente, mas lhe acrescenta as ideias de corpo duro e brilhante que tem uma tal forma.

Todas essas ideias, tanto a primeira e principal como aquela que o espírito lhe acrescenta, são suscitadas pela palavra *hoc*, aplicada a um diamante. Mas não são suscitadas da mesma maneira; pois a ideia

l'idée de l'attribut de chose présente s'y excite comme la propre signification du mot, et les autres s'excitent comme des idées que l'esprit conçoit liées et identifiées avec cette première et principale idée mais, qui ne sont pas marquées précisément par le pronom *hoc*: c'est pourquoi, selon que l'on emploie le terme de *hoc* en de matières différentes les additions sont différentes. Si je dis *hoc* en montrant un diamant, ce terme signifiera toujours *cette chose*, mais l'esprit y suppléera, et ajoutera, qui est un diamant, qui est un corps dur et éclatant; si c'est du vin l'esprit y ajoutera les idées de la liquidité, du goût et de la couleur du vin, et ainsi des autres choses.

Il faut donc bien distinguer ces idées ajoutées des idées signifiées, car quoique les unes et les autres se trouvent dans un même esprit; elles ne s'y trouvent pas de la même sorte; et l'esprit, qui ajouté ces autres idées plus distinctes, ne laisse pas de concevoir que le terme de *hoc* ne signifie de soi-même qu'une idée confuse, qui, quoique jointe à des idées plus distinctes, demeure toujours confuse.

C'est par là qu'il faut démêler une chicane; importune, que les ministres ont rendue célèbre, et sur laquelle ils fondent leur principal argument pour établir leur sens de figure dans l'eucharistie: et l'on ne doit pas s'étonner que nous nous servions ici de cette remarque pour éclaircir cet argument, puisqu'il est plus digne de la logique que de la théologie.

Leur prétention est que, dans cette

de atributo de coisa presente é provocada como a própria significação da palavra, e essas outras, como ideias que o espírito concebe como ligadas e identificadas com essa primeira e principal ideia, mas que não estão marcadas precisamente pelo pronom *hoc*. É por isso que, na medida em que se emprega o termo *hoc* em matérias diferentes, as adições são diferentes. Se eu digo *hoc* ao mostrar o diamante, esse termo significará sempre esta coisa, mas o espírito lhe suplementará e acrescentará que é um diamante, que é um corpo duro e brilhante; se é o vinho, o espírito acrescentará as ideias de liquidez, de gosto e da cor do vinho, e assim nas outras coisas.

É preciso, portanto, distinguir essas ideias acrescentadas das ideias significadas; pois, ainda que umas e outras se encontrem no mesmo espírito, não se encontram aí da mesma maneira. E o espírito que acrescenta essas outras ideias mais distintas não deixa de conceber que o termo *hoc* não significa por si mesmo senão uma ideia confusa que, embora junto a ideias mais distintas, permanece sempre confusa.

É por meio disso que se deve esclarecer uma chicana inoportuna que os Ministros tornaram célebre, e sobre a qual fundam seu principal argumento para estabelecer seu senso de figura na Eucaristia, e não se deve espantar que nos sirvamos aqui dessa observação para esclarecer esse argumento, uma vez que ele é mais digno da Lógica que da Teologia.

Sua pretensão é que, nesta proposição de

proposition de Jésus-Christ: *Ceci est mon corps*, le mot de *ceci* signifie le pain; or, disent-ils, le pain ne peut être réellement le corps de Jésus-Christ, donc la proposition de Jésus-Christ ne signifie point *ceci est réellement mon corps*.

Il n'est pas question d'examiner ici la mineure et d'en faire voir la fausseté; on l'a fait ailleurs<sup>xxxiv</sup>; et il ne s'agit que de la majeure par laquelle ils soutiennent que le mot de *ceci* signifie le pain; et il n'y a qu'à leur dire sur cela, selon le principe que nous avons établi, que le mot de *pain* marquant une idée distincte n'est point précisément ce qui répond au terme de *hoc*, qui ne marque que l'idée confuse de chose présente; mais qu'il est bien vrai que Jésus-Christ, en prononçant ce mot, et ayant en même temps appliqué ses apôtres au pain qu'il tenait entre ses mains, ils ont vraisemblablement ajouté à l'idée confuse de chose présente, signifiée par le terme *hoc*, l'idée distincte du pain, qui était seulement excitée et non précisément signifiée par ce terme.

Ce n'est que le manque d'attention à cette distinction nécessaire entre les idées excitées et les idées précisément signifiées qui fait tout l'embaras des ministres; ils font mille efforts inutiles pour prouver que Jésus-Christ montrant du pain, et les apôtres le voyant et y étant appliqués par le terme de *hoc*, ils ne pouvaient pas ne pas concevoir du pain. On leur accorde qu'ils conçurent apparemment du pain, et qu'ils eurent sujet de le concevoir: il ne faut point tant faire d'efforts pour cela; il n'est pas question s'ils conçurent du pain, mais

Jesus Cristo: *Este é meu Corpo*, a palavra este signifie o Pão. Ora, dizem eles, o Pão não pode realmente ser o corpo de Jesus Cristo, portanto, a proposição de Jesus Cristo não significa *este é realmente meu Corpo*.

Não é questão aqui de examinar amiúde e mostrar a sua falsidade; já se fez isso em outro lugar, e não se trata senão da maior [falsidade], pela qual eles sustentam que a palavra de *este* significa Pão: segundo o princípio que estabelecemos, a única coisa a lhes dizer sobre isso é que a palavra *Pão*, marcando uma ideia distinta, não é precisamente o que responde ao termo *hoc*, que marca somente a ideia confusa de coisa presente; mas é bem verdade que Jesus Cristo, ao pronunciá-la, e tendo ao mesmo tempo aplicado seus Apóstolos ao Pão que tinham entre suas mãos, eles acrescentaram à ideia confusa de *coisa presente*, por verossimilhança, significada pela palavra *hoc*, a ideia distinta de Pão, que era apenas suscitada, e não precisamente significada por esse termo.

Não é senão a falta de atenção a essa distinção necessária entre as ideias suscitadas e as ideias precisamente significadas que causam todo o embarço dos Ministros. Eles fazem mil esforços inúteis para mostrar que, quando Jesus Cristo mostrou o Pão, e os Apóstolos o viram e o termo *hoc* foi aplicado, eles não podiam não conceber o Pão; concedemo-lhes que aparentemente eles conceberam o Pão, e que estavam sujeitos a concebê-lo; não é o caso fazer tanto esforço por isso: não está em jogo se eles conceberam o

comment ils conçurent.

Et c'est sur quoi on leur dit que s'ils conçurent, c'est-à-dire s'ils eurent dans l'esprit l'idée distincte du pain, ils ne l'eurent pas comme signifiée par le mot de *hoc*, ce qui est impossible, puisque ce terme ne signifiera jamais qu'une idée confuse; mais ils l'eurent comme une idée ajoutée à cette idée confuse et excitée par les circonstances.

On verra dans la suite l'importance de cette remarque; mais il est bon d'ajouter ici que cette distinction est si indubitable, que lors même qu'ils entreprennent de prouver que le terme de *ceci* signifie du pain, ils ne font autre chose que l'établir. *Ceci*, dit un ministre qui a parlé le dernier sur cette matière, *ne signifie pas seulement cette chose présente, mais cette chose présente que vous savez qui est du pain*. Qui ne voit dans cette proposition que ces termes, *que vous savez qui est du pain*, sont bien ajoutés au mot de chose présente par une proposition incidente, mais ne sont pas signifiés précisément par le mot *chose présente*, le sujet d'une proposition ne signifiant pas la proposition entière; et par conséquent dans cette proposition qui a le même sens: *Ceci que vous savez qui est du pain*, le mot de pain est bien ajouté au mot de *ceci*, mais n'est pas signifié par le mot de *ceci*.

Mais qu'importe, diront les ministres, que le mot de *ceci* signifie précisément le pain, pourvu qu'il soit vrai que les apôtres conçurent que ce que Jésus-Christ appelle *ceci* était du pain?

Pão, mas como eles o conceberam.

E é sobre o que se lhes diz que se eles concebessem, quer dizer, se tivessem no espírito a ideia distinta de Pão, não a tomariam como significada pela palavra de *hoc*, o que é impossível, uma vez que esse termo jamais significaria algo que não uma ideia confusa e provocada pelas circunstâncias.

Em seguida ver-se-á a importância dessa observação. Mas é bom acrescentar, aqui, que essa distinção é tão indubitável que, mesmo quando eles se dedicam a provar que o termo *este* significa Pão, não fazem outra coisa que estabelecê-lo. *Este*, diz o Ministro que falou por último sobre essa matéria, *não significa somente esta coisa presente, mas esta coisa presente que vós sabeis que é o Pão*. Ele [o Ministro] não vê nessa proposição senão que estes termos: *vós sabeis que é o Pão*, estão bem acrescentados à *palavra coisa presente*, por uma proposição incidente, mas não são significados precisamente pela *palavra coisa presente*, o sujeito de uma proposição não significando a proposição inteira: e, por consequência, nessa proposição que tem o mesmo sentido, *este que vós sabeis que é o pão*, a palavra pão está exatamente acrescentada à palavra *este*, mas não é significada pela palavra *este*.

Mas o que importa, dirão os Ministros, que a palavra *este aqui* signifique precisamente o pão, contanto que seja verdadeiro que os apóstolos concebiam que aquilo que Jesus Cristo chamava *este aqui* era o pão?

Voici à quoi cela importe; c'est que le terme de *ceci* ne signifiait de soi-même que l'idée précise de *chose présente*, quoique déterminée au pain par les idées distinctes que les apôtres y ajoutèrent, demeura toujours capable d'une autre détermination et d'être lié avec d'autres idées, sans que l'esprit s'aperçût de ce changement d'objet. Et ainsi, quand Jésus-Christ prononça de *ceci* que c'était son corps, les apôtres n'eurent qu'à retrancher l'addition qu'ils y avaient faite par les idées distinctes de pain; et, retenant la même idée de *chose présente*, ils conçurent, après la proposition de Jésus-Christ achevée, que cette chose présente était maintenant le corps de Jésus-Christ; ainsi ils lièrent le mot de *hoc, ceci*, qu'ils avaient joint au pain par une proposition incidente, avec l'attribut de corps de Jésus-Christ. L'attribut de corps de Jésus-Christ les obligea bien de retrancher les idées ajoutées; mais il ne leur fit point changer l'idée précisément marquée par le mot de *hoc*, et ils conçurent simplement que c'était le corps de Jésus-Christ. Voilà tout le mystère de cette proposition, qui ne naît pas de l'obscurité des termes, mais du changement opéré par Jésus-Christ, qui fit que ce sujet *hoc* a eu deux différentes déterminations au commencement et à la fin de la proposition, comme nous l'expliquerons dans la seconde partie, chap. XII, en traitant de l'unité de confusion dans les sujets.

Eis a quê isso importa: é que o termo *este*, não significando por si só senão a ideia precisa de *coisa presente*, embora determinada ao Pão, pelas ideias distintas que os Apóstolos lhe acrescentaram, permanecerá sempre suscetível a uma outra determinação e a ser ligada a outras ideias, sem que o espírito se dê conta dessa mudança de objeto. E assim, quando Jesus Cristo pronunciou *este*, que seria seu Corpo, os Apóstolos teriam somente que eliminar a adição que teriam feito pelas ideias distintas de Pão, retendo a mesma ideia de *coisa presente*; depois, eles conceberiam a proposição de Jesus Cristo acabada, que essa coisa presente era agora o corpo de Jesus Cristo; assim, eles ligaram a palavra *hoc* a *este*, que teriam juntado a Pão por uma proposição incidente, com o atributo de Corpo de Jesus Cristo. O atributo de Corpo de Jesus Cristo obrigá-los-ia exatamente a eliminar as ideias adicionadas, mas não faria com que mudassem a ideia precisamente marcada pela palavra *hoc*, e conceberiam simplesmente que seria o corpo de Jesus Cristo. Eis todo o mistério dessa proposição, que não nasce da obscuridade dos termos, mas da mudança operada por Jesus Cristo, que faz com que o item *hoc* tenha duas determinações diferentes, no começo e no fim da proposição, como explicaremos no segundo livro, ao tratar da unidade de confusão nos sujeitos.]

## **Bibliografia**

### **Obras de Referência**

- Aulete Digital: Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Editora Lexicon. Disponível para consulta em <[http://aulete.uol.com.br/site.php?mdl=aulete\\_coletivo](http://aulete.uol.com.br/site.php?mdl=aulete_coletivo)>.
- Cegalla, Domingos Paschoal. *Dicionário de dificuldades da língua portuguesa*. 3ª ed. revista e ampliada. Editora Lexicon, 2009.
- Crystal, David. *Dicionário de Linguística e Fonética*. Tradução e adaptação de Maria Carmelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1980.
- Houaiss, Antonio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Objetiva, 2004.
- Le Petit Robert de la Langue Francaise*. Paris: Le Robert, 2011.
- Lewis, Charlton T. e Short, Charles. *A Latin Dictionary: Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Edição revista, ampliada e parcialmente reescrita. Oxford. Clarendon Press. 1879. Disponível para consulta por Perseus Digital Library em: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>.
- Projeto ARTFL. *Dictionnaires d'autrefois*. Digitalizados e disponíveis para consulta. Universidade de Chicago. Inclui os seguintes dicionários: Jean Nicot. *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*; Jean-François Féraud. *Dictionnaire critique de la langue française* (1787-1788); *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694, 1798 1835) e 1932-5); Émile Littré. *Dictionnaire de la langue française* (1872-1877) Disponível em <<http://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>>.

### **Fontes Primárias**

- Aristóteles. *The Complete Works of Aristotle*. Edição de Jonathan Barnes, The Revised Oxford Translations Vol. 2, Princeton University Press, 6ª edição com correções, 1995.
- Aristóteles. *Física*. Tradução e notas de Robin Waterfield. Oxford University Press, 1999.
- Arnauld, Antoine. *De la fréquente communion où Les sentimens des pères, des papes et des Conciles, touchant l'usage des sacremens de pénitence et d'Eucharistie, sont fidèlement exposez...* Paris: Antoine Vitré, 1643.
- Arnauld, Antoine. *Oeuvres Philosophiques d'Arnauld. Comprenant les objections contre les Méditations de Descartes, la Logique de Port-Royal, le Traité des Vrais et des Fausses Idées*. Notas e introdução de Charles Jourdain. Paris: L. Hachette Éditeur, Librairie Ladrangé, 1843.
- Arnauld, Antoine. *Traité des Vrais et des Fausses Idées où l'on croit avoir démontré que ce qu'en dit l'auteur du livre de La Recherche de la Verité n'est appuyé que sur de*

- faux préjugés, et que rien n'est plus mal fondé que ce qu'il prétend: que nous voyons toutes choses en Dieu.* Paris, 1683.
- Arnauld, Antoine e Descartes, René. *Correspondance avec Arnauld et Morus.* Texto latino et tradução, Introdução e notas de Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1953.
- Arnauld, Antoine e Lancelot, Claude. *Grammaire Générale et Raisonnée de Port-Royal: contenant les fondements de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle; les raisons de ce qui est commun à toutes les langues, et des principales différences qui s'y rencontrent, etc.* Paris: Republications Paulet, 1969.
- Arnauld, Antoine e Lancelot, Claude. *Gramática de Port-Royal.* Tradução de Bruno Fregni Bassetto e Henrique Graciano Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Arnauld, Antoine e Nicole, Pierre. *La Logique ou L'Art de Penser – contenant outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement.* Edição, apresentação e notas de Charles Jourdain, Paris: L. Hachette, 1874.
- Arnauld, Antoine e Nicole, Pierre. *La Logique ou L'Art de Penser – contenant outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement.* Edição crítica por Pierre Clair e François Girbal, Paris: PUF, 1967.
- Arnauld, Antoine e Nicole, Pierre. *The Logic and The Art of Thinking.* Edição de J. V. Buroker, Cambridge Texts in The History of Philosophy, Cambridge University Press, 1996.
- Arnauld, Antoine e Leibniz, W. *Correspondencia com Arnauld (1686-1690).* Trad. Vicente P. Quintero Buenos Aires: Losada, 2005.
- Descartes, René. *Descartes Obra Escolhida.* Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3º edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes – Volumes I e II.* 18 ed. Tradução de John Cottingham, Robert Soothoff e Dugald Murdoch; New York, Cambridge University Press, 2006.
- Gassendi, Pierre. *Pierre Gassendi's Institutio Logica (1658): A Critical Edition With Translation and Introduction.* Van Gorcum, 1981.
- Tomás de Aquino. *Commentary of St. Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise on the Soul.* Tradução de R. A. Kocourek, College of St. Thomas, 1946.
- Tomás de Aquino. *El Ente y la Esencia.* Tradução do latim, prólogo e notas de Manuel Fuentes Benot. Biblioteca de Iniciación Filosofía. No. 16, Madrid, Buenos Aires, Mexico: Aguilar, 1966.
- Tomás de Aquino. *Super Boethium De Trinitate.* Disponível em <<http://dhspriority.org/thomas/BoethiusDeTr.htm>>.

### **Fontes Secundárias**

- Ariew, R. Descartes, les premiers cartésiens et la logique. *Revue de Métaphysique et de Morale.* 49 (1) 2006, pp. 55-71.
- Ashworth, E. Jennifer. Petrus Fonseca on Objective Concept and the Analogy of Being. In: Patricia Easton (ed.), pp. 47-63, 1997.

- Ashworth, E. Jennifer. Propositional Logic in the Sixteen and Early Seventeenth Centuries. *Notre Dame Journal of Formal Logic*. IX (2), 1968, pp. 179-192.
- Auroux, Sylvain e Rosier, I. Les Sources Historiques de la Conception des Deux Types de Relatives. *Langages*, 22 anée, 88, (dez.), 1987, pp. 9-29.
- Auroux, Sylvain. Actes de Pensée et Actes Linguistiques dans la *Grammaire Générale. Histoire, Épistémologie, Langage* VIII (2), 1986, pp. 105-120.
- Auroux, Sylvain. La valeur philosophique de l'analyse grammaticale. *Revue de l'enseignement philosophique*. 38 (1), 1987, pp. 17-25.
- Auxoux, Sylvain. La Catégorie de l'adjectif et les déterminants: l'apport de Beauzée. *Histoire Épistémologie Langage* 14(1), 1992, pp. 159-179.
- Bailey, D. T. J. Descartes on the logical properties of ideas. *British Journal of the History of Philosophy* 14(3), 2006, pp. 401-411.
- Beyssade, Jean-Marie Le sens comum dans la Règle XII: le corporel et l'incorporel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (4): *Le sensible: Transformation du sens commun D'Aristote à Reid*, 1991, pp. 497-514.
- Beyssade, Jean-Marie. A Teoria Cartesiana da Substância: Equivocidade ou Analogia?. *Analytica* 2(2), 1997, pp. 11-36.
- Beyssade, Michelle. A Dupla Imperfeição da Ideia, segundo Descartes. *Analytica* 2(2), 1997, pp. 37-50.
- Broughton, Janet e Carriero, John (eds.). *Descartes*. Porto Alegre: Artmed, 2008
- Buroker, J. V. Descartes on Sensible Qualities. *Journal of History of Philosophy* 29(4), 1991, pp. 585-611.
- Buroker, J. V. Judgment and Predication in the Port-Royal Logic. In: Elmar J. Kremer (ed.). *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*. Toronto, University of Toronto Press, 1994, pp. 3-27.
- Buroker, J. V. The Port-Royal Semantics of Terms. *Synthese* 96(3), 1993, pp. 455-475.
- Buroker, J. V. Arnauld on Judgment and the Will. In: Elmar J. Kremer (ed.). *Interpreting Arnauld*. Toronto, University of Toronto Press, 1994, pp. 3-12.
- Buroker, J. V. The Priority of Thought to Language in Cartesian Philosophy. In: Patricia A. Easton (ed.). *Logic and the Workings of Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Atascadero, California, 1997, pp. 97-107.
- Calot, F. e Michon, L.-M. *Port-Royal et le Jansénisme*. Paris: Albert Morancé, 1925
- Chosmky, N. *Linguagem e Mente*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- Chosmky, N. *Linguística Cartesiana: un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*. Versión española de Enrique Wulff. Madrid: Biblioteca Románica Hispánica, 1969.
- Colombat, B. Le traitement de qui, qui(s), quod dans la tradition grammaticale latine: quelques jalons pour l'étude du relatif, de Donat à Port-Royal. *Langage Française* 139, 2003, pp. 10-27.
- Copleston, F. C. *A History of Philosophy*. Vol. 3.

- Curley, E. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- De Koninck, T. (1997). L'Intellection des Indivisibles et L'Appréhension des natures simples: Aristote et Descartes. *Laval Théologique et Philosophique* 53 (3), pp. 767-783.
- De Koninck, T. L'Intellection des Indivisibles et L'Appréhension des Natures Simples: Aristote et Descartes. *Laval Teologique et Philosophique* 53(3), 1997, pp. 767-783.
- De Libera, Alain. On some 12th and 13th century doctrines of restriction. *Historiographia Linguistica* 7:1-2, 1980, pp. 131–143. DOI 10.1075/hl.7.1-2.10lib.
- Donnellan, K.S. Reference and Definite Descriptions. *The Philosophical Review*, 75(3), 1966, pp. 281-544.
- Easton, Patricia (ed.). *Logic and the Workings of Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Atascadero: California, 1997.
- Forest, A. *La Structure Métaphysique du Concret: selon Saint Thomas d'Aquin. Avant-Propos d'Étienne Gilson*. Paris: Vrin, 1956.
- Fredman, Joseph S. (1997). The Career and Writings of Bartholomäus Keckermann (d.1609). *Proceedings of the American Philosophical Society*, 141 (3). pp. 305-364.
- Frege, G. Sobre o Sentido e a Referência. In: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Org. e tradução de Paulo Alcoforado, São Paulo, Cultrix, 1978, pp. 61-86.
- Foucault, Michel. La Grammaire générale de Port-Royal. In: *Langages* 2e année, n°7: Linguistique française. Théories grammaticales, 1967, pp. 7-15.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Gabbay, Dov M. e Woods, John (2008). *The Handbook of the History of Philosophy*. Vol. 2: Medieval and Renaissance Logic. Amsterdam: Elsevier.
- Goujet, Claude Pierre. *Continuation des Essais de morale, contenant la vie de M. Nicole et l'histoire de ses ouvrages*. A Luxembourg : Chez A. Chevelier, t. XIV, 1732.
- Gouhier, H. *Cartésianisme et Augustianisme au XVIIe Siècle*. Paris: Vrin, 1978.
- Graffi, G. *Subjectum et praedicatum de l'antiquité classique à Port-Royal*. *Cahiers de L'ILSL*, 25, 2008, pp. 51-68.
- Grazier, Cécile (1929). *Histoire du Monastère de Port-Royal*. Paris: Perrin et Cie.
- Hanby, M. Augustine and Descartes: An Overlooked Chapter in the Story of Modern Origins. *Modern Theology*, 19(4), 2003, pp.455-482.
- Hanna, R. How Ideas Became Meanings: Locke and The Foundations of Semantic Theory. In: *The Review of Metaphysics* 44(4), 1991, pp. 775-805.
- Hatfield, G. The Workings of the Intellect: Mind and Psychology. In: Patricia Easton (ed), *Logic and the Workings of Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, Atascadero, California, 1997, pp. 21-45.
- Hoffman, P. Descartes's Theory of Distinction. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIV, No. 1, January 2002, pp.57-78.
- Hoffman, P. Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas. *Pacific Philosophical Quarterly* 83(2), 2002, pp. 163-179.

- Janowski, Z. *Augustinian-Cartesian Index. Texts and Commentary*. Zbigniew South Bend: St. Augustine's Press, 2004.
- Joachim, H. H. *Descarte's Rules For The Direction of the Mind – Reconstructed from notes taken bay his Pupils*. Edição de Errol. E. Harris, Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- Kendrick, N. 'Presence' and 'Likeness' in Arnauld's Critique of Malebranche. *Midwest Studies in Philosophy* XXVI, 2002, pp. 205-212.
- Kneale, W. e Kneale M. *O Desenvolvimento da Lógica*. Trad. M. S. Lourenço. 2 edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- Kremer, Elmar J. (ed.). *Interpreting Arnauld*. Toronto, University of Toronto Press, 1994,
- Kremer, Elmer J. Arnauld on the Nature of Ideas as a Topic in Logic: The Port-Royal Logic and *On True and False Ideas*. In: Patricia Easton (ed). *The Workings of the Intellect: Mind and Psychology. In: Logic and the Workings of Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Atascadero, California, 1997, pp. 65-82.
- Kretzmann, Norman. Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention. In: John Corcoran (ed.). *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974, pp 3-21.
- Kripke, S. Speaker's Reference and Semantic Reference. *Midwest Studies in Philosophy* 2(1), 1977, pp. 255-276.
- Laird, J. The 'Legend' of Arnauld's Realism. *Mind, New Series*. 33(130),1924, pp. 176-179.
- Landim Filho, Raul (2006). Juízo e Predicação em Tomás de Aquino. *Kriterion* 47 (113), pp. 27-49.
- Landim Filho, Raul (2009). *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento*. Coleção Philosophia, São Paulo: Discurso Editorial.
- Landim Filho, Raul (2009a). Objeto e Representação – Análise da noção de objeto e de representação em uma filosofia da consciência e em uma filosofia lógico-linguística: . In: R. Landim (2009), pp.
- Landim Filho, Raul (2009b). Sobre a Noção de Verdade em Descartes. In: R. Landim (2009), pp. 35-61.
- Landim Filho, Raul. A referência do dêitico Eu na gênese do sistema cartesiano: a *res cogitans* ou o homem?. *Analytica*, pp. 159-190.
- Landim Filho, Raul. A Interpretação Realista da Definição Nominal de Verdade. In: *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, pp. 17-34.
- Latraverse, F. (2000). L'Institution du signe: quelques remarques sur la sémiotique de Port-Royal. *Recherches Sémiotiques* 20(1-3), pp.33-55.
- Levy, L. Ainda o *cogito*: uma reconstrução do argumento da segunda meditação. In: *Fátima Évora et alii* (orgs). *Lógica e Ontologia: Ensaio em Homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 209-231.
- Levy, L. Representação e Sujeito: o conceito cartesiano de ideia. In: Edgar Marques *et alii* (orgs). *Verdade, Conhecimento e Ação – Ensaio em Homenagem a Guido*

- Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo, Edições Loyola, 1999, pp. 233-245.
- Lolordo, A. 'Descartes's One Rule of Logic': Gassendi's critique of the Doctrine of Clear and Distinct Perception. *British Journal of the History of Philosophy* 13(1), 2005, pp. 51-72.
- Lopes dos Santos, L. H. *O Olho e o Microscópio: a gênese e os fundamentos da lógica segundo Frege*. Rio de Janeiro: Trarepa, 2008.
- Maréchal, J. Le Dynamisme Intellectuel dans la connaissance objective. *Revue néo-scholastique de philosophie*. 2a Série, n. 14, 1924, pp. 137-165.
- Marin, Louis. *La Critique du discours sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal*. Paris: Éditions de Minuit, 1975.
- Marion, J-L. *Sur L'Ontologie Grise de Descartes – Science Cartésienne et Savoir Aristotelicien dans Les Regulae*. 2ª edição, revista e aumentada. Paris: Vrin, 1993.
- Michael, E. e Michael, F. Two Early Modern Concepts of Mind: Reflecting Substance vs. Thinking Substance. *Journal of the History of Philosophy*. 27(1), 1989, pp. 29-48.
- Michael, F. Why Logic Became Epistemology: Gassendi, Port Royal and the Reformation in Logic. In: Patricia A. Easton (ed.). *Logic and the Workings of Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Atascadero, California, 1997, pp.1-20.
- Michaels, Frederick S. Why Logic Became Epistemology: Gassendi, Port Royal and the Reformation of Logic. In: Easton, Patricia A. (ed.). *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, 1997.
- Miles, Murray. O método em Descartes. In: Broughton, J. e Carriero, J. (ed.) *Descartes*. Porto Alegre: Artmed, 2011, pp. 150-166.
- Monte Cook. Malebranche versus Arnauld. *Journal of the History of Philosophy*. 29(2), 1991, pp. 183-199.
- Nadler, S. *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Normore, C. Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources. In: Amélie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Descartes's Meditations*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 223-241.
- Nuchelmans, G. *Judgment and Proposition: From Descartes to Kant*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1983.
- O'Callaghan, J. P. The Problem of Mental Representation in Aristotle and St. Thomas. *The Review of Metaphysics: a philosophical quarterly* 50(3), 1997, pp. 499-545.
- Pariente, J-C. Teoria das Ideias e Teoria do Conhecimento. *Analytica*. 7(2), 2003, pp.139-159.
- Pariente, J-C. Les Termes Singuliers à Port-Royal: Étude de quelques difficultés. In: Pariente, J-C. (ed.). *Antoine Arnauld: Philosophie du Langage et de la Connaissance*. Paris: Vrin, 1995, pp. 99-131.
- Pariente, J-C. *L'Analyse du Langage à Port-Royal – six études logico-grammaticales*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

- Porchat Pereira, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. Coleção Biblioteca de Filosofia. Editora UNESP.
- Raby, V. L'analyse de la frase complexe dans la grammaire générale. Construction des catégories 'proposition principale' et 'proposition subordonnée'. *Histoire Épistémologie Langage* 24(1), 2002, PP. 93-105.
- Racine, J. *L'Abrégé de l'Histoire de Port-Royal (1685)*. Coleção publicada sob a direção de Constantin Castéra. Paris, 1929.
- Radner, D. Representationalism in Arnauld's act theory of perception. *Journal of the History of Philosophy* 14(1), 1976, pp.96-98
- Risse, W. *Die Logik der Neuzeit*. Stuttgart-Bad Carstatt: Friedrich Frommann Verlag, vol II, 1964.
- Rocha, Ethel. Dualismo e Atributo Essencial no Sistema Cartesiano. *Analytica* 10 (2), pp. 89-105, 2006.
- Rocha, Ethel. O conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes. *Analytica* 2(2), 1997, pp.203-218.
- Rolf, B. The Port Royal Theory of Definition. *Studia Leibnitiana* 15(1), pp. 94-107.
- Savini, Massimiliano. L'Insertion du cartésianisme en Logique: la *logica vetus & nova* de Johannes Clauberg. *Revue de métaphysique et de morale* 1 (49), 2006, p. 73-88.
- Spade, P. V. *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*. <http://pvspade.com/Logic>, 2002 - pvspade.com
- Swiggers, P. *La Theorie du Verbe dans La Grammaire de Port-Royal*. In: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, Bd. 91, H. 4 (1981), pp. 357-362.
- Towou, A. C. *Antoine Arnauld et la Logique des Idées: sens et perspectives dans la Logique ou L'Art de Penser*. Tese de Doutorado defendida na Universidade de Strasbourg, sob orientação de Frédéric de Buzon, em novembro de 2009.
- Van der Schaar, M. *Locke and Arnauld on Judgment and Proposition*. In: *History and Philosophy of Logic*, Vol. 29. N.4, 2008, pp. 327-341.
- Wahl, R. Port-Royal: The Stirrings of Modernity. In: Dov M. Gabbay e John Woods (eds.). *The Handbook of the History of Logic. Vol. 2: Medieval and Renaissance Logic*. Amsterdam: Elsevier, 2008, pp.667-699.
- Wells, N. J. Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez. *Journal of The History of Philosophy*. 22(1), 1984, pp. 25-50.
- Zingano, M. *Razão e Sensação em Aristóteles – Um Ensaio sobre De Anima III, 4-5*. Porto Alegre, LP&M, 1998.

## NOTAS DA EDIÇÃO FRANCESA

---

<sup>i</sup> On retrouve cette pensée avec le même tour de phrase chez Malebranche, *Recherche de la vérité*, Préface: « Les hommes ne sont pas nés pour devenir astronomes ou chimistes, pour passer toute leur vie pendus à une lunette ou attachés à un fourneau, et pour tirer ensuite des conséquences assez inutiles de leurs observations laborieuses [...] Les hommes peuvent regarder l'astronomie, la chimie et presque toutes les autres sciences, comme des divertissements d'un honnête homme, mais ils ne doivent pas se laisser surprendre par leur éclat, ni les préférer à la science de l'homme.»

<sup>ii</sup> Nicole se trouve ici en désaccord avec Descartes qui s'exprime en ces termes, au début du *Discours de la Méthode*: Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée [...] le principal est de l'appliquer bien. Descartes nous paraît plus exact et plus profond que Nicole, bien que tous deux aboutissent à la même conclusion, qui est l'importance d'une bonne méthode, et par conséquent l'utilité de la logique.

<sup>iii</sup> *Essais*, liv. II, chap. xn. Si Montaigne a le tort d'avoir pris parti pour Pyrrhon, il a du moins le mérite d'avoir relevé avec une rare finesse les contradictions et les inconséquences de la nouvelle Académie. « Cette inclination académique, dit-il, et cette propension à une proposition plutôt qu'à une autre, qu'est-ce autre chose que la reconnaissance de quelque plus apparente vérité en cette-cy qu'en celle-là? Si notre entendement est capable de la forme, des linéaments, du port et du visage de la vérité, il la verrait entière, aussi bien que demie, naissante et imparfaite [...] Comment se laissent-ils plier la vraisemblance, s'ils ne connaissent le vrai? Comment connaissent-ils la semblance de ce de quoy ils ne connaissent pas l'essence? Ou nous pouvons juger tout à fait, ou tout à fait nous ne le pouvons pas.»

<sup>iv</sup> Cette proposition c'est vraie dans un sens, mais il ne faudrait pas l'exagérer. Descartes, dans un passage du *Discours de la méthode*, IV<sup>ème</sup> partie, fait remarquer « qu'il y a des Hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie et y font des paralogismes... » Il est clair que dans ce cas l'erreur porte, non pas sur les premiers jugements, qui en eux-mêmes sont vrais mais sur la conséquence qui a été mal déduite.

<sup>v</sup> Ce n'est pas seulement l'esprit du cartésianisme qui règne dans *L'art de penser*. Nicole et Arnauld ont fait aux ouvrages de Descartes des emprunts textuels et étendus, comme nous le verrons à l'occasion du chapitre II de la IV<sup>ème</sup> partie... \*

<sup>vi</sup> Nous avons publié ailleurs ce morceau de Pascal.

<sup>vii</sup> Martial, *Épigr.*, II, 86.

*Turpe est difficiles habere nugas,  
Et stultus labor est ineptiarum.*

<sup>viii</sup> Érasme s'étant moqué de l'affectation de quelques savants d'Italie à n'employer que des termes de Cicéron, Jules Scaliger écrivit deux harangues où il l'accablait de grossières invectives. Érasme ne répondit pas à la première et ne vit pas la seconde.

<sup>ix</sup> Pierre Ramus, né dans le Vermandois en 1502 suivant les uns, en 1515 suivant les autres, professa la philosophie et l'éloquence au collège de France. Il était protestant, et mourut assassiné dans la nuit de la Saint-Barthélemy. Par son enseignement et ses livres dirigés contre Aristote, il prépara la grande réforme accomplie un siècle plus tard par Descartes. Le reproche que les auteurs de *L'Art de penser* lui adressent dans ce passage n'est pas très-fondé; car il paraît en résulter que Ramus aurait écarté de ses écrits tous les exemples qui n'étaient pas puisés dans les littératures antiques. Or, il en qu'il possédât une érudition classique très-vannée, et qu'il cite

---

souvent les anciens, cependant il n'était pas étranger aux autres études, et il s'attachait à signaler les applications des règles de la logique qui se font journellement dans les sciences et dans le commerce de la vie. Il a donné un des premiers l'exemple, si heureusement suivi par Nicole el Arnauld, de diriger vers la pratique cet art de la démonstration et de l'analyse qui, chez les scolastiques, s'épuise, pour ainsi dire, en vaines subtilités.

<sup>x</sup> On a souvent débattu le point de savoir si la logique était une science ou un art. Les scolastiques se sont prononcés généralement pour la première opinion, qui n'a été abandonnée que depuis Ramus et Descartes. Il faut avouer que si la logique est un art, elle tient mal les promesses qui semblent attachées à ce mot, et qu'elle n'est pas toujours la condition infaillible des découvertes et du progrès scientifique. Certes, les études logiques ne fleurirent-jamais avec plus d'éclat que pendant le moyen âge; cependant qui oserait soutenir que le moyen âge est l'époque où le génie et la puissance de l'homme ont atteint leurs limites les plus reculées? La définition que donne Port-Royal nous semble donc un peu étroite: Le logicien doit sans doute viser à la pratique, et s'efforcer de rendre plus féconds et plus sûrs les efforts de l'intelligence dans la recherche du vrai; mais avant d'être un art, la logique est une théorie; elle arrive à des conclusions qui sont certaines, quel que soit l'usage que nous jugions opportun d'en faire pour notre perfectionnement moral et intellectuel. En un mot, la logique envisagée dans son acception la plus haute est la science des lois de l'entendement. C'est à ce point de vue que nous la trouvons exposée dans les ouvrages d'Aristote.

<sup>xi</sup> Théophraste Paracelse, né en Suisse en 1493, mort fin 1541; Robert Fludd, né en Angleterre en 1674, mort en 1637; — Jean-Baptiste Van Helmont, né à Bruxelles en 1577, mort en Vienne en 1644, adonnés tous trois aux chimères de la chimie et de l'astrologie, nourris des doctrines cabalistiques et des traditions moitié platoniciennes, moitié-hébraïques, qui sont, renfermées dans ses ouvrages attribués, à Hermès Trismégiste. Ils furent les propagateurs d'une philosophie où quelques vues ingénieuses et exactes s'allient aux spéculations du panthéisme le plus bizarre. Gassendi a écrit des *Exercitationes in Fluddanam philosophiam*, Paris, 1630, in-12, dans lesquelles il expose et réfute avec beaucoup de sagacité les théories du célèbre thaumaturge.

<sup>xii</sup> Pascal développe admirablement cette règle dans le célèbre morceau de l'Autorité en matière de philosophie.

<sup>xiii</sup> Le premier germe de cette division nous paraît se trouver dans Aristote qui traite, en effet, des idées dans le livre des *Catégories* formant la première partie de *Organum*, des jugements et des propositions dans le traité de *l'Interprétation*, du raisonnement dans les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*.

<sup>xiv</sup> Arnauld, comme la suite le prouve, a ici en vue Hobbes et Gassendi qui, dans leurs objections contre les *Méditations* de Descartes, ont, en effet, soutenu que nous n'avions pas l'idée de Dieu.

<sup>xv</sup> Hobbes, IV Objections contre les *Méditations* de Descartes.

<sup>xvi</sup> Gassendi, *Institutio Logica*, P. 1, cap. 2.

<sup>xvii</sup> Cette nouvelle philosophie est celle de Descartes.

<sup>xviii</sup> Arnauld se montre ici beaucoup trop sévère à l'égard d'Aristote; l'étude des catégories n'est pas aussi vaine qu'il le prétend. Elle consiste à rechercher les éléments de la réalité et de la pensée, les classes les plus hautes dans lesquelles viennent se ranger soit les êtres réels, soit les conceptions de l'esprit. Le problème peut paraître difficile ou même insoluble; mais il attire fortement la curiosité des philosophes. Ce n'est pas Aristote seulement qui l'a posé; la plupart des philosophes anciens, et dans les temps modernes, Leibniz, Kant, les écoles contemporaines ont donné le même exemple. Ajoutons que la théorie péripatéticienne est encore la plus satisfaisante, et que nul autre système, selon toute apparence, n'égale à la renommée dont elle a joui et l'influence qu'elle a exercée.

<sup>xix</sup> Raymond Lulle, né à Palma dans l'île de Majorque, en 1234, mort en 1315, avait formé, entre autres projets impossibles, celui de déterminer a priori toutes les formes «f toutes les

---

combinaisons de la pensée, de manière à présenter comme un répertoire complet des raisonnements applicables à toute espèce de matières. Tel est l'objet de son *Grand Art, Ars Magna*, que la Logique de Port-Royal critique trop amèrement, mais suffisamment reconnaître le prodigieux travail d'analyse qu'il suppose. Leibniz s'est montré plus équitable envers le philosophe de Majorque. *Voy de Arte combinatoria*, Opp. t.II, p. I, p. 366, 367.

<sup>xx</sup> *De utilitate credendi*, cap. XI.

<sup>xxi</sup> Cicéron. *Académiques*, II, 20: «*Ego vero ipse et magnus quidem sum opinator [...] Non sum sapiens; itaque visis cedo, neque possum resistere. Sapientis autem hanc censet Arcesilas vira esse maximam, Zenoni assentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur videre.*»

<sup>xxii</sup> *Voy. L'Introduction aux Catégories* par Porphyre, à laquelle est empruntée tout ce qui suit.

<sup>xxiii</sup> Pomponace, né à Mantoue en 1462, mort en 1525 ou 1530. Dans un traité de *L'immortalité de l'âme*, publié à Bologne en 1516, il avança qu'on ne trouvait dans Aristote aucun argument propre à l'établir. Ce paradoxe dangereux fut vivement contesté, et faillit attirer une persécution à son auteur. Pomponace éluda les difficultés de ses adversaires en distinguant la vérité philosophique et la vérité religieuse. Le dix-huitième siècle a su faire son profit de cette distinction subtile, selon laquelle une chose peut être vraie pour la foi et faussée pour la raison.

<sup>xxiv</sup> Malebranche (*Rech. de la vérité*, Livre II, part. II, Chap. v) donne, d'après le jésuite La Cerda, une liste assez exacte des philosophes qui ont pris part à ce débat. Il est à remarquer que le plus profond et le plus savant des commentateurs du stagyrite Alexandre d'Aphrodise, est favorable à l'opinion de Pomponace.

<sup>xxv</sup> Leibniz (*Nouv. Essais sur l'entend. humain*, liv. II, chap. XXIX) admet également qu'une idée peut être à la fois claire et confuse: «une idée est claire, dit-il, lorsqu'elle suffit pour reconnaître la chose et pour la distinguer: comme lorsque j'ai une idée bien claire d'une couleur, je ne prendrai pas une autre couleur pour celle que je demande: et si j'ai une idée claire d'une plante, je la discernai parmi d'autres voisines: sans cela l'idée est obscure. Je crois que nous n'en avons guère de parfaitement claires sur les choses sensibles. Il y a des couleurs qui s'approchent de telle sorte qu'on ne saurait les discerner par mémoire, et cependant on les discernera quelquefois, l'une étant mise près de l'autre. [...] J'ai coutume de suivre ici, continue Leibniz, le langage de M. Descartes, chez qui une idée pourra être claire et confuse en même temps: et telles sont les idées des qualités sensibles affectées aux organes, comme celles de la couleur et de la chaleur. Elles sont claires, car on les reconnaît et on les discerne aisément les unes des autres; mais elles ne sont point distinctes, parce qu'on ne distingue pas ce qu'elles renferment. Ainsi on n'en saurait donner la définition. On ne les fait connaître que par des exemples; et, au reste, il faut dire que c'est un je ne sais quoi, jusqu'à ce qu'on en déchiffre la texture...».

<sup>xxvi</sup> Le vulgaire dit: le feu est chaud, la neige est froide, le sucre est doux; nos sens nous l'attestent, et le nier est une absurdité. Les philosophes disent: le chaud, le froid, le doux, ne sont que des sensations en nous; supposer que ces sensations sont dans le feu, dans la neige, dans le sucre, c'est une absurdité. La contradiction est plus apparente que réelle: elle vient d'un abus de mots de la part des philosophes et d'une confusion d'idées de la part du vulgaire. Quand le philosophe dit qu'il n'y a point de chaleur dans le feu, qu'est-ce qu'il entend? que le feu n'éprouve pas la sensation de la chaleur; il a raison, et s'il prend la peine de s'expliquer, le vulgaire sera de son avis: mais il s'exprime mal, car il y a réellement dans: le feu une qualité qu'on appelle chaleur, et les philosophes et le vulgaire désignent plus souvent par ce nom la qualité que la sensation. Les philosophes prennent donc le terme dans un sens et le vulgaire l'entend dans un autre. Dans le sens du vulgaire la proposition est absurde et le vulgaire soutient qu'elle l'est dans le sens du philosophe: elle est vraie, et le vulgaire l'avouera aussitôt qu'il l'aura comprise: il sait, très-bien que le feu ne sent pas la chaleur, et c'est tout ce que le philosophe entend en disant qu'il n'y a pas de chaleur dans le feu. Reid, *Essais sur les Facultés intellectuelles*, *Essais* II, chap. XVII (*Oeuvres Complètes*, p. 280).

<sup>xxvii</sup> *Tusculanes*, I, 25.

---

<sup>xxviii</sup> *Tusculanes, I, 20.*

<sup>xxix</sup> La confrérie des Rose-Croix se donnait pour fondateur un gentilhomme allemand nommé Rosen Kreutz qui aurait vécu plus de cent ans (1378-1484), visité la Turquie et l'Arabie, et rapporté de ses voyages des secrets merveilleux. Son premier chef connu, Valentin Andréa, publia en 1615 une *Confession de la Rose-Croix, Confessio Roseo-Crucis*, qui est l'œuvre de l'illuminisme le plus exalté. Il n'est pas étonnant que ces folies n'aient pas trouvé grâce devant la raison sévère de l'écrivain de Port-Royal.

<sup>xxx</sup> Voy. plus haut la note de a page 25;

<sup>xxxi</sup> *Enéide. XII, v. 646.*

<sup>xxxii</sup> Horace, *Art poétique*, v. 102.

<sup>xxxiii</sup> *Epist. ad div., IX, 22.* «*Sed, ut dico, placet Stoicis suo quamque i rem nomme appellare. Sic enim disserunt, nihil esse obscenum, nihil turpe dictu.*»

<sup>xxxiv</sup> Dans le *Traité de la Perpétuité de la Foi.*