

A REFERÊNCIA DO DÊITICO “EU” NA GÊNESE DO SISTEMA CARTESIANO: A RES COGITANS OU O HOMEM?

Raul F. Landim Filho (UFRJ)

ANALÍTICA
volume 1
número 2
1994

Para Oswald Porchat, que incentivou a elaboração deste artigo com as suas objeções a Descartes.⁽¹⁾

[I] Introdução.⁽²⁾

São conhecidas as dificuldades para encontrar uma interpretação coerente do sistema cartesiano que concilie a tese da *distinção real* (da alma/mente (*mens*)⁽³⁾ com o corpo) com a tese da *união da mente com o corpo*. Com efeito, a tese da *distinção real* (que denominaremos doravante de tese dualista), cuja demonstração se inicia na *Segunda*

(1) Uma primeira versão deste artigo foi apresentada como conferência no colóquio de “Filosofia no século XVII” organizado pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná em novembro de 1995.

(2) Os textos de Descartes serão citados nas seguintes edições:

[a] *Oeuvres de Descartes (O. D.)*, organização de Charles Adam e Paul Tannery (AT), 11 volumes, Vrin, Paris, 1973;

[b] *Oeuvres Philosophiques de Descartes (OPD)*, organização de Ferdinand Alquié, 3 volumes, Garnier, Paris, 1967;

[c] *Descartes, Obra Escolhida*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1962.

(3) Na versão latina das *Meditationes*, Descartes usa o termo “*mens*” para designar a substância pensante. Este termo foi traduzido pelo duc de Luynes para o francês por “*espírito*”. No entanto, quando se trata de demonstrar a distinção real da mente com o corpo, o termo usado pela versão francesa das *Meditations* é “*alma*”. Ora, embora na *Segunda Meditação*, Descartes não tenha intencionalmente designado a *res cogitans* pelo termo “*anima*”, (que é usado, nesta *Meditação*, para exprimir a concepção

Meditação e que só é completada na *Sexta*⁽⁴⁾, afirma que a mente e o corpo são duas substâncias completas, que poderiam, portanto, existir separadamente. A tese da *unidade*, no entanto, afirma que mente está substancialmente unida ao corpo, formando o composto de mente e corpo um todo, isto é, um “*unum quid*”. Além disso, a tese da *unidade* supõe a demonstração da teses da existência dos corpos que, por sua vez, supõe a prova da *distinção real*. Assim, a tese dualista é um elemento da prova da tese da *unidade* da mente com o corpo.

Esta dificuldade, obviamente, não passou desapercibida aos sucessores de Descartes: o paralelismo de Espinoza, a harmonia preestabelecida de Leibniz procuraram superá-la ou, ao menos, evitá-la. Ela foi também reconhecida pelo próprio Descartes. Numa carta à Princesa Elisabeth, ele escreve :

“[...] não me parece que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre a alma e o corpo e a sua união, pois é necessário para isto concebê-las como uma só coisa e conjuntamente (ensemble) como duas, o que é contraditório.”⁽⁵⁾

Não temos como objetivo apresentar uma interpretação que torne compatíveis as teses acima mencionadas; elas só serão objeto de nossas análises enquanto contribuírem para o esclarecimento do tema central deste artigo.

Nas cartas à Princesa Elisabeth⁽⁶⁾ de 1643, comentando as três noções primitivas, ([a] a alma (mente), [b] o corpo, e [c] a união alma / corpo) que “[...] são como originais

escolástica de alma), mas pelos termos “*mens*”, “*animus*”, “*intellectus*”, ou “*ratio*” (*Meditationes, Secunda, O.D.* v. VII, p. 27), nas respostas a Gassendi, (*Quintae Responiones, idem, p. 356*), Descartes assimila o sentido do termo “*anima*” ao do termo “*mens*”: “*Mas considero a mente (mens) não como uma parte da alma (anima), mas como toda esta alma (anima) pensante*”.

(4) *Synopsis (Meditationes)*, O.D, AT, v.VII, p.13.

(5) Carta à Princesa Elisabeth, 28 de junho de 1643 in *OPD*, t. III, p. 46.

(6) *OPD*, t. III, carta de 21 de maio e de 28 de junho de 1643, p. 18-23 e 43-48 respectivamente. Ver também *Principia, O.D.*, AT, v. VIII-I, I art. 48.

(originaux) *sob cujo padrão (patron) nós formamos todos os nossos outros conhecimentos*⁽⁷⁾, Descartes reconhece que toda a ciência dos homens consiste em bem distinguir, uma das outras, estas noções, e que a cada uma delas corresponde um modo específico de conhecimento. Assim, a alma se conhece pelo intelecto puro; o corpo, isto é, a extensão e os seus atributos (as figuras e o movimento etc.), são conhecidos também pelo intelecto, mas *"bem melhor pelo intelecto ajudado pela imaginação"*⁽⁸⁾; e finalmente, as coisas que pertencem à união são conhecidas obscuramente pelo intelecto, mesmo se ajudado pela imaginação, mas são conhecidas claramente pelos sentidos. Estas três noções primitivas são "logicamente" independentes uma das outras; em consequência não são formadas a partir da composição de quaisquer outras idéias ou noções. Por esta razão, elas são consideradas "*primitivas*"⁽⁹⁾.

Tendo em vista estas diferentes maneiras de conhecer os objetos e as suas respectivas propriedades, qual deveria ser a referência do dêitico *eu* nos enunciados em que este dêitico ocorre como sujeito gramatical e que têm como predicado os atributos que exprimiriam propriedades extensionais, mentais ou puramente intelectuais⁽¹⁰⁾? Qual seria, por exemplo, a referência do dêitico *eu* em enunciados do tipo [a] *Eu ando*; [b] *Eu sinto dor*; [c] *Eu tenho uma alma*?

Para responder a esta questão, é necessário evitar uma resposta tão óbvia quanto simplista: não se segue imediatamente da imaterialidade do ato cognitivo a

(7) Carta de 21 de maio, OPD, p. 19 ou *Descartes, Obra Escolhida*, p. 406.

(8) Carta de 28 de junho de 1643, p. 44.

(9) "*Pois, ao querer explicar alguma dificuldade por uma noção que não lhe pertence, não podemos deixar de nos equivocar; assim como ao querer explicar uma dessas noções por outra; pois, sendo primitivas, cada uma delas só pode ser entendida por si mesma*". Carta de 21 de maio, *Descartes, Obra Escolhida*, p. 406.

(10) Esta classificação dos predicados ou das propriedades em extensionais, mentais ou puramente inteligíveis, embora artificial, reproduz não só a classificação cartesiana dos atributos, qualidades e modos (ver *Principia Philosophiae, O.D.*, volume VIII-1, I, art. 48-59), mas também a distinção entre as proposições (entidades e as suas propriedades) que envolvem no seu conhecimento apenas o intelecto puro daquelas que envolvem, além do intelecto puro, a imaginação ou a faculdade sensível. (Ver também a carta citada à Princesa Elisabeth, de 28 de junho, p. 44-45.

imaterialidade do sujeito cognoscente. Com efeito, mesmo se um ato cognitivo exigisse o concurso de uma pluralidade de diferentes faculdades representativas e que todas estas diferentes faculdades fossem apenas expressões ou aplicações de uma mesma e única “força cognitiva”⁽¹¹⁾ imaterial e espiritual, o sujeito desta “força” cognitiva não seria necessariamente espiritual e imaterial, tal como é, por hipótese, a “força cognitiva” que ele possui. Mesmo se é em razão desta “força cognitiva imaterial” que o homem conhece, isto é, mesmo se é a mente (ou o intelecto compreendido como o atributo principal da *res cogitans*), e não o corpo, que conhece, a natureza toda do sujeito cognoscente não é determinada necessariamente por aquilo que nele torna possível o conhecimento. A segunda objeção de Hobbes a Descartes⁽¹²⁾, abstração feita da “ordem analítica” que preside a construção argumentativa das *Meditações*, parece ser correta: o sujeito do ato de pensar não é necessariamente uma substância imaterial, mesmo que este sujeito possa ser designado pelos termos “mente”, “espírito” ou “intelecto”.

Quem é, então, o sujeito desta “força” ou desta faculdade única? Em outras palavras, qual é a referência do dêitico *eu*? Se só uma entidade imaterial pode ser o sujeito da “força cognitiva”, a resposta a esta pergunta é óbvia: só a *res cogitans* pode ser designada pelo dêitico *eu*. As reiteradas afirmações de Descartes de que é a mente ou o espírito que conhece significariam que o sujeito dos atos cognitivos e volitivos seria a *res cogitans*. Mas, se for claramente distinguido aquilo que no sujeito torna possível o conhecimento do próprio sujeito de conhecimento, a mente poderia ser considerada, então, como razão de conhecimento e, neste caso, o homem, o composto de alma e corpo, seria o verdadeiro sujeito de conhecimento e, portanto, a referência possível do

(11) É uma só e mesma força cognitiva que ao se aplicar com a imaginação ao sentido comum, diz-se que ela vê, toca etc.; que ao se aplicar apenas à imaginação, enquanto esta se acha revestida de diversas figuras, diz-se que ela recorda; que ao se aplicar a ela mesma para formar outras novas figuras, diz-se que ela imagina ou concebe (*concipere*); que quando finalmente age só, diz-se que ela entende (*intelligere*). [...]. Esta mesma força, conforme estas diversas funções, recebe o nome ora de intelecto puro, ora de imaginação, ora de memória, ora de sentidos”. *Regulae ad Directionem Ingenii*, O.D., AT, v. X, Regra XII, p. 415-416.

(12) *Objectiones Tertiae*, *Objectio II*, O.D., AT, v. VII, p. 172-174.

dêitico *eu*. Quando, por exemplo, se conhece uma propriedade da própria alma (a imortalidade, por exemplo), usando-se, por hipótese, somente do intelecto puro como faculdade cognitiva, ou quando se conhece a existência de um corpo particular, usando-se também dos sentidos, quem é o sujeito do conhecimento : é *a res cogitans* ou o composto de alma e corpo, isto é, o homem?

Os argumentos cartesianos⁽¹³⁾, iniciados na *Segunda* e complementados na *Sexta Meditação*, parecem demonstrar que o sujeito é exclusivamente a *res cogitans*. Com efeito, o dêitico *eu* na proposição *Eu existo* se refere a um sujeito realmente existente cujo atributo principal é o pensamento. Desta maneira, na *Segunda Meditação*, o que se conhece do sujeito é que ele tem uma essência não extensa, o que permite que ele seja considerado como uma *res incorporeal*, imaterial e espiritual. Na *Sexta Meditação*, a distinção real da mente e do corpo permite a afirmação de que "[...] *sou apenas uma coisa que pensa*[...]"⁽¹⁴⁾. A tese da *Segunda Meditação*, formulada do ponto de vista do conhecimento, é, então, demonstrada para a realidade da coisa mesma: toda a essência da *res cogitans* é a de ser exclusivamente pensamento.

No entanto, as teses da existência dos corpos e a da união factual da mente com o corpo, provadas em seguida, não tornariam o homem o verdadeiro sujeito dos atos cognitivos e volitivos? Após as demonstrações destas teses, a referência do dêitico "eu" é ainda a *res cogitans*, a substância imaterial e espiritual descoberta na *Segunda Meditação*, ou seria o homem, o composto de duas substâncias realmente distintas?

Se não for encontrada uma resposta para estas questões, a teoria cartesiana será incapaz de dar esclarecimentos plausíveis sobre a natureza dos atos mentais. Como a *res cogitans* não tem qualquer atributo comum com a *res extensa* (e vice-versa), pois é dela realmente distinta, como o homem não forma uma terceira substância, ou a *res*

(13) Estes argumentos são estruturados segundo "a ordem da minha própria percepção" e não segundo a "ordem da verdade mesma da coisa", *Meditationes, Praefatio ad Lectorem*, O.D. AT, v. VII, p.8. Ver também uma distinção análoga entre a "ordem das razões" (segundo a qual foram construídas as *Meditationes*) e a "ordem das matérias". Carta ao P. Mersenne de 24 de dezembro de 1640, in *OPD*, t. II, p. 301.

(14) *Meditationes*, O.D., v. VII, AT, p. 78.

cogitans seria a única referência possível do dêitico *eu*, embora seja claro que uma substância pensante não tem sede e certamente não anda, ou haveria possibilidade de referências diversas, que dependeriam da natureza dos predicados que se aplicariam ao sujeito referido pelo dêitico. Assim, o sujeito corporal seria o sujeito da ação de andar, o sujeito pensante seria o sujeito da ação de conhecer e o homem seria o sujeito dos atos que implicariam uma interação do corpo com a alma (e vice-versa). O dualismo ontológico implicaria, então, a possibilidade de uma tripla referência do dêitico *eu*. Dependendo da natureza do predicado (extensional ou mental), a referência do dêitico seria, então, diferente. Na proposição *Eu ando*, por exemplo, o dêitico referir-se-ia a um sujeito diferente daquele que seria referido pelo mesmo dêitico na proposição *Eu penso* ou *Eu sinto*, embora todas estas proposições fossem, por hipótese, proferidas pela mesma pessoa. Num só homem haveria, então, duas substâncias realmente distintas e três sujeitos diferentes, que poderiam ser designados alternativamente pelo mesmo dêitico. Certamente, esta teoria contradiria a “*luz natural da razão*” e como tal se oporia às intuições mais profundas e legítimas do cartesianismo. O sistema cartesiano é complexo, aparentemente paradoxal, mas, obviamente, não é absurdo. Qual seria, então, a solução cartesiana para esta questão?

Neste artigo, pretendemos mostrar que, do ponto de vista da gênese do sistema, a *res cogitans* é a única referência do dêitico *eu*, pois na ordem de conhecimento, ela é o único sujeito possível dos atos de pensamento. Mas após terem sido demonstradas as teses da distinção real, da existência dos corpos e da união da mente com o corpo, se os atos atribuídos ao sujeito são atos que exprimem propriedades extensionais ou propriedades de certo gênero de estados mentais (sentimentos, paixões ou apetites), então o sujeito referido pelo termo *eu* é o homem. No entanto, a teoria cartesiana parece hesitar na determinação da referência do dêitico *eu* quando os atos atribuídos ao sujeito exprimem propriedades mentais que envolvem unicamente o “*intelecto puro*”; em certos contextos, a referência do dêitico é o homem; em outros contextos, é a *res cogitans*. Este artigo sugere então uma hipótese interpretativa para solucionar esta dificuldade: refutado definitivamente o último vestígio cético, graças à prova da existência dos corpos, a referência do dêitico *eu* torna-se exclusivamente o composto de mente e corpo.

[II] A *Res Cogitans*, sujeito provisório? A referência do dêitico *eu* do ponto de vista da gênese do sistema.

[II. 1] O sistema em sua gênese.

A filosofia cartesiana pode ser analisada do ponto de vista da sua gênese ou do ponto de vista do sistema, isto é, do conjunto de proposições já demonstradas como verdadeiras e conectadas umas às outras.

Do ponto de vista da gênese do sistema, (que é o ponto de vista das **Meditações**, construídas segundo o método de demonstração analítica)⁽¹⁵⁾, são progressivamente explicitadas as condições mínimas que devem ser satisfeitas para que uma proposição possa ser **reconhecida** como verdadeira. A "ordem analítica" não pretende apenas construir uma seqüência concatenada de enunciados evidentes, mas pretende ser um método de prova onde é impossível erguer uma pretensão de verdade sem fornecer, ao mesmo tempo, as razões que justificam esta pretensão e a efetiva satisfação destas condições. Não há, pois, pretensão de verdade sem pretensão de prova efetiva; não há pretensão de prova efetiva sem possibilidade de reconhecimento da satisfação das condições de verdade do enunciado. Este método de demonstração analítico, que Descartes opõe ao método de demonstração sintético, que não suporia provas efetivas ao menos para alguns princípios primeiros, governa a construção das *Meditações*.

As exigências da ordem analítica parecem colocar uma dificuldade para a construção do sistema cartesiano: como encontrar um ponto de partida para o sistema, que por ser um ponto de partida, não pode ser justificado por condições prévias, mas que necessita, como todo enunciado da cadeia analítica, ter as suas condições de verdade justificadas e efetivamente realizadas? Como justificar a verdade do primeiro elemento da cadeia analítica sem pressupor a validade de algumas condições prévias que justificariam a verdade deste ponto de partida? É conhecida a solução cartesiana: o enunciado que exprime o ponto de partida da ordem analítica não ergue uma pretensão de verdade; ele é apenas um enunciado indubitável, pois a sua negação supõe a sua efetiva realização.

(15) *Secundae Responsiones*, O.D., AT, v. VII, p. 155-159.

A indubitabilidade do *Eu penso*, comprovada pela sua resistência à dúvida, mesmo à dúvida metafísica, decorre de propriedades que só os atos de consciência têm enquanto atribuídos ao sujeito destes atos. Com efeito, o sujeito de um ato de consciência é imediatamente consciente de seu ato, pois é impossível dissociar, neste caso, o ato (de consciência) da consciência do ato⁽¹⁶⁾. Ter consciência significa realizar um ato de consciência e, vice versa, realizar um ato de consciência significa ser consciente do ato. Como todo ato supõe o sujeito do ato, todo ato de consciência supõe o sujeito de consciência. Mas ser sujeito do ato de consciência significa ser consciente e, por sua vez, ser consciente significa ser consciente de ser sujeito do seu ato de consciência. Portanto, quem efetua um ato de consciência “sabe” que é sujeito deste ato, pois é impossível realizar um ato de consciência sem ter consciência de ser sujeito do ato. Esta característica dos atos de consciência é expressa pelo enunciado indubitável *Eu penso*, que se diferencia dos enunciados onde o dêitico não é o sujeito lógico, como ocorre com o enunciado Pensa-se, e se diferencia também dos enunciados que, embora explicitando o sujeito do ato, não são indubitáveis, pois exprimem atos de natureza diferente da natureza dos atos de consciência, como ocorre com o enunciado *Eu ando*. A indubitabilidade do enunciado *Eu penso* repousa em um dado fundamental : a realização de um ato de consciência por um sujeito que é imediatamente consciente deste ato⁽¹⁷⁾.

Se, por um lado, o enunciado *Eu penso*, em razão da sua indubitabilidade pode se constituir no ponto de partida da cadeia analítica, por outro lado, em razão desta mesma indubitabilidade, ele torna o sistema comprometido, ao menos inicialmente, não só com uma posição cética, (pois os enunciados descritivos do mundo estão colocados em questão por não terem as mesmas propriedades dos enunciados que exprimem estados mentais), mas também com uma posição solipsista, (pois a indubitabilidade do enunciado só é indubitável para o sujeito do ato).

(16) Ver sobre esta questão o artigo de Guido Antônio de Almeida “Consciência” e “Consciência de si” (*Uma exposição crítica da teoria de E. Tugendhat*) in *Síntese*, v. 21, no 65, abril-junho, 1994, p. 261, nota 8.

(17) Resumimos aqui algumas de nossas análises publicadas no artigo *Pode o Cogito ser posto em questão?* in *Discurso*, nº 24, 1994, p. 9-30.

[II.2] A *Res cogitans*, referência do dêitico Eu ?

Na *Segunda Meditação* são analisadas as conseqüências do enunciado *Eu penso*⁽¹⁸⁾:

[1] Se *Eu penso* é indubitável, então o enunciado *Eu sou* é verdadeiro, pois existir (como sujeito pensante) é uma condição ontológica de pensar.

[2] Para demonstrar a verdade de *Eu sou* foi necessário efetuar um ato de consciência e perceber, ao mesmo tempo, a conexão necessária entre a realização do ato (de consciência) e a consciência de existir como sujeito pensante. Donde, *Eu sou* significa *Eu sou um sujeito pensante*.

[3] A verdade da proposição *Eu sou um sujeito pensante* foi demonstrada exclusivamente em razão da indubitabilidade de *Eu penso* e da percepção clara e distinta da conexão entre pensar e existir. A crença na existência do mundo, dos outros sujeitos, do Absoluto não intervieram nesta prova. Assim, o que pode ser conhecido ou pensado da existência do sujeito é que existir como sujeito significa existir somente como sujeito pensante. *Eu sou um sujeito pensante* significa *Eu sou somente um sujeito pensante*⁽¹⁹⁾.

[4] O sujeito pensante, ao provar a verdade da proposição *Eu sou*, duvidou, negou e finalmente asseriu uma proposição verdadeira; ele realizou efetivamente diferentes atos de pensar. Foi, portanto, o mesmo sujeito, que, realizando diferentes atos, permaneceu idêntico a si mesmo. Sob este aspecto, existir como sujeito pensante significa existir como substância pensante. *Eu sou* significa então *Eu sou uma substância pensante*.⁽²⁰⁾

(18) Sobre este assunto, ver o artigo citado *Pode o Cogito ser posto em questão?*

(19) Este enunciado não concerne a realidade mesma da natureza do sujeito pensante, mas tão somente o que pode ser conhecido ou pensado sobre esta natureza. Ver *Meditationes, Secunda, O.D.*, AT, v. VII, p.27 e Carta para M. Cleserlier, *OPD*, t. II, p. 848-849.

(20) Até a prova da distinção real, cada enunciado engendrado a partir de *Eu penso*, é uma conseqüência dos enunciados anteriores e uma das evidências para a demonstração de enunciados posteriores. Ora, para afirmar a verdade de "*Eu sou uma substância pensante*" foi necessário: [a] realizar um ato de

Afirmar que o sujeito é exclusivamente pensante parece implicar que, por ser pensante, a natureza ou a essência do sujeito é apenas a de ser pensante. Daí se pode, então, concluir, como o pensamento não é extenso, que o sujeito é, na sua realidade mesma, incorpóreo e imaterial. Ora, tendo em vista a ordem analítica das *Meditações*, é necessário analisar os contextos em que ocorre esta caracterização da natureza do sujeito pensante. Na *Segunda Meditação*, analisando a essência da *res cogitans*, Descartes escreve:

"[...] sob este aspecto preciso (praecise tantum) eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa, isto é, uma mente (mens) ou uma alma (animus) ou um intelecto ou uma razão [...]." (21).

Ora, a ocorrência da expressão, "*praecise tantum*", esclarece Descartes numa carta a Cleserlier⁽²²⁾, significa que a hipótese da corporeidade do sujeito pensante está sendo abstraída e não negada⁽²³⁾. Assim, na *Segunda Meditação*, a afirmação de que o sujeito existente é somente pensante significa apenas que, na ordem do conhecer e não na ordem da verdade das coisas⁽²⁴⁾, o sujeito é considerado como incorpóreo, embora a sua possível corporeidade não esteja sendo negada, mas apenas, abstraída, isto é, colocada

consciência; [b] ser consciente de ser sujeito deste ato (estas condições estão expressas no enunciado *Eu penso*); [c] ser consciente de existir como sujeito deste ato (expresso no enunciado *Eu existo*); [d] ser consciente de que existir como sujeito significa existir como sujeito do ato de consciência, (expresso pelo enunciado *Eu sou um sujeito pensante*), e finalmente [e] ser consciente de ser sujeito dos seus diversos atos de consciência (expresso pelo enunciado *Eu sou uma substância pensante*).

(21) *Meditationes, Secunda, O.D., AT, v. VII, p. 27.*

(22) Carta de Descartes a Cleserlier, *OPD*, t. II, p. 848-849.: "...por estas palavras praecise tantum eu não entendo uma inteira exclusão ou negação, mas somente uma abstração das coisas materiais,..." (p. 848).

(23) Sobre a noção de abstração ver as seguintes cartas: [a] Abade De Launay, 22 de julho de 1641 (in *OPD*, t. II, p. 354); [b] P.Gibieuf, 19 de janeiro de 1642 (in *OPD*, t. II, p. 904-910); [c] a Mesland, 2 de maio de 1644 (in *OPD*, t. III, p. 75-76).

(24) *Meditationes, Praefatio ad Lectorem, O.D., AT, v. VII, p. 7-8.*

à parte provisoriamente. A correção desta análise é confirmada por um texto que se segue à definição das *res cogitans* acima referida:

"Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas que supponho não existirem, já que me são desconhecidas, não difiram, entretanto, na verdade da coisa, deste eu que eu reconheci? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão sobre as coisas que me são conhecidas."⁽²⁵⁾

Se na *Segunda Meditação*, a possibilidade da corporeidade do sujeito não é excluída, na *Sexta Meditação*, após a prova da distinção real, ela é negada. E então, a afirmação de que a essência da *res cogitans* "consiste somente nisto que eu sou uma coisa que pensa"⁽²⁶⁾ concerne à verdade da coisa mesma. Mas, obviamente, a prova desta tese supõe, entre outras coisas a legitimidade da operação de abstração iniciada desde a *Segunda Meditação*.

Entre a prova do enunciado *eu sou uma substância pensante* na *Segunda Meditação* e a prova da união da mente com o corpo na *Sexta Meditação*, a referência do dêitico *eu* só pode ser a *res cogitans*, pois este é o único sujeito que foi descoberto pela ordem analítica. Neste contexto específico, não é problemático afirmar que a referência do termo *eu* é a *res cogitans* para os enunciados da forma *Eu P*, onde P é um predicado que exprime uma propriedade mental conhecida pelo intelecto puro.

Mas, não é pouco plausível considerar também a *res cogitans* como a referência dos enunciados da forma *Eu sinto x* ou *Eu F*, onde F é um predicado, que exprime um atributo extensional? Tem sentido, mesmo provisoriamente, supor, neste caso, que o dêitico *eu* denota um sujeito imaterial? O sentir não envolve o corpo? É absurdo predicar qualquer propriedade extensional do dêitico *eu*? Entre a *Segunda Meditação* e a prova da união da mente com o corpo na *Sexta Meditação*, qual é o significado dos

(25) Idem, *Secunda*, p. 27.

(26) Ibidem, *Sexta*, p. 78.

enunciados do tipo *Eu sinto, Eu ando?*

Nas *Respostas às Sextas Objeções*⁽²⁷⁾ são distinguidos três sentidos do termo “sentir”. *Sentir* significa [a] ou a ação corporal passiva de receber as marcas ou a configuração dos corpos externos através dos órgãos sensoriais; [b] ou a consciência de uma certa passividade, que se revela na consciência da presença coativa — não voluntária—dos objetos sensíveis; [c] ou o juízo de percepção sensível, que se baseia na consciência sensível e que envolve a operação do intelecto.

Nesta etapa da ordem analítica, face à operação de abstração efetuada sobre as propriedades corporais do sujeito, “sentir” não pode significar o sentir corporal, pois as propriedades extensionais não intervieram em nenhum momento da prova de identificação do *eu* como substância pensante e por isto ainda são, do ponto de vista da ordem das razões, propriedades inexistentes já que desconhecidas. Mas “sentir” pode significar mais do que a ação passiva corporal de receber configurações de objetos; neste caso, significa a consciência de uma passividade, que se exprime como sentimento (no sentido cartesiano do termo que engloba as sensações, os apetites e as paixões)⁽²⁸⁾, isto é, como a consciência da presença de algo, aparentemente, não produzido, mas sofrido pela mente. Assim, se ainda não se pode afirmar que se vê a luz, que se ouve o ruído etc., se por “ver a luz” ou por se “ouvir o ruído” se compreende que algo de externo e extensional agiu e modificou os órgãos sensoriais “[...] *ao menos é muito certo que me parece que vejo, que me parece que ouço e que me parece que me aqueço; e isto não pode ser falso; e é o que propriamente em mim se chama sentir; considerado, assim, precisamente isto nada é senão pensar.*”⁽²⁹⁾

Portanto, se “sentir” significa uma ação corporal, a questão da referência do termo *Eu* no enunciado *Eu sinto x* não se coloca, pois ele é destituído de sentido. No entanto, se *sentir* significa “parece-me que *x*” (onde *x* exprime um estado de consciência), então o enunciado tem sentido. Como sentir é uma maneira de pensar, isto é, é uma

(27) *Sextae Responsiones*, O.D., AT, v. VII, #9, p. 436-439.

(28) Ver *Principia Philosophiae*, O.D., AT, v. VIII-1, I, art. 48 e art. 66.

(29) *Meditationes, Secunda*, O.D., AT, v. VII, p. 29.

modalidade de *Eu penso*, a referência do dêitico *eu* é a *res cogitans*.

Por sua vez, enunciados do tipo *Eu ando* (cujos predicados exprimiriam uma ação ou uma propriedade extensional) podem ser interpretados, segundo a ordem analítica, de duas maneiras : [a] ou descrevem eventos ou ações físicas ou classificam o sujeito através de propriedades extensionais observáveis. Em ambos os casos, antes da prova da existência dos corpos, eles obviamente não têm sentido. [b] Ou então estes enunciados exprimiriam a consciência de uma ação ou de uma propriedade e, sob este aspecto, eles conteriam um operador implícito "*Parece-me que ...*". Neste caso, eles teriam sentido, pois exprimiriam, não fatos empíricos ou eventos observáveis, mas estados de consciência. E, sob este aspecto, não haveria problema em considerar a referência do dêitico *eu* como sendo a *res cogitans*.

[III] O sujeito cartesiano : a *res cogitans* ou o homem? A referência do dêitico *eu* do ponto de vista do sistema.

Na *Sexta Meditação*, como já assinalamos, são demonstradas sucessivamente três teses fundamentais : [a] a tese da distinção real da mente e do corpo; que é um dos elementos da prova [b] de que os corpos existem, que, por sua vez, torna possível a prova [c] da tese da união da mente e do corpo. A tese da distinção real mostra que a mente e o corpo são substâncias completas, que poderiam existir separadamente. A tese da união mostra que o homem é um composto de duas substâncias. Supondo que as três teses acima mencionadas tenham sido demonstradas e que o projeto de fundamentação do saber das *Meditações* tenha terminado, é legítimo se perguntar se houve algum progresso na clarificação daquilo que é referido pelo dêitico *eu*. O sujeito cartesiano continua sendo a *res cogitans* ou em razão da distinção real e da tese dualista, o homem e até mesmo o próprio corpo podem ser considerados como sujeitos de atribuições e referências possíveis do termo *eu* ?

Num sentido preciso, só as substâncias são rigorosamente sujeitos⁽³⁰⁾:

(30) Ver *Objectiones Tertiae, Objectio II*, AT, v. II, p.175-176.

“Toda a coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe algo que percebemos, isto é, qualquer propriedade ou qualidade ou atributo de que temos uma real idéia, chama-se substância.”⁽³¹⁾

Portanto, existir como sujeito de atribuição é uma das características essenciais das substâncias. Por serem sujeitos, elas são, então, conhecidas pelos seus atributos principais, que caracterizam a sua essência. Mas a essência da substância não poderia ser representada por uma idéia que envolvesse uma outra idéia, pois assim ela não seria representada como a essência de um sujeito de atribuição, que, por ser sujeito, se distingue de qualquer atributo. Só as noções primitivas, que são “compreendidas por elas mesmas”⁽³²⁾ sem envolver outras idéias ou representações, podem representar substâncias. Assim, pensamento e extensão, considerados como atributos principais da substância mente e da substância corpo respectivamente, são representados pelas noções primitivas de pensamento e de extensão. Ser sujeito de atribuição e ser representada por noções primitivas são aspectos essenciais do conceito de substância.

A teoria cartesiana admite que existam diversas substâncias que tenham um mesmo gênero de atributo principal. As substâncias pensantes são, por exemplo, distintas numericamente, embora tenham um mesmo gênero de atributo principal, o pensamento⁽³³⁾. Mas é problemático para a teoria cartesiana (embora não seja contraditório) admitir uma substância com atributos principais de natureza diferente.

(31) *Secundae Responsiones, Exposição Geométrica, O.D., AT, v. VII, definição V, p. 161. Ver também Principia Philosophia, O.D., AT, v. VIII-1, I art. 51-54, a resposta à segunda objeção de Hobbes: “Mas, como não conhecemos a substância imediatamente por ela mesma, mas somente em razão de ser sujeito de alguns atos [...]” (in *Objectiones Tertiae, O.D., AT, v. VII, Objeção II, p. 176*) e a resposta a Arnauld, idem, *Quartae Responsiones, p. 222.**

(32) Carta à Elizabeth de 21 de maio de 1643 in *OPD, t. III, p. 20.*

(33) Veja a refutação desta tese cartesiana na *Ética de Espinoza, Ética I, proposição V, Spinoza Opera, org. C. Gebhardt, Heidelberg, 1972.*

Com efeito, duas entidades são realmente distintas, se elas podem existir separadamente uma da outra⁽³⁴⁾. A distinção real é, então, uma distinção que só se aplica às substâncias (ou aos modos de substâncias diferentes). Para se reconhecer a distinção real entre duas entidades, (sejam elas α e β), é necessário que a idéia de α , por exemplo, possa ser pensada clara e distintamente como uma idéia completa⁽³⁵⁾, que exclui, por ser completa, a idéia também clara, distinta e completa de β . É necessário, assim, que α possa ser pensada clara e distintamente como uma entidade completa, isto é, como uma entidade que independe de β . Do ponto de vista epistêmico, *não dependência* significa que a idéia de α não foi obtida por *abstração* da idéia de β . A idéia de α *exclui*, desta maneira, a idéia de β (e vice-versa), isto é, todas as propriedades que β possuiria podem ser negadas de α . Assim, ambas as entidades são pensadas como independentes, isto é, como podendo existir separadamente. Mas se uma substância tivesse, por hipótese, dois atributos principais de natureza diferente, estes atributos satisfariam o critério da distinção real. Daí se seguiria que os sujeitos destes atributos poderiam existir separadamente. Poderiam, então, existir duas substâncias ao invés de uma só.

O homem, o composto da substância pensante (mente) e da substância extensa (corpo), forma uma terceira substância? Nas respostas às objeções de Arnauld,

(34) Sobre a noção de *distinção real* ver *Meditationes, Sexta*, AT, v. VII, p.78; *Principia Philosophia*, AT, v. VIII-1, I art. 60-63; *Primae Responsiones*, AT, v. VII, p.120-121; *Secundae Responsiones*, idem, p.131-133; *Quartae Responsiones*, ibidem, p.219-227 e as cartas já citadas que analisam as noções de *abstração* e de *exclusão*.

(35) Uma idéia completa de α é uma idéia onde α é concebida clara e distintamente como uma coisa completa. Para se reconhecer uma idéia completa, é necessário saber que ela não foi obtida *por abstração* de uma outra idéia. Em conseqüência, de uma coisa da qual se tem uma idéia completa podem ser excluídas ou negadas todas as propriedades de uma outra coisa da qual se tem também uma outra idéia completa. Sobre esta questão, ver a carta (já citada) a Gibieuf de 19 de janeiro 1642 e as *Quartae Responsiones*, p. 219-227.

Descartes afirma que a mente “*está substancialmente unida ao corpo*”⁽³⁶⁾ e que, embora a mente e o corpo sejam substâncias completas, (tal como ocorre com uma mão, que poderia ser considerada como uma substância incompleta quando fosse relacionada com o corpo da qual é parte, mas quando analisada isoladamente poderia ser, então, considerada como uma substância completa), elas podem ser consideradas como substâncias incompletas quando são relacionadas ao homem, que forma um todo⁽³⁷⁾. A Regius, Descartes reafirma que o homem é um verdadeiro “*ser por si e não por acidente e que a mente é realmente e substancialmente unida ao corpo*”⁽³⁸⁾.

Uma resposta conclusiva sobre a substancialidade do homem parece ser uma questão que cabe aos historiadores do cartesianismo responder. A sua elucidação definitiva, obviamente, suporia uma análise minuciosa da compatibilidade entre as teses dualista e unicista. Não pretendemos realizar agora esta análise; deixemos de lado esta questão que ainda hoje provoca tanta discordância entre os mais abalizados intérpretes de Descartes.

Mas se não é uma substância, pode o homem ser considerado sujeito de atribuições? Com efeito, se a noção de sujeito de atribuição é uma das características da noção de substância, isto é, se toda substância é sujeito de atribuição, nem todo sujeito deve ser necessariamente uma substância. Assim, mesmo não sendo considerado como uma substância, o homem poderia, ainda assim, ser sujeito de atribuições. Mas poderia um sujeito, composto por dois sujeitos (substâncias) diferentes, ser considerado como sujeito de atribuição? Uma entidade composta por diferentes sujeitos pode de fato ser, ela mesma, sujeito de atribuições? Se não pudesse ser considerado como sujeito, sob que condições o composto de mente e de corpo poderia, então, ser a referência do dêitico *eu*?

(36) *Quartae Responsiones, O.D.*, AT, v. VII, p. 228.

(37) *Idem*, p. 222.

(38) Carta a Regius, 24 de janeiro de 1642 in *Correspondance, O.D.*, AT, v. III, p. 493.

Para ser considerado como sujeito de atribuição, o composto de duas substâncias (o homem) deveria satisfazer ao menos a duas condições: [a] ter uma unidade, o que legitimaria a distinção entre sujeito de inerência e atributos (propriedades) e tornaria plausível o uso do dêitico *eu*, (a auto-referência) [b] e ser representado como sujeito, isto é, poder ser representado por uma noção primitiva. Pois, caso contrário, a idéia, que o representaria, dependeria de outras idéias e poderia, então, ser um predicado (um modo) de uma outra entidade. O homem não seria, assim, representado por uma idéia que exprimiria o fato dele poder ser considerado como sujeito de inerência.

O que comprova o fato contingente da união da mente com o corpo é o sentimento da interação entre estas duas substâncias. Com efeito, a mente (a vontade) pode determinar uma ação corporal, movendo, por exemplo, o corpo e uma afecção corporal, por sua vez, pode agir sobre a mente produzindo, então, um estado mental, isto é, uma sensação, um apetite ou mesmo uma paixão. Esta interação da mente com o corpo atesta que a mente não está no corpo "como um piloto em seu navio"⁽³⁹⁾ percebendo apenas as [suas] afecções corporais (como ocorreria com um espírito angélico que, investido de um corpo humano, apenas contemplaria intelectualmente as modificações deste corpo sem, no entanto, as sentir)⁽⁴⁰⁾. Ao contrário, a mente sente e sofre estas afecções: quando o corpo está mal disposto sente-se dor, quando se tem o sentimento de sede ou de fome, o corpo tem necessidade de se regenerar. Esta interação entre sentimentos da mente, que são maneiras de pensar (estados subjetivos), e as afecções corporais, que são modos dos corpos, mostram "[...] que estou conjugado ao [meu] corpo muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo"⁽⁴¹⁾ ([...] *adeo ut unum quid cum illo componam.*)⁽⁴²⁾".

(39) *Meditationes, Sexta, O.D.*, AT, v, VII, p. 81.

(40) Carta a Regius, janeiro de 1642 in *OPD*, t. II, p. 915.

(41) *Meditações, Sexta, Descartes, Obra Escolhida*, p. 189.

(42) *Meditationes, Sexta, O.D.*, AT, v. VII, p. 81.

A interação mente e corpo atesta, portanto, que o composto forma uma unidade: um *"unum quid"*. Como "[...] *conceber a união que existe entre duas coisas significa concebê-las como uma só coisa.*"⁽⁴³⁾, o homem se experimenta como sendo "[...] *uma só pessoa que tem conjuntamente um corpo e um pensamento [...]*"⁽⁴⁴⁾. No entanto, a unidade que o composto forma é uma *unidade de composição* e não uma *unidade ou identidade de natureza*⁽⁴⁵⁾. Com efeito, é necessário distinguir no quadro conceitual do cartesianismo [a] a *identidade de natureza*, que certos sujeitos possuem e exprimem na diversidade de seus atos, o que ocorre, por exemplo, quando a substância pensante compreende e quer alguma coisa ou quando o corpo extenso em movimento conserva uma mesma forma [b] da *unidade de composição*, que certos sujeitos têm por serem compostos por duas ou mais naturezas diferentes. Graças a esta distinção, é possível não só reconhecer a unidade de um sujeito sem supor a sua identidade de natureza, como também é possível atribuir qualidades ou predicados, que envolvem naturezas distintas, a um mesmo sujeito sem supor para isto que a diversidade de natureza dos atributos implique uma pluralidade de sujeitos.

O homem, apesar da sua composição, tem uma unidade e esta unidade, que o homem tem, é representada por uma noção primitiva, tal como ocorre com as representações dos atributos principais das substâncias mente e corpo. Com efeito, a noção de *união* é uma noção primitiva, que não envolve, portanto, como qualquer noção primitiva, uma outra representação⁽⁴⁶⁾. Enquanto noção primitiva ela é uma idéia inata⁽⁴⁷⁾, clara⁽⁴⁸⁾ e distinta. A propriedade de distinção de todas as noções

(43) Carta à Elizabeth, 28 de junho de 1643 in *OPD*, t. III, p. 44.

(44) *Idem*, p. 47.

(45) *Sextae Responiones, O.D.* AT, v. VII, p. 423-424.

(46) Ver cartas citadas para a Princesa Elisabeth e *Principia Philosophiae, O.D.*, AT, v. VIII-1, I art. 48.

(47) "[...] pois não podemos buscar essas noções simples em outra parte exceto em nossa alma que, por sua natureza, as têm todas em si [...]". Carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643 in *Descartes, Obra Escolhida*, p. 407.

(48) "[...] e enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação, mas são conhecidas mui

primitivas, embora não seja expressamente afirmada por Descartes, é uma conseqüência lógica do fato delas serem primitivas. Com efeito, se são primitivas “[...]cada uma delas só pode ser entendida por si mesma.” Se não fossem *distintas* de todas as outras idéias, elas não poderiam ser consideradas primitivas, pois poderiam envolver, mesmo obscuramente, outras idéias. Em conseqüência, elas não seriam “*entendidas por si mesmas*”.

Considerar a *união* como uma noção primitiva significa reconhecer que ela não pode ser derivada da composição da idéia do atributo pensamento com a idéia do atributo extensão. Ela não é o *resultado* da composição de duas idéias que representam naturezas distintas, mas representa uma entidade cuja natureza é diferente não só da natureza de cada elemento que a compõe, como também diferente da natureza que resultaria da mera superposição de duas naturezas diferentes. Por esta razão, a relação mente e corpo no homem não deve ser compreendida como uma relação que existiria entre um espírito angélico que contingentemente habitaria um corpo. Neste caso, o espírito apenas perceberia intelectualmente as afecções do seu corpo. O homem, ao contrário, além de percebê-las, é capaz também de senti-las. Os sentimentos, como atributos ou propriedades da *união*, não são analisados como se procedessem ou bem da mente ou bem do corpo, considerados isoladamente, ou então da mera “mistura” contingente da mente com o corpo. Eles decorrem da *união*, realidade diferente da mente, do corpo e da mera “mistura” da mente e do corpo. É verdade que Descartes não ousa descrever os atos da *união* como sendo autênticos modos, pois assim deveria considerar a noção primitiva de *união* como a representação do atributo principal da substância homem. No entanto, os atos da *união* são atos específicos que só ela é capaz de produzir.

“Mas existem certas outras coisas que experimentamos em nós que não devem concernir [referri] unicamente à mente [nec ad solam mentem], nem também unicamente ao

claramente pelos sentidos”. Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643, idem, p. 409-410. Ver também *Principia Philosophiae*, I AT, v. VIII-1, art. 56.

corpo, [...] mas surgem pela estreita e íntima união da nossa mente com o corpo: a saber, o apetite da fome, da sede [...]; e da mesma maneira, as emoções ou as paixões da alma que não residem somente no pensamento, como a emoção de raiva, de alegria [...]; e enfim todas as sensações como a de dor, [...].⁽⁴⁹⁾

Portanto, a união, sem ser uma substância, forma uma unidade. Além disto, ela é representada por uma noção primitiva tal como ocorre com as substâncias. Dela decorrem certos atos que, sem serem considerados como modos, são atos que só podem ser atribuídos propriamente ao composto de mente e de corpo. Assim, sob este aspecto, o homem pode ser considerado como sujeito de atribuições.

Se antes da prova da união “sentir” significava apenas uma maneira de pensar, clara e distinta enquanto ato consciente, mas obscura e confusa enquanto representação, demonstrado o fato da união, o termo “sentir” exprime, então, uma interação corpo / mente, interação descoberta a partir da prova da existência dos corpos. É, portanto, o todo, isto é, o homem, e não a *res cogitans*, o sujeito das ações que manifestam uma interação da mente com o corpo (e vice-versa). Esta análise é corroborada pela afirmação cartesiana na *Sexta Meditação*: “[...] posso tirar uma conseqüência completamente certa, isto é, que meu corpo (ou, antes eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) [grifo nosso] pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam.”⁽⁵⁰⁾

Assim, os atos que envolvem uma interação mente e corpo têm o homem como sujeito de atribuição: a referência do dêictico eu nos enunciados que descrevem estas ações é, obviamente, o homem. Sob este aspecto, a doutrina cartesiana reencontra e legitima, após seis longas meditações, as crenças do senso comum.

Os enunciados, que atribuem propriedades extensionais observáveis ou que descrevem eventos ou ações realizadas pelo sujeito referido pelo dêictico *eu*, têm, em geral, como sujeito de atribuição o homem (e não o corpo). Neste sentido, estes

(49) *Principia Philosophiae*, AT, v. VIII-1, art. 48.

(50) *Obra de Descartes*, p. 190.

enunciados podem ser assimilados aos enunciados da forma *Eu sinto x*. E a razão desta assimilação se baseia no argumento de que a mera consciência (e não necessariamente o conhecimento) das afecções ou dos estados do próprio corpo envolve sentimentos, isto é, paixões, apetites ou sensações. É neste sentido que interpretamos a crítica cartesiana à análise da interação mente e corpo baseada na relação do piloto com o seu navio ou do anjo que habitaria um corpo humano. Ambas as metáforas têm o objetivo de distinguir o fato de se possuir um corpo do fato de sentir o corpo como seu corpo. Perceber, sem sentir, as afecções corporais, não transforma um espírito num ser humano. Um homem difere de um puro espírito, não porque possui um corpo, mas porque sente e sofre as afecções corporais do corpo e por isso pode considerá-lo como seu corpo. É o fato de sentir o corpo, isto é, de poder sofrer as ações dele, que transforma um puro espírito em um espírito humano. Em princípio, é possível, segundo Descartes, conhecer a natureza abstrata corpórea pelo intelecto puro, sem senti-la e sem imaginá-la. É o caso, por exemplo, do geômetra especulativo. É também possível conhecer propriedades da mente, sem a intervenção da sensibilidade e da imaginação. É o caso do filósofo metafísico. Mas parece ser impossível, para Descartes, ter consciência do próprio corpo, isto é, das afecções ou dos estados do seu próprio corpo sem ter sentimentos, isto é, sem produzir uma interação do seu corpo com a sua mente. Por outro lado, se estados ou afecções do próprio corpo são atribuídos ao sujeito, é porque ele tem consciência destes estados. Daí se segue, se a nossa hipótese é plausível, que ocorre uma interação do corpo com a mente. Portanto, quer tenha consciência das afecções do seu corpo, quer considere como suas as afecções corporais, o sujeito destes atos é o homem.

Mas qual é o sujeito dos enunciados que têm o dêitico *eu* como sujeito gramatical e exprimem conhecimentos que só dependem do intelecto puro, como, por exemplo, os enunciados metafísicos e as proposições matemáticas? O sujeito é a *res cogitans* ou o homem?

Antes da prova da união da mente com o corpo, o sujeito de atribuição referido pelo dêitico *eu* é, obviamente, a *res cogitans*. Mas, talvez seja possível interpretar a gênese do sistema cartesiano, quando construído segundo a ordem analítica, como um

esclarecimento progressivo, dentre outros esclarecimentos, da natureza do sujeito, que fora provado existente graças à prova do *Cogito*. As análises iniciais mostraram que este sujeito existente é uma *coisa pensante*. Ora, provada a tese da união, o sujeito é ainda a *res cogitans*? Nós vimos que as ações que envolvem sentimentos têm por sujeito o homem. A estas ações, Descartes, no entanto, contrapõe certos atos de conhecimento que dependem exclusivamente do intelecto puro, isto é, do intelecto que conheceria independentemente da imaginação e da sensibilidade. Mas se é possível conhecer sem recorrer às faculdades dependentes da união, por que seria o composto de mente e corpo o sujeito destes conhecimentos?

É bem possível que seja falsa a tese cartesiana de que o intelecto puro possa conhecer (sempre com a ajuda da vontade, que é uma faculdade da *res cogitans*) sem a intervenção da imaginação e da sensibilidade. Mas, no sistema cartesiano, a prova da união supõe o conhecimento de inúmeras outras teses anteriores, que foram demonstradas verdadeiras e que tornam possível a demonstração da própria tese da união. Estas teses não só precedem logicamente a prova da união, como também parecem prescindir da noção de corpo, e portanto, das faculdades, que na sua compreensão, envolvem esta noção. As faculdades ditas “corporais” só aparecem nas análises anteriores à prova da união como *maneiras de pensar*, isto é, como modalidades da *res cogitans*. É bem verdade que posteriormente é demonstrado que elas supõem de fato a união da mente com o corpo. Assim, se o sentir é inicialmente considerado como *uma maneira de pensar*⁽⁵¹⁾ e é caracterizado pela consciência de uma passividade involuntária, a análise posterior desta passividade, conjugada com outras teses, mostrou, finalmente, que ela implicava a corporeidade do sujeito pensante ou mais precisamente, a ligação “íntima e estreita” da *res cogitans* com um corpo, que deveria

(51) “Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja: todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto tomado assim precisamente, nada é senão pensar.” *Meditações, Segunda Meditação, Obra Escolhida*, p.130-131.

propriamente ser considerado como o seu corpo. Mas, muitas das provas anteriores à tese da união, como a da existência do sujeito pensante e a do Deus Veraz, que intervêm na própria prova da união, prescindem das *maneiras de pensar*, que, posteriormente, serão demonstradas como envolvendo de fato a existência do corpo. Donde, em princípio, poder-se-ia concluir que o sujeito dos conhecimentos que não envolvem as faculdades “corporais” seria a *res cogitans*.

Apesar da tese da união e mesmo após a sua demonstração, além de reconhecer que existem conhecimentos que só dependem do intelecto puro, algumas vezes as *Meditações* afirmam não só que a mente é o sujeito de conhecimento, “*pois é, ao que me parece, somente ao espírito [mente], e não ao composto de espírito [mente] e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas*”⁽⁵²⁾, como também supõem que o dêitico *eu* designa a *res cogitans* (e não o homem): “*Pois, com efeito, quando considero meu espírito [minha mente], isto é, eu mesmo, [grifo nosso] na medida em que sou apenas uma coisa que pensa [...] me concebo como uma coisa única e inteira*”⁽⁵³⁾.

Se a *res cogitans*, no texto acima citado, é considerada como a totalidade do *eu*, em outro texto, é o composto de mente e de corpo que exprime a totalidade do *eu*: “[...] posso tirar uma consequência completamente certa, isto é, que meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) [...]”⁽⁵⁴⁾. Um leitor benevolente diria que, neste caso, não ocorre qualquer contradição: o composto exprimiria a totalidade do sujeito, quando se trata de explicar as ações que envolvem sentimentos; a *res cogitans* a totalidade deste mesmo sujeito, quando se trata de explicar as ações que só dependem do intelecto puro e da vontade (enquanto esta é o princípio de uma ação imanente da mente). É o que, aliás, sugere a parte final da *Sexta Meditação*: o homem é o sujeito dos sentimentos da mente e a mente o sujeito dos conhecimentos do homem.

No entanto, nas *Respostas às Sextas Objeções*, defendendo a compatibilidade da tese da união com a distinção real, Descartes reitera o que já afirmara numa carta: é o

(52) *Meditações, Sexta Meditação, Obra Escolhida*, p. 191.

(53) *Idem*, p. 194.

(54) *Ibidem*, p. 190.

homem, e não a mente, o sujeito dos atos de pensar: “Pois, verdadeiramente eu jamais vi nem percebi que os corpos humanos tivessem pensamentos, mas que são somente os homens mesmos que pensam e que têm corpos”.⁽⁵⁵⁾

[IV] Conclusão

Na *Sexta Meditação*, ao contrário da *Segunda*, o homem parece ser o verdadeiro sujeito de certos atos de pensamento. Mas pode ser considerado como o sujeito de todos os atos de pensar ou é somente o sujeito daqueles atos que envolvem uma interação da mente com o corpo? Por sua vez, é a mente o que torna o homem sujeito dos atos de pensar ou é ela própria o sujeito dos atos de intelecção pura? A verdade da tese da distinção real, demonstrada pelo intelecto puro, aliada à tese da união contingente, sentida e conhecida pela conjunção do intelecto com a sensibilidade, impedem uma resposta conclusiva a uma das questões que nos propusemos examinar. Ela dependerá mais de uma interpretação do que de um argumento histórico e interno ao sistema cartesiano.

No entanto, sem ser uma substância, o homem tem uma unidade e é, por isto, sujeito de atribuições. Neste caso, ele pode ser a referência do dêitico *eu*. É o que ocorre quando se profere este dêitico para se auto-atribuir sentimentos ou ações que envolvem sentimentos. Mas, as razões que permitiram reconhecer o homem como o sujeito de sentimentos não implicam que ele seja também considerado como sujeito dos atos do intelecto puro (e dos atos imanentes da vontade). Assim, ao menos dois possíveis sujeitos subsistiriam numa mesma pessoa; ora o dêitico designaria a *res cogitans*, ora denotaria o composto sem que ocorresse qualquer indeterminação de referência: ou a *res cogitans* ou o homem seriam os sujeitos designados.

(55) *Sextae Responsiones*, O.D., AT, v. VII. P.444. Ver também a carta citada para a Princesa Elisabeth de 28 de junho de 1643, p. 47: “[...] a saber, que ele é uma só pessoa, que tem conjuntamente (*ensemble*) um corpo e um pensamento, [...]”.

Do ponto de vista do sistema constituído (e não da gênese do sistema), o dualismo da distinção real acarretaria também um dualismo epistêmico. Existiriam dois sujeitos de atribuições numa só pessoa : a mente e o homem. Se a mente é uma substância completa, ela tem necessariamente modalidades e pode, então, ser o sujeito único dos seus modos, por exemplo, dos atos produzidos pelo intelecto puro. Reconhecer, portanto, que a mente, apesar da união, é sujeito de atribuições não é paradoxal para a teoria cartesiana.

Mas enquanto forma um composto e é um dos elementos constitutivos desta composição, a mente pode também ser considerada como princípio de explicação da produção (por um ser composto de mente e de corpo) de atos imateriais. Neste caso, o que permitiria ao homem a auto-atribuição dos atos produzidos pelo intelecto puro, por exemplo, seria o fato dele ser um composto de mente e de corpo. Como unidade de composição, o homem seria, então, o sujeito não só dos atos que envolveriam sentimentos, como também dos atos que dependeriam exclusivamente da sua mente. A *res cogitans*, elemento substancial do composto, explicaria como um composto corporal poderia produzir atos imateriais. O que diferenciaria no homem a auto-atribuição dos seus sentimentos da auto-atribuição dos seus estados puramente intelectivos seria que, em um caso, a auto-atribuição se tornaria compreensível em razão de uma interação de duas entidades heterogêneas, mente e corpo, enquanto, em outro caso, a auto atribuição poderia ser efetuada abstraído-se do composto a sua dimensão corporal.

Esta interpretação realça que os dois principais objetivos do sistema cartesiano estão associados: a fundamentação da verdade e da certeza e a descoberta da natureza do sujeito pensante. É a presença imediata do sujeito num ato simples de pensar (expresso pelo enunciado *Eu penso*) que, por resistir à dúvida, permite uma lenta e laboriosa superação do ceticismo e do solipsismo. É bem verdade que nem a hipótese cética, nem a hipótese solipsista conseguem destruir a indubitabilidade do *Eu penso*; e, reciprocamente, nem a indubitabilidade do *Eu penso* consegue destruir estas hipóteses. Mas, a superação do ceticismo universal, pela prova da verdade do *Cogito*, e a do solipsismo, pela prova da existência de um outro sujeito, o Deus Veraz, se entrecruzam

com as análises que desvendam progressivamente a natureza do sujeito. Finalmente, a legitimação do critério de verdade possibilita que a geometria especulativa seja reconhecida como ciência objetiva. Pode-se, então, superar o último vestígio do ceticismo com a prova da existência dos corpos, que a posteridade pós-cartesiana denominou como a questão da prova do mundo externo. Só, então, a natureza do sujeito é, enfim, apreendida em sua plenitude.

A luta contra o cético, que terminou com prova do mundo externo, exigiu um gigantesco esforço de abstração das condições reais de existência. Quando a *res cogitans* foi considerada como sujeito, é porque só esta dimensão do sujeito resistia à hipótese cética. Encontrada, finalmente, a dimensão corporal, graças à prova da existência dos corpos, que possibilitou a prova da união, a *res cogitans* e o *corpo* formam, então um todo, que passa a ser considerado como o único sujeito de atribuição. Tal parece ser a doutrina sugerida por Descartes na resposta a Arnauld: "*E da mesma maneira a mente e o corpo são substâncias incompletas quando são referidas ao homem que elas formam, mas, analisadas isoladamente, elas são completas*".⁽⁵⁶⁾

Se esta hipótese de interpretação é correta, a fundamentação da verdade e da certeza caminham lado a lado e possibilitam, ao mesmo tempo, a progressiva revelação da natureza do sujeito, que se mostra primeiro como existente, o que permite a superação do ceticismo universal; em seguida, como incorporeal, o que contribui para a superação do solipsismo, e finalmente, como composto de mente e de corpo. Mas para esta última e definitiva demonstração é exigida a prova do mundo externo, isto é, a superação também definitiva do ceticismo.