

“EU SOU, EU EXISTO: ISTO É CERTO; MAS POR QUANTO TEMPO?” (AT VII, 27; IX-1, 21)

*O Tempo, o Eu e os Outros Eus **

Lia Levy

UFRGS

No Prefácio que Louis Meyer escreve aos *Princípios da Filosofia de Descartes*¹, encontramos uma advertência: “Não se acredite que ele [Espinosa] apresente aqui suas próprias idéias, ou mesmo idéias que tenham sua aprovação.” Para exemplificar este desacordo, segue-se o seguinte trecho: “... na 4ª parte do *Discurso do Método*, nas *Segundas Meditações* e em outros textos - Descartes *supõe somente, e não prova*, que o espírito é absolutamente uma substância pensante. Enquanto que, ao contrário, nosso Autor admite, realmente, a existência de uma substância pensante, mas nega que ela constitua a essência da alma humana...”²

(*) Este texto, que retoma o essencial da comunicação apresentada no Colóquio Descartes 400 anos, foi modificado de forma a levar em conta as objeções a ele dirigidas. As referências às obras de Descartes serão feitas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery (CERF 1897-1909; reedição Vrin-CNRS, 11 volumes, 1964-1974), designada pela abreviação AT, seguida do volume em algarismos romanos e das páginas em algarismos arábicos. As referências às obras de Espinosa serão feitas segundo a edição de Carl Gebhardt, (Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924, 4 vol.), designada pela abreviação G, seguida do volume em algarismos romanos, das páginas - e eventualmente das linhas - em algarismos arábicos.

(1) Este prefácio foi aprovado por Espinosa. Cf. Carta 15 a Louis Meyer, 3 de agosto 1663 (G IV, 72, 10 - 73, 20).

(2) G I, 131, 30 - 132, 10; grifo meu. Ver ainda esta passagem da Carta 2 a Henrich Oldenburg (agosto ou setembro de 1661): “Em segundo lugar, perguntais que erros observo nas filosofias de Descartes e de Bacon. Embora não seja meu costume assinalar os erros dos outros, quero também satisfazer ao vosso desejo. O primeiro e maior de seus desvios é o de terem permanecido muito

Ainda que esta passagem vise a explicar a recusa de Espinosa da concepção cartesiana da vontade como livre arbítrio, a explicação que se segue explicita uma discordância categórica entre Espinosa e Descartes no que se refere ao estatuto ontológico do espírito humano. Para Espinosa, Descartes não apenas erra ao definir o espírito como substância pensante, mas ele erra porque suas demonstrações são insuficientes: “Descartes *supõe somente, e não prova*, que o espírito é absolutamente uma substância pensante”. Não se trata, portanto, de simples divergência de teoria, mas de uma crítica aos argumentos cartesianos, uma espécie de “Oitavas Objeções contra as *Segundas Meditações*”. Assim, deve ser possível reconstruir um argumento que dê forma a estas “Oitavas Objeções” a partir dos argumentos espinosistas, sem, no entanto, nos comprometermos de antemão com a teoria espinosista sobre a natureza do espírito humano. Deve ser possível mostrar - a partir de princípios que o próprio Descartes deve aceitar - que existe um problema nos argumentos da *Segunda Meditação*, que os torna insuficientes para sustentar a concepção do espírito como substância pensante.

Sabemos que Descartes não pretende provar, na *Segunda Meditação*, a substancialidade do espírito, mas apenas estabelecer um elemento essencial desta prova que será apresentada mais tarde na *Sexta Meditação*, após as provas da existência de Deus, a saber que é concebível que o espírito *possa* existir sem um corpo³ através da prova que nós podemos conceber o espírito clara e distintamente negando a existência de todo e qualquer corpo. Ora, a distinção conceitual entre pensamento e extensão é

longe do conhecimento das primeiras causas e origem de todas as coisas. O segundo, de não terem conhecido a verdadeira natureza da mente.” (G IV, 8, 17-23).

(3) Ver esta passagem da Carta de 24 de dezembro de 1640 a Mersenne: “Vous ne devez pas aussi trouver étrange que je ne prouve point, en ma seconde *Méditation*, que l’âme soit réellement distincte du corps, et que je me contente de la faire concevoir sans le corps, à cause que je n’ai pas encore en ce lieu-là les prémisses dont on peut tirer cette conclusion; mais on la trouve après, en la sixième *Méditation*.” No entanto, Descartes lança mão da concepção do *eu* como substância pensante já na *Terceira Meditação*, para colocar em questão a origem da nossa idéia de substância: “... car, encore que l’idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance...” (AT IX-1, 36)

um dos pontos de convergência entre o pensamento de Descartes e o de Espinosa, que afirma na proposição 10 da *Ética* I: “Cada atributo de uma mesma substância deve se conceber por si”. Certamente, a conclusão que Espinosa tira imediatamente desta proposição - a saber, que a independência conceitual não é, portanto, suficiente para fundar a distinção real⁴ - jamais poderia ser aceita por Descartes. Mas, se aceitamos que Espinosa é um bom leitor de Descartes, sua objeção não pode recair nem sobre a independência conceitual entre pensamento e extensão, com a qual ele concorda, nem sobre a passagem da independência conceitual à distinção real, a qual ele certamente recusa, mas que é a tarefa não da *Segunda*, mas da *Sexta Meditação*.

Sabemos também que um dos principais argumentos de Espinosa contra a concepção do espírito como substância pensante é a tese segundo a qual a noção de uma substância finita, seja ela pensante ou extensa, é contraditória: não é possível que uma substância seja finita, nem que algo que seja finito possa ser considerado uma substância. Toda substância é necessariamente infinita (E1P8); ou ainda, a finitude é incompatível com a substancialidade. Espinosa define a noção de finito no início da primeira parte da *Ética* da seguinte maneira: “Uma coisa é dita finita em seu gênero se ela *pode* ser limitada por outra de mesma natureza. Por exemplo: um corpo é dito finito porque nós concebemos *sempre* um outro corpo maior.” (E1D2 - grifo meu) Se esta definição não é puramente nominal, ou seja, se ela exprime corretamente o conceito de finitude, e se ‘eu’ designa uma coisa pensante finita, então, segundo Espinosa, eu só posso me apreender como finito, não somente porque eu tenho a idéia de infinito - como diz Descartes na *Terceira Meditação*⁵ -, mas porque tenho também a idéia de outros como eu, ou seja

(4) *Ética* I, escólio da proposição 10 (E1P10 esc): “Daí aparece que, ainda que se conceba dois atributos realmente distintos, quer dizer um sem ajuda do outro, nós não podemos daí concluir que eles constituem dois entes, quer dizer duas substâncias diferentes.”

(5) Ver a *Terceira Meditação*: “... j’ai en quelque façon premièrement en moi la notion d’infini, que du fini, c’est-à-dire de Dieu que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c’est-à-dire que me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n’avais en moi aucune idée d’un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?” (AT IX-1, 36).

porque concebo como possível a existência de outras coisas pensantes finitas além de mim, ou ainda porque é possível que existam outros *eus*.

Se Espinosa está certo, então o termo ‘eu’ na proposição *Eu sou, eu existo* não pode se referir a uma substância pensante porque ele se refere a uma coisa finita. Sendo finita, ela não pode ser considerada como substância porque não pode ser conhecida por si mesma, ou seja, não pode ser concebida como podendo existir por si mesma. Assim, deve ser possível mostrar que existe uma dificuldade na análise cartesiana. Deve ser possível mostrar que Descartes não estabeleceu - e não poderia ter estabelecido - nas *Segundas Meditações* a possibilidade conceitual de uma substância pensante finita porque não é possível ter uma compreensão correta, ou seja, uma idéia clara e distinta da proposição *Eu existo* sem supor nenhuma referência à afirmação de existência possível de outros *eus*⁶. Para que a “objeção espinosista” seja consistente, é preciso, então, mostrar que eu não posso ter uma idéia clara e distinta de mim mesmo como uma coisa pensante finita que existe independentemente da idéia de outros *eus*.

Descartes estava consciente de que a tarefa de provar a independência da afirmação da existência do *ego* em relação à afirmação da existência possível de outros sujeitos pensantes finitos é uma condição necessária da prova da substancialidade do espírito não apenas porque esta é uma exigência da definição de substância que ele apresenta na primeira parte dos *Princípios*⁷, mas sobretudo porque ele o afirma explicitamente no artigo 60, ainda nesta

(6) Neste caso, a idéia de que o espírito é uma substância pensante não pode ser clara e distinta; ou como diz Espinosa no escólio de E2P28: “... a idéia que constitui a natureza do espírito humano não é, considerada apenas nela mesma, clara e distinta.”

(7) *Princípios* I, art. 51: “Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe de telle façon qu’elle n’a besoin que de soi-même pour exister. (...) mais parce qu’entre les choses créées quelques unes sont de telle nature qu’elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d’avec celles qui n’ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celle-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances.” (AT IX-2, 47)

primeira parte: “A [distinção] real encontra-se propriamente entre duas ou mais substâncias; pois nós podemos concluir que duas substâncias são realmente distintas uma da outra do fato mesmo que nós podemos conceber uma clara e distintamente sem pensar na outra (...). Da mesma forma, porque cada um de nós percebe em si que ele pensa e que *ele pode, pensando, excluir de si ou de sua alma toda outra substância ou que pensa*, ou que é extensa, nós podemos concluir também que cada um nós assim considerado é realmente distinto de toda outra substância que pensa e de toda substância corporal.” (AT IX-2, 51 - grifo meu) Assim, para que a prova da substancialidade do espírito operada na *Sexta Meditação* possa ser considerada bem sucedida, é preciso que a *Segunda Meditação* tenha estabelecido não apenas que é possível conceber uma coisa pensante clara e distintamente negando a existência de toda e qualquer coisa extensa, mas também - e é o que me importa aqui - negando a possibilidade da existência de toda e qualquer outra coisa pensante que não seja Deus.

Ora, não apenas Descartes não estabelece explicitamente que a certeza da afirmação da existência do *ego* independe da possibilidade da existência de outras coisas pensantes finitas na *Segunda Meditação*, como - além disso - ele modaliza temporalmente a certeza da proposição *Eu sou, eu existo* nesta mesma *Meditação*. Procurarei mostrar que este procedimento supõe a possibilidade da existência de pelo menos um outro sujeito pensante finito, de um *alter ego*. O objetivo deste texto é, portanto, justificar a afirmação de Espinosa de que Descartes supõe apenas e não prova na *Segunda Meditação* que o termo ‘eu’ designa uma substância pensante, estabelecendo que Descartes só pode modalizar temporalmente a certeza da proposição *Eu sou, eu existo* - como ele o faz no §7 da *Segunda Meditação* - se ele aceitar que a compreensão do sentido desta proposição implica considerar como *possível* a existência de outras coisas de mesmo tipo que aquela que é designada pelo termo ‘eu’.

Para tanto será preciso ter em mente a concepção cartesiana do tempo como medida da duração. Segundo Descartes, o tempo é definido a partir da escolha (arbitrária) de um certo movimento regular, que passa então a funcionar como

um parâmetro a partir do qual se mede a duração das coisas criadas⁸. Se aceitarmos esta concepção, toda modalização temporal de uma dada existência deve depender da comparação entre existências determinadas e não ao contrário - como se pode supor atualmente - que a determinação das existências supõe um quadro temporal transcendentalmente válido.

No §4 da Segunda Meditação, Descartes se depara-se com a primeira proposição que ele pode - e deve - reconhecer de forma indubitável como verdadeira: “cumpro enfim concluir que esta proposição Eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito” (AT IX-1, 19) e, a partir do §5, ele passa a analisar o sentido desta primeira proposição cuja verdade foi reconhecida como certa, esclarecendo os elementos envolvidos no argumento que o levaram a reconhecer a verdade desta proposição. Mais precisamente, Descartes passa a analisar o sentido do termo ‘eu’, sujeito da proposição cuja verdade é reconhecida como certa, procedendo desta forma à determinação dos limites desta primeira certeza obtida. Para tanto, ele procede ao recenseamento das diferentes respostas possíveis a esta questão, a saber : “... o que

(8) *Princípios*, I, art. 56: “... ce qui se trouve en elles [les choses créées] toujours de même sorte, comme l’existence et la durée, je le nomme attribut, et non pas mode ou qualité.”; e art. 57: “De ces qualités ou attributs, il y en a quelques-uns qui sont dans les choses mêmes, et d’autres qui ne sont qu’en notre pensée; ainsi le temps, par exemple, que nous distinguons de la durée prise en générale, et que nous disons être le nombre du mouvement n’est rien d’autre qu’une certaine façon dont nous pensons à cette durée (...) Mais afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvements réguliers qui font les jours et les années, et la nommons temps, après l’avoir ainsi comparée; bien qu’en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien hors de la véritable durée des choses, qu’une façon de penser.” (AT IX-2, 49-50) O importante aqui - tal como nas cartas de junho e julho de 1648 a Arnauld - consiste em refutar a concepção, que Arnauld compartilha com a escolástica, de que há uma diferença qualitativa entre a duração das coisas que se movem e das que não se movem. Descartes, no entanto, vai mais além e afirma que não há distinção entre a duração dos corpos, da alma e de Deus.

sou, eu que estou certo que sou⁹? Dentre os predicados arrolados no §6, somente o predicado pensamento pode ser atribuído ao termo 'eu' com a mesma certeza que aquela que caracterizou a afirmação de sua existência no §4. É essencial notar que não se trata, porém, no §7 de determinar uma segunda certeza, desta vez relativa à essência, diferente da primeira, relativa à existência: trata-se antes de explicitar a compreensão do sentido do termo 'eu' que estava contido no argumento que culminou com a afirmação do caráter epistêmico peculiar¹⁰ da afirmação de sua existência, pois neste caso, como no caso da existência de Deus, e como em qualquer caso de afirmação de existência, não se pode jamais saber se uma coisa é, sem saber o que ela é¹¹: Segue-se assim a afirmação do §7 que contém a passagem que gostaria de analisar:

...verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por

(9) Há uma diferença importante neste início do parágrafo 5 entre o texto original latim e a tradução francesa do Duque de Luynes. O texto original traz: "... ego (...) qui jam necessario sum..." (AT VII, 25), ou seja, "... eu (...) que agora necessariamente sou."; e a tradução: "moi qui suis certain que je suis" (AT IX-1, 19), ou seja "... eu que estou certo que sou". Observe-se aqui não apenas a substituição do operador modal de necessidade aplicado à existência pelo operador epistêmico "estar certo que" aplicado ao conhecimento da existência - substituição que discutirei mais tarde em outro contexto -, mas sobretudo a surpreendente afirmação de que a existência do sujeito é necessária. Ora, tal afirmação parece contradizer o que diz Descartes nos parágrafos 4 e 7 da *Segunda Meditação*, pois em ambos os textos, a certeza da afirmação da existência do sujeito aparece caracterizada como possuindo uma necessidade condicionada. No entanto, trata-se de uma contradição apenas aparente, uma vez que Descartes acrescenta a partícula "jam", que, antes do parágrafo 7, modaliza temporalmente a necessidade da existência do sujeito.

(10) A peculiaridade do caráter epistêmico desta proposição consiste no fato de que se trata de uma proposição factual, pois se refere a uma coisa existente, que pode ser compreendida, sob certas condições, como necessariamente verdadeira.

(11) Ver, por exemplo, *Respostas às primeiras objeções*: "...selon les lois de la vraie logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est." (AT IX-1, 85-86; grifo meu)

“EU SOU, EU EXISTO: ISTO É CERTO; MAS POR QUANTO TEMPO?”

*todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.*¹²

Nesta passagem, torna-se claro que só posso afirmar que o pensamento pertence à minha natureza porque ao negar a atribuição do pensamento à minha natureza deixo de estar certo de minha própria existência. Em outras palavras, a afirmação *Eu penso* é condição necessária da certeza da proposição *Eu existo*, pois negando a proposição *Eu penso*, isto é separando o pensamento de mim, não é mais possível afirmar com certeza a verdade da proposição *Eu existo*, pois “poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir”, o termo ‘talvez’ marcando aqui não a passagem do verdadeiro ao falso, mas a passagem do certo ao incerto. Esclarece-se, assim, o sentido da cláusula que modalizava a afirmação da verdade necessária da primeira certeza descoberta no § 4 (“todas as vezes que *a* enuncio ou *a* concebo em meu espírito”) através da extensão do sentido da condição que ela formula: a necessidade que caracteriza a verdade da proposição *Eu sou, eu existo* é logicamente dependente da realização não apenas do ato de pronunciar ou conceber esta proposição em particular, mas da realização de todo e qualquer ato de pensar. As *Meditações* refazem, portanto, de maneira mais detalhada e precisa o argumento do *Discurso do Método* que culmina em uma das mais famosas de todas as fórmulas da filosofia: “penso, logo existo” (*D.M.*; AT VI, 33).

Entretanto, Descartes não se contenta em afirmar esta relação de dependência lógica entre a atribuição do predicado pensamento ao ‘eu’ e a afirmação de sua existência, mas a exprime em uma formulação temporalizada: “*Eu sou, eu existo*, isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso”¹³. O que significa esta modalização temporal da primeira certeza? Se a

(12) AT VII, 27; IX-1,21 grifo meu; texto em português: *Descartes - Obra escolhida*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr, Rio de Janeiro, Ed. Bertrand do Brasil, 3ª edição: 1994, p.128.

(13) Esta modalização temporal encontra-se também no artigo 7 da primeira parte dos *Princípios*: “nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point *pendant* que nous doutons de la

certeza da proposição *Eu sou, eu existo* é modalizada temporalmente, isto significa não apenas que o reconhecimento da sua verdade depende de condições lógicas determinadas (ou ainda que a afirmação da verdade da proposição envolve uma necessidade condicionada), mas - além disso - que o tipo de existência atribuído ao sujeito da proposição é uma existência determinada no tempo.

Note-se aqui a transferência da modalização temporal da certeza, que é um operador epistêmico, para a modalização temporal do tipo de existência envolvido: da indexação temporal da afirmação de existência passei à afirmação de uma existência determinada no tempo. O que justifica esta passagem conceitualmente não necessária? O conceito cartesiano de tempo não se confunde com o de duração, mas define-se como o “número do movimento”, ou seja, como uma *maneira de pensar* a duração (*Princípios*, I, art. 57; AT IX-2, 49-50). O tempo aplica-se, portanto, à percepção da existência e não a toda e qualquer percepção. Em outras palavras, o tempo não é originalmente, na doutrina cartesiana, a forma do nosso sentido interno na qual todos os fenômenos devem ser dados, mas uma maneira de representarmos um tipo particular de propriedade, a saber, a duração das coisas finitas. A verdadeira dificuldade aqui não consiste, portanto, em passar da modalização temporal da certeza à modalização temporal da existência, mas o inverso. Por que, então, Descartes pode modalizar temporalmente a certeza da proposição *eu existo*? Não é suficiente considerar que se trata de uma proposição existencial, pois a existência é, neste contexto, uma propriedade como as outras.

Entretanto, se aceitamos que existência do sujeito é uma das condições da realização de todo ato de pensamento e que esta tese leva à concepção de que todo conhecimento é, antes de tudo, um modo do sujeito pensante, ou ainda uma maneira de existir do sujeito, então compreendemos que as percepções, tratem elas de essências ou de existências, devem ser consideradas sempre, e antes de mais nada, a percepção da existência do sujeito modalizada de certa maneira.

vérité de toutes ces choses...” (AT IX-2, 27; grifo meu); e no artigo 21: “... de ce que nous sommes maintenant, il ne s’ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après ...” (AT IX-2, 34).

Neste sentido, o tempo, enquanto medida da duração do sujeito torna-se um modalizador epistêmico, pois a ordem e a sucessão das idéias na mente caracterizam o movimento da duração do espírito. O que justifica, portanto, a aplicação epistêmica do conceito de tempo, originariamente restrito à ordem da existência, é a consideração de que a afirmação da existência do sujeito não é apenas uma condição formal, mas implica o reconhecimento de um sentido propriamente ontológico a esta afirmação.

Assim, se a modalização temporal da certeza da proposição *eu existo* supõe que o tipo de existência atribuído ao sujeito da proposição é uma existência determinada no tempo e se o tempo, enquanto medida da duração, não é condição de possibilidade de toda determinação da existência, mas - ao contrário - supõe esta determinação para ser pensado, então a modalização temporal da existência do sujeito supõe que seja possível determinar esta existência segundo um outro critério, para que - só então - se possa representar no tempo esta determinação. Portanto, é preciso agora investigar quais os critérios de determinação da existência que permitem a determinação da existência do sujeito no tempo.

Voltemos por ora às condições lógicas que determinam o reconhecimento da verdade desta proposição. Se a proposição *Eu sou, eu existo* não é necessariamente verdadeira, mas apenas necessariamente verdadeira sob condições determinadas (“todas as vezes que”, “por todo tempo que”), então deve-se dizer que existem circunstâncias em que esta proposição poderia - em princípio - ser falsa. Ora, mas em que circunstâncias esta proposição poderia ser falsa? Se aceitamos o argumento de Descartes¹⁴ - esta proposição não pode ser pensada ou enunciada sem ser verdadeira. Mas assim como está, o argumento parece conduzir a afirmar que a proposição é necessariamente verdadeira em qualquer circunstância, o que é

(14) *Segunda Meditação*, §4: “De sorte qu’après y avoir bien pensée, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j’existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. (AT IX-1, 19)

contrário ao texto cartesiano¹⁵. Se compreendermos por que razão a verdade desta proposição é necessária apenas sob certas condições e não necessária em qualquer circunstância, ou ainda incondicionalmente, então compreenderemos o critério que permite determinar a existência em questão na proposição, e - finalmente - explicar a possibilidade da determinação temporal desta existência. Pois esclarecer em que circunstâncias epistêmicas a verdade desta proposição poderia deixar de ser concebida como certa implica conceber como possível que tal proposição seja falsa em alguma circunstância, o que finalmente depende da possibilidade de que tal circunstância seja concebível.

A frase que segue à modalização temporal da certeza no § 7 da *Segunda Meditação* vem justamente esclarecer em que circunstâncias epistêmicas a verdade desta proposição poderia deixar de ser concebida como certa: “pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou e existir”. Assim, a atribuição da existência ao *eu* (o que quer que este termo designe) possui uma necessidade simplesmente condicionada porque só se pode afirmar a existência da coisa designada por este termo enquanto se puder afirmar que esta mesma coisa pensa, ou mais precisamente que esta coisa realiza atos de pensamento. Mas além disso - e é isto que me importa aqui - porque é possível conceber (pelo menos nesta fase das *Meditações*) que a coisa designada pelo termo ‘eu’ deixe de pensar e, portanto - nestas condições precisas -, possa deixar de existir. Em outras palavras, segundo Descartes, o *eu* não existe necessariamente porque ele não pensa necessariamente - ou, pelo menos, enquanto interpretamos necessariamente como equivalendo por todo o tempo simultaneamente (*tota simul*)¹⁶. Caracteriza-se assim a finitude da duração do *eu* e, conseqüentemente, a possibilidade de concebê-la segundo a ordem do tempo.

(15) Ver ainda *Princípios*, I, art. 15: “... elle [nossa alma] n’a point en soi l’idée ou la notion d’aucune autre chose [além de Deus] où elle puisse reconnaître une existence qui soit ainsi absolument nécessaire...” (AT IX-2, 31)

(16) Como é o caso do pensamento de Deus. Ver Cartas a Arnauld de 4 de junho (ou 16 de julho) e de 29 de julho de 1648, em particular esta passagem da carta de junho: “... et quoiq’il n’y eût

Ora, mas se isto é correto, então é possível negar do *eu* o atributo pensamento. Independentemente das dificuldades que tal hipótese possa trazer para a compreensão do argumento do parágrafo 4 da *Segunda Meditação*¹⁷, é preciso considerar aqui o que isto implica para o nosso problema. O parágrafo 7 desempenha uma função essencial na estrutura da *Segunda Meditação* na medida em que nele Descartes alcança uma percepção clara e distinta do pensamento como atributo. Mas, se o pensar é realmente um atributo, ou seja, se é possível ter uma idéia clara e distinta do pensamento, então, para que a hipótese segundo a qual a coisa designada pelo termo ‘eu’ deixe de pensar, que justifica a modalização temporal da certeza, seja consistente, então o pensamento, na medida em que ele é clara e distintamente concebido *como* atributo, deve *poder* ser também atribuído a alguma outra coisa existente. Se assim não fosse, teríamos a seguinte situação: negando o pensamento do ‘eu’, teríamos um atributo clara e distintamente percebido que não poderia ser atribuído a nada. Mas “uma das nossas noções comuns é que o nada não pode ter nenhum atributo, nem propriedade ou qualidade”; e é por esta razão que Descartes afirma que “quando se encontra algum [atributo] tem-se razão de concluir que ele é atributo de alguma substância e que esta substância existe” (*Princípios*, I, art. 52; AT IX-2, 47). Em outras palavras, a unidade conceitual é

point du tout de corps au monde, toutefois on ne pourrait pas dire que la durée de l’esprit humain fût tout à la fois tout entière, ainsi que l’on peut dire de la durée de Dieu, parce que nous connaissons manifestement de la succession dans nos pensée, ce que l’on ne peut admettre dans les pensées de Dieu: et l’on conçoit clairement qu’il se peut faire que j’existe au moment auquel je pense à une certaine chose, et toutefois que je cesse d’exister au moment qui le suit immédiatement, auquel je pourrai penser à quelque autre chose, s’il arrive que j’existe.”

(17) A partir destas dificuldades, seria possível - creio - mostrar de outro modo que o termo ‘eu’, nas *Meditações*, deve ser considerado um pronome e não um nome próprio. Esta seria uma prova importante, não apenas porque muitas vezes esta tese é tido como garantida, quando na verdade merece ser demonstrada, mas sobretudo porque a sua demonstração implicaria a possibilidade da existência de outras coisas pensantes. Com efeito, recusando esta possibilidade não vejo como evitar a consideração do termo ‘eu’ como um nome próprio, designando uma só e mesma coisa.

suficiente, após a prova da existência de um Deus veraz, para afirmar a existência de alguma substância que seja o sujeito de inerência do atributo clara e distintamente concebido. Assim, supor que o pensamento pode não ser predicado de nenhuma coisa existente significaria destruir a idéia clara e distinta que dele temos e isto significaria precisamente que não é possível conceber que a coisa designada pelo termo 'eu' deixe de pensar.

Esta passagem é essencial e, por isso, merece ser examinada com cuidado. A questão envolve as condições sob as quais podemos saber se algo de fato existe e retoma o problema das relações entre as proposições *Eu penso* e *Eu existo*. Com efeito, é possível neste ponto objetar que, na realidade, estou levantando um falso problema: a percepção clara e distinta do atributo pensamento só se torna possível após a descoberta primeira da certeza, pois a certeza da proposição *eu existo* é o parâmetro que permite a Descartes apreender distintamente o atributo pensamento no §7. Assim, negando o pensamento do *eu*, não há razões para supor que este atributo deva poder ser atribuído a alguma outra coisa. Esta objeção faz apelo a uma passagem importante da argumentação cartesiana e, parece-me, permite duas interpretações.

Em primeiro lugar, esta objeção pode ser compreendida da seguinte maneira: uma vez que o conhecimento do atributo pensamento é posterior, na ordem do texto, à afirmação da existência do sujeito, esta precede logicamente o conhecimento da essência. A determinação da verdade da proposição *eu existo* seria independente do conhecimento da natureza do *eu* como coisa pensante e, neste caso, a determinação da natureza do sujeito pensante deveria ser considerada como a obtenção de uma *segunda* certeza, e não o simples esclarecimento das condições que permitiram a Descartes alcançar a primeira certeza. Assim, a negação da primeira certeza levaria, certamente, ao obscurecimento da segunda certeza; ou seja, uma vez que a idéia clara e distinta do atributo pensamento está ligada à proposição *Eu existo* por uma relação inferencial, não seria surpreendente que a primeira se esvanecesse quando esta última fosse negada.

A dificuldade que esta leitura levanta refere-se às condições da apreensão certa de um existente segundo a filosofia cartesiana. Se aceitamos que a apreensão da verdade da proposição *Eu existo* é independente da indubitabilidade da proposição *Eu penso*, então devemos aceitar que podemos saber que algo existe, sem saber o que este algo é. Além de contrariar o texto cartesiano¹⁸, esta suposição vai de encontro à própria doutrina. De fato, se a apreensão de um existente é independente da sua identificação, então esta apreensão não pode ser feita pela razão, mas deve ser dada pelos sentidos; mas como apreender pelos sentidos algo, que mais tarde, revela-se imaterial, e, portanto, fora da esfera do sensível? Este aspecto da doutrina parece-me absolutamente essencial: se fazemos depender a apreensão do atributo pensamento da apreensão da existência do sujeito pensante, colocamos em risco a inteligibilidade da teoria cartesiana da intuição intelectual. Assumo aqui que a intuição intelectual é logicamente dependente da identificação conceitual e que só a intuição sensível é capaz de apreender como existente algo de indeterminado. No entanto, é importante observar que não pretendo com isso identificar a intuição intelectual à mera apreensão de uma certa unidade conceitual, ou seja à simples percepção clara e distinta de um atributo. Trata-se antes de enfatizar que o conceito de intuição intelectual supõe a identificação conceitual como condição necessária, mas não sempre suficiente, da apreensão de existentes¹⁹. Com efeito, existe um caso na doutrina cartesiana em que se pode afirmar que a apreensão clara e distinta da unidade conceitual é não apenas necessária, mas também suficiente para a determinação de um

(18) Cf. *supra*, n. 11.

(19) Como o afirma o próprio Descartes ao ser interrogado sobre a questão pelos teólogos e filósofos das *Sextas Objeções*: “C’est une chose très assurée que personne ne peut être certain s’il pense et s’il existe, si premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l’existence.” (*Respostas às Sextas Objeções*; AT IX-1, 225). Cf. ainda o artigo 10 da primeira parte dos *Princípios*: “... lorsque j’ai dit que cette proposition: *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n’ai pas pour cela nié qu’il ne fallût savoir auparavant ce que c’est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres

existente: trata-se da afirmação da existência da substância infinita, como o mostra a prova dita “ontológica” da *Quinta Meditação* (AT IX-1, 52-56). No entanto, a unidade conceitual é então suficiente para a determinação da existência do ente perfeitíssimo apenas porque a existência é - neste caso e apenas neste - concebida como uma propriedade que pertence *necessariamente* à natureza da coisa apreendida pelo conceito. No caso das substâncias finitas, a existência não lhes pertence necessariamente em virtude de sua natureza e, assim, a percepção clara e distinta da essências destas coisas deixa de ser suficiente para o conhecimento de que elas existem.

No artigo 52²⁰ dos *Princípios* acima citado, contudo, Descartes parece defender uma tese bem mais forte ao afirmar que a percepção clara e distinta de um atributo qualquer é *suficiente* para afirmar que existe uma substância à qual este atributo pertence. A interpretação deste artigo é problemática, na medida em

choses semblables; mais à cause que ce sont là des notions si simples que d’elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d’aucune chose qui existe, je n’ai pas jugé qu’elles dussent être mises en compte.” (AT IX-2, 29). Quanto à relação entre estas noções simples e os atributos pensamento e extensão, ver *Regra XII* (AT X, 419), *Princípios I*, artigo 48 (AT IX-2, 45) e a Carta a Elizabeth de 21 de maio de 1643 (AT III, 665-666). No entanto, a formulação do artigo 10, ao colocar lado a lado o pensamento e o axioma “ para pensar é preciso ser”, pode levar a confusões se a distinção apresentada no artigo 48, ainda nesta primeira parte dos *Princípios*, não for considerada. De fato, na enumeração das nossas noções primitivas, o atributo pensamento é apresentado como uma noção relativa às coisas e não como uma noção relativa às verdades que não são nada fora do nosso pensamento. Assim, é preciso distinguir entre noções que, sem pôr a existência de nenhuma coisa em particular, são porém atributos de coisas realmente existentes e as noções comuns que definem apenas relações entre noções e não se aplicam às coisas existentes.

(20) *Princípios I*, art. 52: “... lorsqu’il est question de savoir si quelqu’une de ces substances [matérielles ou immatérielles] existe véritablement, c’est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n’est pas assez qu’elle existe de cette façon pour faire que nous l’apercevions: car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée; il faut outre cela qu’elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; et il n’y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l’une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités: c’est pourquoi, lorsqu’on en rencontre quelqu’un, on

que vai de encontro às posições cartesianas que insistem em distinguir entre atributo e substância, essência e existência no caso das coisas criadas²¹, sem no entanto esclarecer em que a afirmação da existência da substância se distingue da apreensão clara e distinta da sua essência e qual o papel da experiência nesta distinção. Neste sentido, ela envolve uma longa e importante discussão, mas que não cabe ser realizada neste contexto e, por esta razão, as afirmações deste artigo, incluídas acima com objetivo polêmico, serão substituídas por uma posição mais branda, suficiente para os objetivos da questão aqui debatida.

A apreensão clara e distinta da unidade conceitual é, portanto, ao menos uma condição necessária de toda apreensão de existentes em doutrinas que consideram que o entendimento humano é capaz de intuição intelectual; em outras palavras, a apreensão clara e distinta de uma unidade conceitual como atributo, sem “nos fazer ter o conhecimento de nenhuma coisa que existe”, é entretanto a percepção de “propriedades de coisas” (*Princípios* I, art. 48; AT IX-2, 45), isto é a apreensão de “tipos” de coisas que *podem* existir como sujeitos de inerência deste atributo²². E é por esta razão que a prova da existência das coisas extensas só pode vir, nas *Meditações Metafísicas*, após a prova da possibilidade de se apreender clara e distintamente as essências matemáticas: mesmo o conhecimento da existência das coisas extensas, ainda que dependa da percepção sensível, supõe a percepção clara e distinta de suas essências. A concepção clara e distinta do pensamento no §7 da *Segunda Meditação* é, portanto, o mero esclarecimento das condições que permitiram a descoberta da primeira certeza, ou ainda a

a raison de conclure qu’il est l’attribut de quelque substance, e que cette substance existe” (AT IX-2, 47) Ver ainda, *Respostas às Quartas Objeções*; AT IX-1, 173.

(21) Cf., por exemplo, esta passagem da *Entrevista com Burman*: “... outre l’attribut qui spécifie la substance, on doit concevoir encore la substance elle-même qui en est le support ...” (AT V, 45)

(22) Cf. o início das *Sextas Meditações*: “Il ne me reste plus maintenant qu’à examiner s’il y a des choses matérielles: et certes au moins sais-je déjà qu’il y en peut avoir, en tant qu’on les considère comme l’objet des démonstrations de géométrie, vu que de cette façon je les conçois fort clairement et fort distinctement.” (AT IX-1, 57)

determinação a nível conceitual da prioridade do carácter indubitável da proposição *Eu penso* em relação à afirmação da certeza da proposição *Eu existo*.

Mas a objeção pode ainda ser interpretada de outra forma: a percepção clara e distinta do atributo pensamento é dependente da afirmação do pensamento ao *eu*, não porque a determinação da natureza do sujeito seja distinta e posterior à determinação de sua existência, mas porque não se trata aqui de dois conhecimentos distintos, mas, como diria Espinosa²³, de dois aspectos de um só conhecimento: “eu sou uma coisa pensante”. Neste caso, o conhecimento do pensamento seria totalmente vinculado ao seu estatuto de atributo do sujeito pensante e, por esta razão, deixaria de ser claro e distinto ao ser negado do *eu*. Esta versão da objeção pode, por sua vez, ser também compreendida em dois sentidos.

Por um lado, podemos pensar que este obscurecimento significa perda de sentido: como temos a idéia clara e distinta do pensamento apenas na medida em que o atribuimos ao *eu*, ao deixar de fazê-lo, nossa idéia de pensamento perderia sua distinção. Em outras palavras, na hipótese de que o *eu* deixe de pensar, não haveria razão em se perguntar o que acontece com a idéia do atributo pensamento, pois esta, enquanto idéia de um atributo, só faz sentido quando atribuída a algum sujeito. Neste caso, a relação entre o predicado pensamento e o *eu* seria tal que, sendo negada, não seria mais possível obter uma compreensão correta do pensamento como um atributo.

Todavia se admitimos que é a percepção clara do atributo pensamento que permite compreender a certeza da proposição *Eu existo* como a enunciação de uma condição necessária da realização de atos de pensamento, então temos que admitir que a idéia clara e distinta do atributo pensamento é um dos elementos essenciais da primeira certeza e que ela é, como dissemos, logicamente anterior à afirmação da existência do sujeito. É verdade que não é exatamente o atributo pensamento, mas a proposição *Eu penso* que precede, de alguma forma, a determinação da certeza da proposição *Eu existo*. Em outras palavras, o que precede

(23) Cf. *Os Princípios da Filosofia de Descartes*, P. I, Introdução (G I, 10-20)

logicamente a determinação da primeira certeza é uma *proposição* e não um conceito. Na proposição *Eu penso*, estamos diante da atribuição particular de um atributo a um sujeito. Entretanto, isto significa apenas que à apreensão clara e distinta da unidade conceitual é preciso ainda acrescentar algo mais, no caso a realização de um ato particular de pensamento, para que possamos afirmar a existência da coisa à qual atribuímos o conceito. Ou seja, a apreensão da unidade conceitual é, como foi dito, apenas uma condição necessária e não suficiente, colocando como possível a existência de coisas às quais deve ser atribuído este conceito. Assim, a apreensão clara e distinta do pensamento como atributo deve permanecer - na hipótese de se negar o pensamento do *eu* - como a percepção deste como podendo ser atribuído a *outras* coisas, sob pena de transformar a atribuição do pensamento à coisa designada pelo termo “eu” em uma atribuição não apenas essencial, mas necessária.

Mas é possível ainda pensar que a idéia do pensamento se obscurece porque, na hipótese de o negarmos do sujeito, temos ainda a idéia clara e distinta de um atributo, mas não sabemos a quem atribuí-lo. A idéia clara e distinta do pensamento se obscurece na medida em que ainda o apreendemos como um atributo, ou seja como *podendo* ser atribuído a alguma substância, mas ignoramos ainda a que substância ele *deve* ser atribuído. Segundo esta compreensão, a especificidade deste momento da trajetória das *Meditações* - ou seja, a instabilidade da certeza obtida antes da prova da existência de um Deus veraz - justificam totalmente que a negação do atributo pensamento ao *eu* tenha por consequência a obscurecimento da percepção deste atributo. A diferença entre a tese formulada no artigo 52 da primeira parte dos *Princípios* anteriormente citado e o procedimento da *Segunda Meditação* consistiria justamente na posição relativa que cada um destes argumentos ocupa em relação às provas da existência de um Deus veraz. As condições que permitem negar do *eu* o atributo pensamento seriam um sintoma da dependência entre o sujeito pensante e Deus, questão que será tratada na *Terceira Meditação*. Ou seja, ao negarmos o pensamento ao *eu*, nossa idéia clara e distinta do pensamento se obscurece, mas não se desfaz porque, na verdade, nós podemos atribuí-la a Deus, mas ainda não temos clareza desta possibilidade. Examinemos agora esta hipótese.

Antes, porém, é preciso notar que o importante aqui não é que neste momento, ou seja, antes da prova da existência de Deus, Descartes possa - ou deva - afirmar a existência desta outra coisa à qual pudesse ser atribuída o pensamento na hipótese que simula a situação na qual o *eu* pudesse deixar de existir, mas sim estabelecer que para que Descartes possa conceber esta hipótese - que ele reafirma a Arnauld em 1648²⁴ - e assim poder afirmar que, sob esta condição precisa, a verdade da proposição *eu existo* deixa de ser certa, então ele deve considerar como *concebível*, ou seja como *possível*, a existência de uma outra coisa pensante. Assim, para que a modalização da certeza da proposição *eu existo* que Descartes formula no §7 da *Segunda Meditação* - modalização esta que não é senão a explicitação do sentido da cláusula (“todas as vezes que”) presente na afirmação da primeira certeza no §4 - é necessário supor que ele considera como possível pensar na existência de outras coisa pensantes, capazes de serem designadas pelo termo ‘eu’.

Vimos, porém, que não é necessário pensar que a outra substância pensante à qual deve ser atribuído o pensamento na hipótese em que o ‘eu’ deixe de pensar seja outro ‘eu’, ou ainda outra coisa pensante finita: é possível que seja uma coisa pensante infinita²⁵ e esta seria uma antecipação da segunda prova *a posteriori* da existência de Deus. É certo que a minha limitação ou imperfeição só pode ser pensada por comparação com uma outra coisa de mesmo tipo, ou seja com uma outra coisa pensante, a minha imperfeição sendo “a privação de algo que eu deveria possuir”²⁶. Mas a idéia de Deus como substância pensante pode, neste caso, servir de parâmetro para que eu apreenda a minha imperfeição, e *a fortiori* a

(24) Cf. *supra*, n. 15.

(25) Este é o argumento que Espinosa utiliza na demonstração da primeira proposição da *Ética* 2 para estabelecer que o pensamento é um atributo de Deus, ou seja, que Deus é uma coisa pensante.

(26) *Quarta Meditação*, AT IX-1, 44. Logo em seguida, Descartes repete esta afirmação, desta vez relacionando o conceito de imperfeição ao de privação: “... une faculté qui soit imparfaite en son genre, c’est-à-dire, qui manque de quelque perfection qui lui soit due.”

“EU SOU, EU EXISTO: ISTO É CERTO; MAS POR QUANTO TEMPO?”

ANALYTICA

volume2
número2
1997

determinação da minha existência, explicando assim a possibilidade da modalização temporal da primeira certeza? A idéia de Deus como coisa pensante infinita é certamente uma condição necessária da apreensão da minha própria finitude, mas será ela uma condição suficiente? Não será preciso que Descartes suponha também que a apreensão da minha finitude depende do pensamento da existência de outras coisas pensantes finitas, como quer Espinosa ?

Na *Entrevista com Burman*, Descartes aplica a concepção da não-positividade do finito em relação ao triângulo e, neste caso de uma coisa extensa, o termo positivo que permite a comparação não é Deus, mas um outro triângulo, mais perfeito, que torna possível a afirmação da incompletude ou da imperfeição do primeiro triângulo: “eu não poderia, com efeito, conceber um triângulo imperfeito se eu (já) não tivesse em mim a idéia de um triângulo perfeito, pois aquele é negação deste e, assim, ao ver um triângulo; eu concebo um triângulo perfeito, em comparação ao qual eu observo depois que aquele que eu vejo é imperfeito.” (AT V, 162) O problema que Descartes visa a responder aqui é o mesmo da *Quinta Meditação* (AT IX-1, 51-52), que consiste em determinar que o nosso conhecimento claro e distinto das essências matemáticas não provém dos sentidos, mas deve ser considerado como já estando em nós (teoria das idéias inatas) como condição de possibilidade da apreensão das coisas corporais pelos sentidos. Mas se deixarmos de lado a diferença de tema e se aproximarmos esta passagem da primeira prova *a posteriori* da existência de Deus na *Terceira Meditação*, veremos que, nesta última, Descartes passa da afirmação da minha finitude não à existência de outros sujeitos pensantes finitos, mas à afirmação da existência de um ser infinito. Esta diferença de procedimento poderia ser talvez explicada considerando a significativa distinção entre a coisa extensa e a coisa pensante: Deus não sendo extenso, não é possível passar diretamente da afirmação da finitude de uma coisa extensa à afirmação de uma coisa extensa infinita como faz Espinosa na segunda proposição da segunda parte da *Ética*. Esta diferença entre o pensamento e extensão é, no entanto, suficiente?

180

Se Deus é a outra substância pensante que dá sentido à hipótese segundo a qual o *eu* posso deixar de existir, então temos que considerar que há uma

distinção real entre *eu* e Deus, com o que Descartes certamente estaria de acordo. Negar a identidade entre *eu* e Deus significa por um lado negar do *eu* que ele seja Deus - o que, mais uma vez, não representa uma dificuldade para Descartes pois justamente o finito não é um termo positivo, mas se constitui pela negação do infinito: afirmar que eu sou finito significa simplesmente negar que eu seja Deus, ou como diz a *Quarta Meditação*: "... se me considero participante de alguma maneira do nada ou do não ser, isto é, na medida em que não sou eu próprio o soberano ser..."²⁷ (AT IX-1, 43). Por outro lado, entretanto, negar a identidade entre *eu* e Deus implica negar *eu* de Deus. Ora, isto não pode significar que Deus esteja *privado* da natureza do ser pensante finito, pois então o ser absolutamente perfeito não possuiria todas as perfeições²⁸. Problema que, como nós sabemos, perpassa a *Quarta Meditação* ²⁹.

Se negar a identidade entre *eu* e Deus não pode significar que Deus esteja privado de alguma perfeição, então o que me distingue de Deus não pode ser nada de positivo. Neste caso, é preciso pensar que o que me caracteriza na minha essência como coisa pensante finita não é nada de positivo, caso contrário afirmar que sou realmente distinto de Deus implicaria que haveria algo de positivo, ou seja uma perfeição que não poderia ser atribuída ao ser absolutamente perfeito.

(27) AT IX-1, 43. O mesmo argumento é retomado por Descartes contra Gassendi: *Respostas às Quintas Objeções*, resposta à primeira objeção contra a *Quarta Meditação*.

(28) Como mostra esta passagem do final da *Quarta Meditação*: "Pour la privation, dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur et du péché (...), si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas être nommée privation, mais seulement négation..." (AT IX-1, 48)

(29) Cf., entre outras, estas passagens: "... si je tiens de Dieu tout ce que je possède, et s'il ne m'a point donné de puissance pour faillir, il me semble que je ne doive jamais abuser. (...) je suis néanmoins sujet à un infini d'erreurs, desquelles recherchant la cause de plus près, je remarque qu'il ne se présente pas seulement à ma pensée une réelle et positive idée de Dieu, ou bien d'une être souverainement parfait, mais aussi, pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection; et que je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un

Mas se é assim, então parece-me que Descartes não pode - ao menos neste caso da relação entre *eu* e Deus - passar do aspecto negativo da distinção real ao aspecto positivo, ou seja Descartes não estaria autorizado a passar da afirmação de que dois termos possam ser negados um do outro à afirmação de que estes dois termos designam realidades distintas mesmo após a prova da existência de um Deus veraz, pois seria ainda possível que eles possam ser negados um do outro simplesmente porque um dos termos não designa *nenhuma* realidade.

Para evitar esta conclusão, que não apenas impossibilita a atribuição da substancialidade à coisa designada pelo termo ‘eu’, mas além disso a destitui de toda realidade específica, ou como diria Espinosa, que destitui o espírito humano de uma essência singular, Descartes deve aceitar que o procedimento para a concepção do espírito como coisa pensante imperfeita ou seja finita seja semelhante à concepção de uma coisa extensa imperfeita tal como a idéia do triângulo na *Entrevista com Burman*. Ou seja, para que eu possa me apreender positivamente como uma coisa pensante finita é preciso que eu conceba não apenas uma coisa pensante infinita como quer Descartes, mas também, como quer Espinosa, uma outra coisa pensante *finita* pela comparação com a qual eu possa apreender a minha imperfeição e, assim, afirmar minha finitude. Apreender a minha imperfeição significa assim precisamente conceber uma outra coisa finita pensante à qual possa atribuir algo que de mim deve ser negado. Naturalmente é possível pensar que uma perfeição que me é devida é algo que eu posso ter, ainda que eu não disponha no momento: por exemplo, o mau uso do meu livre arbítrio, a “privação que constitui a forma do erro” (AT IX-1, 49), pode, através do hábito ser corrigido, diminuindo assim meus erros e me fazendo alcançar a “maior e principal perfeição humana”. No entanto, para tanto é preciso formar

souverain être ma produit; mais que, si je me considère comme *participant* en quelque façon du néant ou du non-être, c’est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements...” (AT IX-1, 43; grifo meu); “Et considérant la nature de Dieu, il ne me semble pas possible qu’il m’a donné quelque faculté qui soit imparfaite en son genre ...” (AT IX-1, 44).

a idéia de uma natureza como a minha, mas mais perfeita que a minha, que sirva de modelo, não apenas para a imaginação que orienta a memória na formação do hábito, mas sobretudo para o entendimento, que é o único que pode fazer do hábito um auxiliar da verdade.

Mas que atributo poderia ser afirmado de uma coisa pensante finita que possa, ao mesmo tempo, ser negado de um outra coisa pensante finita, de tal modo que esta última seja apreendida em sua realidade própria, senão o atributo da existência? É certo que na *Terceira Meditação*, é a dúvida e, na *Quarta Meditação*, o erro na que marcam da finitude do espírito. Em outras palavras, a finitude do espírito humano é determinada não apenas pela possibilidade de a ele se negar a existência, mas também pela presença de idéias obscuras e confusas e, portanto, pela limitação do entendimento humano. Em todo caso, se a existência é pelo menos um dos atributos cuja negação define o caráter finito das coisas pensantes finitas, então podemos dizer que a apreensão da minha finitude como coisa pensante implica a apreensão de minha existência como determinada, ou ainda - dada a concepção cartesiana do tempo - como temporalmente determinável. A afirmação cartesiana do §7 não faz, portanto, senão aplicar esta conclusão do ponto de vista cognitivo, supondo a modalização temporal da existência do sujeito e expressando-a na modalização temporal da certeza da afirmação desta existência.

A modalização temporal da certeza da afirmação, na medida em que supõe a possibilidade da existência de outros sujeitos pensantes, pode, portanto, servir de apoio à "objeção" espinosista. De fato, ao proceder a esta modalização, a possibilidade da existência de outros "eus" revela-se uma condição da apreensão correta do sentido da primeira proposição reconhecida como certa. Mas isto significa que eu não posso mais, ao me pensar, excluir de mim toda e qualquer outra substância pensante: a possibilidade da existência de um *alter ego* é a contrapartida lógica da minha inserção no tempo. Não podendo mais garantir que o sujeito pode se pensar clara e distintamente excluindo a possibilidade da existência de outra coisa pensante, Descartes não pode mais responder a um

dos critérios de substancialidade que ele mesmo havia determinado (*Princípios*, I, art. 60; AT IX-2, 51).

Se estas considerações estiverem corretas e se Espinosa não tem apenas a melhor filosofia, mas a verdadeira filosofia, o que significa exatamente esta versão da sua crítica à noção de substância finita? Procurei compreender a impossibilidade de se atribuir a substancialidade à coisa designada pelo termo ‘eu’ na proposição *Eu sou, eu existo* a partir da relação necessária que a apreensão correta desta coisa deve possuir com a possibilidade da afirmação da existência de outros sujeitos pensantes, o que levaria a *nuançar*, ainda que não a eliminar, a interpretação solipsista da *Segunda Meditação*. Ora, esta relação necessária foi identificada como o pressuposto da modalização temporal da certeza da primeira proposição reconhecida como certa. Assim, a submissão do sujeito cartesiano ao tempo foi interpretada como a marca da impossibilidade de se lhe atribuir a substancialidade, o que significou precisamente aqui que eu não posso ter uma idéia clara e distinta de mim mesmo como uma coisa pensante finita que existe independentemente da idéia de outros *eus*. Assim, as “Oitavas Objeções” espinosistas consistiriam essencialmente em afirmar que Descartes supõe somente e não prova que o espírito é absolutamente uma substância pensante porque ele não prova que o sujeito pode ser concebido independentemente de pelo menos um outro sujeito pensante finito; e ele não poderia prová-lo, uma vez que submete o sujeito à temporalidade.

LIA LEVY

RÉSUMÉ

Ce texte prétend fournir une justification de la critique que Spinoza adresse à Descartes, par l'intermédiaire de Louis Meyer, dans la Préface des Principes de la Philosophie de Descartes ; plus particulièrement, il s'agit de reconstruire ses raisons pour affirmer qu'il n'a pas été prouvé, dans la Seconde Méditation, que la chose qui est désignée par le terme 'je' puisse être une substance. L'argument qui doit soutenir cette affirmation peut être schématisé de la façon suivante : Descartes ne peut introduire un indice temporel dans la certitude de la proposition Je suis, j'existe que s'il accepte que la compréhension de cette proposition enveloppe la possibilité de l'existence d'autres choses pensantes finies, ce qui contredit l'une des conditions de la conception d'une chose comme substance, telles que lui-même les a définies dans l'article 60 de la première partie des Principes de la Philosophie.

ANALYTICA

volume2
número2
1997