

## René Descartes e a teoria do feixe nas ‘objeções e respostas’

### *René Descartes and the Bundle Theory the ‘Objections and Replies’*

Vinícius França Freitas

Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, Brasil

[ffvinicius@yahoo.com.br](mailto:ffvinicius@yahoo.com.br)

<https://orcid.org/0000-0002-8304-4732>

#### Resumo

O artigo avança a hipótese de que algumas dificuldades encontradas nas reflexões de René Descartes sobre a ideia de mente nas ‘Objeções e respostas’ o aproximariam de modo involuntário de uma ‘teoria do feixe’. Nesse sentido, o filósofo, em suas respostas, encontraria dificuldades para mostrar que a mente seria algo além do conjunto de seus atributos e modos. Tal hipótese é defendida a partir das respostas de Descartes às objeções de Thomas Hobbes, Antoine Arnauld, Pièrre Gassendi e Marin Mersenne – terceiro, quarto, quinto e sexto conjuntos de objeções respectivamente.

**Palavras-chave:** feixe, substrato, ideia, mente, René Descartes.

#### Abstract

The paper advances the hypothesis that some difficulties in René Descartes reflections on the idea of mind in his ‘Objections and Responses’ would unintentionally lead him to a ‘bundle theory’. In this sense, Descartes would not have been successful in showing that the mind would be something beyond the set of its modes or attributes. This hypothesis is based upon Descartes’ replies to Thomas Hobbes, Antoine Arnauld, Pièrre Gassendi and Marin Mersenne – third, fourth, fifth and sixth sets of objections respectively.

**Keywords:** bundle, substratum, idea, mind, Rene Descartes.



Received: 29/06/2024. Final version: 23/12/2024

eISSN 0719-4242 – © 2024 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

## 1. Introdução

No presente artigo, discuto o modo como René Descartes (1596-1650) reflete sobre o problema da existência da ideia de substância pensante, concentrando-me especialmente sobre suas respostas nas ‘Objeções e respostas’ (1904 / 1984). A hipótese avançada estabelece que algumas dificuldades encontradas nas reflexões do filósofo sobre a ideia de mente o aproximariam, ainda que de modo involuntário ou acidental, de uma visão conhecida contemporaneamente como ‘teoria do feixe’ (Bundle theory). De acordo com essa teoria, uma substância não seria senão o conjunto de seus atributos ou modos apreendidos pelos sentidos, no caso das substâncias materiais, ou pela consciência, no caso da substância pensante. A mente seria conhecida apenas como aquele conjunto de estados e atividades mentais de que o indivíduo estaria consciente – para uma compreensão da distinção entre uma ‘Teoria do substrato’ e uma ‘Teoria do feixe’, sugiro a leitura do trabalho do filósofo Theodore Sider (2006, p. 387). Da perspectiva de um teórico do feixe, não seria possível distinguir entre o pensamento e aquilo que pensa, entre a atividade de pensar e o sujeito que a realiza. No texto das *Meditações sobre filosofia primeira* (2004) – publicadas originalmente em 1641 –, Descartes pretende se distanciar de uma teoria como essa, aproximando-se, ao invés, de uma ‘teoria do substrato’ – em que é possível conhecer aquilo que realiza a operação de pensar e distingui-lo, enquanto substância, de seus atributos ou modos. No itinerário meditativo, com efeito, o filósofo argumenta a partir da possibilidade de ser perceber clara e distinta a ideia de substância mental, um substrato para as atividades mentais. Doravante, no entanto, pretendo argumentar no sentido de mostrar que há indícios, principalmente no texto das ‘Objeções e respostas’, que comprometeriam sua intenção de manter uma teoria do substrato. Em diversas passagens, se estou certo em minha leitura, Descartes involuntária ou acidentalmente assume uma visão muito próxima da de um teórico do feixe.

Na primeira seção, introduzo o problema a partir da crítica empreendida por Nicolas Malebranche (1638-1715) à existência de uma ideia clara e distinta de mente tal como aquela a que Descartes recorre no itinerário meditativo. Na segunda seção, detenho-me sobre as respostas oferecidas por Descartes aos questionamentos de Thomas Hobbes (1588-1679), Antoine Arnauld (1612-1694), Pièrre Gassendi (1592-1655) e da segunda compilação de objeções realizada pelo Padre Marin Mersenne (1588-1648) – terceiro, quarto, quinto e sexto conjuntos de objeções respectivamente. A meu ver, algumas passagens das respostas revelam que Descartes, ainda que de modo acidental ou involuntário, aproxima-se de uma teoria do feixe em relação à mente. Por fim, na terceira seção, empreendo uma discussão com a literatura secundária.

Antes de iniciar a discussão, no entanto, gostaria de apresentar um breve esclarecimento. Primeiramente, ao longo do manuscrito, utilizo os termos ‘res cogitans’, ‘substância pensante’, ‘alma’, ‘mente’ e ‘eu’ de modo intercambiável. Pretendo designar, por essas palavras, aquilo que realiza a atividade de pensar, aquilo de que as diversas modalidades do pensamento seriam atributo. Em segundo lugar, utilizo, ao longo do artigo, os termos



'atributo' e 'modo' de maneira intercambiável. Descartes, no entanto, distingue explicitamente entre 'atributos' e 'modos' em sua metafísica. Nos *Principia Philosophiae* (1905), com efeito, o filósofo sistematiza essa distinção da seguinte maneira: modos dependem de atributos que, por sua vez, dependem de substâncias (AT VIII, p. 26). O pensamento é o principal atributo da substância pensante. Seus modos seriam as suas diversas formas de ser – o afirmar, o negar, o acreditar, o duvidar, o imaginar, por exemplo. Visto que esta distinção não é explicitamente realizada por Descartes nos textos das *Meditações* e das *Objeções e respostas*, permito-me o uso intercambiável de 'atributo' e 'modo' para significar tão somente 'aquelas existências que dependem da substância pensante para existirem'. O pensamento (atributo) e o afirmar e o negar (modos) não podem existir independentemente de uma coisa pensante. É a estas existências que me refiro ao usar os termos 'atributo' e 'modo'. Reservando a discussão das reflexões de Descartes nos *Principia Philosophiae* para um estudo posterior.

## 2. O problema da ideia de substância pensante

A mais clara definição de 'substância' é apresentada por Descartes na Meditação III: “pois, quando penso que a pedra é uma 'substância ou uma coisa apta a existir por si' [destaque meu] e que sou também uma substância – embora me conceba como coisa pensante e não extensa e a pedra, como coisa extensa e não pensante [...]” (Med III, 22§, 2004, p. 89). Enquanto Deus é a substância infinita 'que existe por si', mente e corpo são substâncias finitas que são apenas 'aptas a existirem por si'. Nos 'Argumentos provando a existência de Deus e a distinção entre a alma e o corpo organizados de uma maneira geométrica' (*Rationes Dei existentiam & Animae a corpore distinctionem probantes / More geometrico dispositae*) que acompanham as respostas ao segundo conjunto de objeções, Descartes reapresenta a sua definição 'substância': “o termo se aplica a tudo em que se inerem imediatamente, como em um sujeito, ou por meio do qual existem, o que quer que percebamos. Por 'o que quer que percebamos' significa qualquer propriedade, qualidade ou atributo de que temos uma ideia real” (AT VII, 161 / 1984, p. 114).

A discussão acerca da substância se inicia na Meditação II, cujo próprio título, 'Sobre a natureza da mente humana: que ela é mais conhecida do que o corpo', sugere o compromisso epistemológico positivo de Descartes com o conhecimento da substância que realiza a atividade de pensar – sobre as descobertas realizadas na Meditação II, sugiro o trabalho introdutório de Marleen Rozemond (2006, pp. 49-54). A partir da dúvida radical que encerra a meditação anterior, realizam-se as primeiras descobertas no itinerário meditativo. Aos olhos de Descartes, o 'conhecimento de si' é mais 'verdadeiro', 'certo', 'distinto' e 'evidente' do que o conhecimento das coisas extensas (Med II 16§, 2004, p. 61). A substância pensante é mais conhecida do que a substância extensa. Na Meditação III, o filósofo inicia o processo de esclarecer o que ele entende como sendo essa coisa pensante, reconhecendo a existência de

uma ideia clara e distinta de 'si próprio' (Med IV, 2§, 2004, p. 111). Essa é a ideia de uma 'substância' que dispõe de 'duração', de 'número' (Med III 22§, 2004, p. 89) e de algo maximamente diverso das coisas extensas (Med III 22§, 2004, p. 89). Na Meditação VI, Descartes demonstra a distinção real entre alma e corpo a partir da ideia clara e distinta de mente (Med VI, 17§, 2004, p. 169).

Em todo o itinerário descrito brevemente acima, a ideia clara e distinta de mente é fundamental. É célebre a crítica de Malebranche ao apelo de Descartes a essa ideia. Em *De la Recherche de la vérité* (2004) – publicada originalmente nos anos de 1674 (Livros I, II e III) e 1675 (Livros IV, V e VI) –, o filósofo apresenta uma veemente crítica à posição cartesiana. No *Esclarecimento XI* (2004) – os 'Esclarecimentos' da *Recherche* são publicados em 1678 –, Malebranche retoma a discussão de sua tese de que os corpos extensos são mais conhecidos que o próprio espírito, em uma tentativa de defendê-la dos ataques realizados por cartesianos após a publicação da *Recherche* – o título do *Esclarecimento XII* é "Sobre o capítulo VII da parte II do Livro III, em que provo que 'não temos ideia clara da natureza, nem das modificações de nossa alma'". Opondo-se de maneira radical a Descartes – como introdução à crítica de Malebranche à existência de uma ideia clara e distinta de mente, sugiro os trabalhos de Charles McCracken (1978, pp. 77-78), Lawrence Nolan e John Whipple (2005, pp. 55-61) e Tad Schmaltz (1992, pp. 303-308 / 1994, pp. 574-581) –, Malebranche sustenta a visão de que o espírito não dispõe de tal ideia. O fundamento dessa crítica é a visão de que se a mente dispusesse de uma ideia de si, seria possível conhecer a priori todas as suas propriedades (2004, p. 206). No caso dos objetos externos, uma vez que a mente dispõe de uma ideia clara e distinta de extensão, todos os seus modos poderiam ser conhecidos a priori. Não há conhecimento dos fenômenos mentais por meio da percepção de ideias. O processo mental por meio do qual o espírito tem contato com suas operações é chamado pelo filósofo de 'consciência' (*conscience*) ou 'sensação interior' (*sentiment intérieur*). Os fenômenos mentais podem ser tão somente 'sentidos' e, no caso do espírito, 'sentir não é conhecer' (2004, p. 227). Conhecer o espírito, portanto, ao menos 'conhecer claramente', dependeria fundamentalmente de uma ideia clara de que o indivíduo não dispõe (2004, p. 227), de modo que "a alma é para si mesma somente trevas" (2004, p. 228). Em verdade, na literatura secundária, há um debate sobre a adequação da crítica de Malebranche à compreensão cartesiana de que há uma ideia clara e distinta de mente. Nicholas Jolley (1990, p. 56) e Tad Schmaltz (1996, p. 10), por exemplo, colocam-se ao lado do crítico ao argumentarem que, de fato, Malebranche teria descoberto um ponto fraco da teoria cartesiana sobre a mente. Lawrence Nolan e John Whipple (2005, p. 56), de outro modo, argumentam no sentido de mostrar que ao menos a tese sobre a existência de uma ideia clara e distinta pode ser mantida

A menção à crítica malebranchiana serve-me de ponto de apoio para a discussão que empreendo adiante. A meu ver, o problema da existência da ideia clara e distinta de mente remonta às próprias objeções das *Meditações*. Parte dos comentários dos objetores diz respeito justamente ao que parece ser uma obscuridade na explicação de Descartes da ideia

clara e distinta de mente. Julgo que, nas respostas aos objetores, o filósofo, devido justamente a essa obscuridade, aproxima-se involuntariamente de uma teoria do feixe em relação à substância pensante.

### 3. As 'Objeções e respostas'

#### Descartes nas respostas a Hobbes

Considero inicialmente o terceiro conjunto de objeções. O segundo dos questionamentos propostos por seu autor, Hobbes, diz respeito ao conhecimento da mente tal qual discutido por Descartes na Meditação II. Mais especificamente, o filósofo inglês tem em vista a explicação dada por Descartes ao sujeito das operações mentais. Aos seus olhos, as Meditações implicariam um dogmatismo negativo sobre a existência do sujeito do pensamento: o meditador negaria que o pensamento depende de um pensador (AT VII 173 / 1984, p. 122). Descartes afirma, em mais de uma ocasião, que jamais nega, ao longo das Meditações, a existência da substância que realiza as atividades de pensamento. Em um trecho, por exemplo: “quando disse ‘isto é, eu sou uma mente, inteligência, intelecto ou razão’, o que eu quis dizer com esses termos não eram as meras faculdades, mas as ‘coisas dotadas da faculdade de pensar’ [destaque meu]” (AT VII 174 / 1984, p. 123). Poucas linhas abaixo, o filósofo reitera:

Não digo que a coisa que compreende seja a mesma que a intelecção. Nem, de fato, identifico a coisa que entende com o intelecto, se ‘o intelecto’ é entendido como se referindo a uma faculdade; eles são idênticos somente se ‘o intelecto’ for tomado para se referir à coisa que compreende (AT VII 174 / 1984, p. 123).

Há algo para além dos modos do pensamento, uma substância:

Existem outros atos que chamamos de ‘atos de pensamento’, como compreender, querer, imaginar, ter percepções sensoriais, e assim por diante: todos eles se enquadram no conceito comum de pensamento, percepção ou consciência [conscientiae], e “chamamos de substância na qual são inerentes uma ‘coisa pensante’ ou uma ‘mente’” [destaque meu] (AT 176 / 1984, p. 124).

Existe uma explícita preocupação de Descartes em responder à objeção hobbesiana de que ele teria negado a existência do sujeito em favor da existência de suas operações somente. Ele reconhece que o uso que faz de alguns termos na Meditação II poderia ter levado seu objeto a supor que ele negaria a distinção entre uma ‘coisa’ que pensa e o próprio pensamento, apesar de essa não ser sua intenção (AT VII 174 / 1984, p. 123). Contudo, reconhece Descartes, ninguém jamais teria negado a existência do sujeito da atividade de pensar (AT VII 175-176 / 1984, p. 124): a ação de pensar exige um sujeito. A oposição cartesiana diz respeito apenas à natureza dessa coisa que pensa, que não pode ser corporal, como pretende Hobbes (AT VII 175 / 1984, pp. 123-124).

Julgo, no entanto, que essa admissão de Descartes da existência de uma substância pensante parece entrar em conflito com algumas passagens em que o filósofo reconhece certas dificuldades sobre o seu conhecimento. Em primeiro lugar, em uma das mais surpreendentes passagens de sua resposta a Hobbes, Descartes admite os limites do conhecimento da substância: “mas ‘não chegamos a conhecer uma substância imediatamente, por estarmos cientes da própria substância’ [destaque meu]; passamos a conhecê-la apenas por ser o sujeito de certos atos [Cum autem ipsam substantiam non immédiate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum quòd sit subjectum quorundam actuum]” (AT VII 176 / 1984, p. 124). Na passagem, o filósofo não é claro sobre como a substância poderia ser conhecida, permitindo, a meu ver, ao menos duas interpretações possíveis. Por um lado, a substância poderia ser conhecida intuitivamente, a partir do princípio autoevidente de que o nada não pode agir ou um atributo não pode se predicar do nada – uma compreensão que, décadas depois, deve ser tomada, segundo Malebranche, como o primeiro princípio de todos os conhecimentos – ‘o nada não tem propriedade’ (2004, pp. 229-230). Essa interpretação condiz com o que é dito por Descartes apenas algumas poucas linhas antes: “ele [Hobbes] está certo ao dizer que ‘não podemos conceber um ato sem seu sujeito’. Não podemos conceber o pensamento sem uma coisa pensante, pois o que pensa não é o nada” (AT VII 175 / 1984, p. 123). Não obstante esse trecho adicional de evidência que poderia sustentar essa leitura, há, a meu ver, uma segunda alternativa: a substância poderia ser conhecida racionalmente, por meio de um processo de inferência dos efeitos para a causa – das ações para o sujeito das ações. Uma ação (efeito) racionalmente exigiria um sujeito (causa). Esse é o modo que o próprio Hobbes compreende o conhecimento do sujeito do pensamento. A tese hobbesiana estabelece que o sujeito do pensamento poderia ser conhecido apenas por um processo racional, uma inferência do efeito para a causa. A descoberta da própria existência – enquanto sujeito da ação de pensar –, nesse sentido, resultaria da incapacidade humana de conceber a existência de efeitos sem uma causa: é inconcebível que uma ação possa ser realizada sem um agente. A leitura de David S. Scarrow de Descartes é desenvolvida nesse sentido. O conhecimento da mente seria. A seu ver, apenas indireto, por meio de seus atributos e modos, não direto: “Descartes repetidamente sugere que a substância é algo que não percebemos e que está oculto atrás dos atributos e propriedades que percebemos” (1972, p. 20). Segundo Scarrow, “que esses atributos e propriedades pertencem a uma substância é algo que inferimos, não algo que percebemos” (1972, p. 20).

Na próxima subseção retomo a discussão do caráter intuitivo ou dedutivo da apreensão da ideia clara e distinta de mente. Por ora, chamo a atenção para o fato de que nem todos os intérpretes parecem considerar com seriedade essa dificuldade. Henri Gouhier (2016) – publicado originalmente no ano de 1987 –, por exemplo, ao comentar as respostas de Descartes a Hobbes, destaca que a substância pensante não pode ser conhecida imediatamente, visto que ela seria tão somente o sujeito das ações (2016, p. 396). No entanto,

o intérprete, assim como Descartes, não é claro sobre de que modo esse sujeito, não conhecido imediatamente, poderia ser conhecido:

Mas isto não significa de forma alguma que esses atos não manifestam [manifestent] o ser do seu sujeito; o texto afirma exatamente o contrário: por meio desses atos conhecemos a substância. Quando penso que estou pensando, o ato de pensar me revela como substância e como esta substância cuja essência é pensar (Gouhier, 2016, p. 396).

Não julgo que o verbo 'manifestar' seja esclarecedor sobre qual das duas alternativas de leitura é preciso assumir, se a substância é conhecida intuitiva ou racionalmente. A dificuldade, com efeito, é justamente a de conhecer aquilo que está além dos atributos, isto é, alcançar aquilo que realiza a atividade de pensar. Afirmar que os modos manifestam o sujeito do pensamento é apenas reiterar o que o próprio filósofo responde a Hobbes.

Em segundo lugar, Descartes parece sugerir, à maneira do que fará, décadas mais tardes, filósofos empiristas como, por exemplo, John Locke (1632-1704), que o ser humano é capaz de distinguir entre as substâncias – e, portanto, chamá-las por diferentes nomes –, a partir apenas do conhecimento de seus atos ou atributos. Locke, No capítulo XXIII, 'Das nossas ideias complexas de substância', do segundo livro do Ensaio sobre o entendimento humano (1999), Locke esclarece que estas coleções de ideias, isto é, estas ideias complexas, são as ideias de substâncias particulares. Os nomes utilizados para designar substâncias, quando usados corretamente, significam, para Locke, essas coleções de ideias simples, não uma substância em que as qualidades sensíveis (no caso dos objetos externos) ou as operações mentais (no caso do espírito) existiriam: "[...] e as palavras, designativas, para maior comodidade e rapidez, de tais conjuntos permanentes de ideias simples, podem induzir-nos em erro e levar-nos a supor que nomeiam substâncias de que as referidas ideias simples seriam qualidades" (1999, p. 387). Com estas afirmações, Locke pretende significar que a palavra 'homem', por exemplo, deve ser utilizada tão somente para designar um conjunto de ideias de sensação – figura, extensão, cor etc. –, não um suposto suporte em que essas qualidades existiriam. Descartes, por sua vez:

É perfeitamente razoável, e de fato sancionado pelo uso, usarmos nomes diferentes para substâncias que 'reconhecemos como sendo sujeitos de atos ou acidentes totalmente diferentes' [destaque meu]. E é razoável que deixemos para mais tarde o exame de saber se esses nomes diferentes significam coisas diferentes ou uma e a mesma coisa [Valde rationi consentaneum est, & usus jubet, ut illas substantias, quas agnoscimus esse subjecta plane diversorum actuum sive accidentium, diversis nominibus appellemus, atque ut postea, utrum illa diversa nomina res diversas vel unam] (AT VII 176 / 1984, p. 124).

Na passagem, Descartes não assume que uma substância é um conjunto de atributos ou modos. Isto é, não há ainda uma adoção, da parte do filósofo, de uma compreensão que o

aproximaria de uma teoria do feixe. Não obstante, a partir de ambas as passagens citadas, julgo que, ainda nas respostas a Hobbes, encontram-se indícios de que Descartes, de modo involuntário, caminha em direção a essa compreensão:

F[eixe]1. Falta clareza sobre como o indivíduo é capaz de conhecer a substância pensante (intuitiva ou racionalmente?);

F2. Descartes enfatiza o papel do conhecimento dos atributos para se distinguir entre substâncias distintas.

Antes de encerrar essa subseção, noto que em momento algum de suas respostas a Hobbes, Descartes apela ao caráter inato da ideia clara e distinta de mente. Chama-me a atenção, com efeito, que o filósofo, diante da objeção de que as Meditações conduziram à negação da existência de um sujeito distinto da atividade de pensar, não mencione que esse sujeito poderia ser conhecido por meio de uma ideia cuja origem é inata. O próprio objetor questiona a existência de ideias dessa natureza a partir do argumento de que ideias, caso pudessem ser inatas, estariam sempre presentes à mente (AT VII 187-188 / 1984, p. 132). A resposta de Descartes segue no sentido de mostrar que a objeção erra o alvo ao supor que 'ser inato' poderia ser identificado com 'estar sempre presente à mente':

Finalmente, quando dizemos que uma ideia é inata em nós, não queremos dizer que ela esteja sempre diante de nós. Isso significa que nenhuma ideia seria inata. Queremos simplesmente dizer que temos dentro de nós a faculdade de evocar [eliciendi] essa ideia (AT VII 189 / 1984, p. 132).

É verdade que o sentido conferido por Descartes ao conceito de 'inato' não pode ser identificado com o estar sempre consciente de uma ideia. Contudo, ainda que Hobbes tenha se equivocado em sua objeção, Descartes de fato não esclarece como é possível uma ideia inata de mente.

### **Descartes nas respostas a Arnauld**

Arnauld, em suas objeções, revela-se particularmente interessado pelo modo como Descartes explicaria a natureza da mente humana (AT VII 198-205 / 1984, pp. 139-144). Arnauld interroga o autor das Meditações sobre como é possível conhecer aquele pertence ou não à essência da mente (AT VII 199 / 1984, p. 140). No contexto das objeções de Arnauld a esse respeito, Descartes apresenta algumas reflexões que, se estou certo em minha leitura, reforçam sua aproximação com uma teoria do feixe.

Gostaria, inicialmente, de destacar duas passagens. Na primeira delas, Descartes parece supor que a substância é uma 'necessidade racional':

'Não temos conhecimento imediato das substâncias', como observei em outro lugar. Nós as conhecemos apenas ao perceber certas formas ou atributos que 'devem ser

inerentes a algo para que existam' [destaque meu]; e chamamos a coisa na qual eles são inerentes de uma 'substância' (AT VII 222 / 1984, p. 156).

Por um lado, Descartes reconhece que a substância não pode ser conhecida imediatamente. Isso surpreende na medida em que o indivíduo dispõe de uma ideia de mente, de modo que o filósofo poderia argumentar que o conhecimento da mente – ainda que mediado por uma ideia – não depende do conhecimento de seus atributos, como a passagem parece sugerir. Por outro lado, diante da questão apresentada na subseção acima – sobre a apreensão dessa ideia ser intuitiva ou racional –, a passagem parece sugerir que a ideia clara e distinta de mente depende de um processo racional para ser conhecida.

Contudo, gostaria de esclarecer aqui uma dificuldade dessa leitura 'racional' do processo de descoberta da ideia clara e distinta de mente. Esse processo racional não poderia ser entendido como um processo inferencial, uma passagem dos efeitos à causa. Isso entraria em conflito com as próprias afirmações do filósofo acerca do caráter intuitivo dessa descoberta. Entendo que o cogito, a própria existência enquanto coisa pensante, é apreendido por uma intuição possibilitada pela consciência no contexto da hipótese do enganador. Na resposta ao segundo conjunto de objeções, Descartes observa, com efeito, que essa descoberta não pode ser resultado de um silogismo:

Quando estamos cientes do fato de que somos coisas pensantes, isso é uma primeira noção certa [prima quaedam notio] que não é concluída de nenhum raciocínio. Mais uma vez, não é o caso quando alguém diz 'eu penso, portanto eu sou ou eu existo' que ele deduz a existência a partir do pensamento por meio de um silogismo (AT VII 140 / 1984, pp. 100).

Descartes entende que a substância pensante é conhecida intuitivamente. O cogito é uma 'primeira noção certa', um princípio primeiro, cuja descoberta não depende, portanto, de processos racionais:

Ao invés, ele a está reconhecendo como autoevidente [per se notam] por uma simples intuição da mente. Isso é evidente a partir do fato de que se ele a deduzisse mediante um silogismo, ele teria de conhecer antes a premissa maior ('o que pensa é ou existe'). Contudo, é certo, ao invés, que ele aprende isso experienciando por si mesmo que é impossível pensar sem existir (AT VII 140 / 1984, pp. 100).

Dispondo de uma ideia inata de mente, o indivíduo, ao empreender o itinerário meditativo, é capaz de apreender clara e distintamente a verdade de sua existência enquanto coisa que pensa. Surpreende-me, no entanto, que essa explicação não tenha sido apresentada por Descartes à objeção hobbesiana de que, nas Meditações, negar-se-ia a existência do sujeito da atividade de pensar.

A segunda passagem das repostas a Arnauld que noto parece-me ainda mais surpreendente:

‘Mas se posteriormente quiséssemos despojar a substância dos atributos pelos quais a conhecemos, estaríamos destruindo todo o nosso conhecimento dela’ [destaque meu]. Poderíamos ser capazes de aplicar palavras a ela, mas não poderíamos ter uma percepção clara e distinta do que queríamos dizer com essas palavras (AT VII 222 / 1984, p. 156).

A passagem surpreende na medida em que, a meu ver, entra em conflito com a visão de que o indivíduo dispõe de uma ideia clara e distinta de mente. Dispondo dessa ideia de origem inata, como seria possível destruir o conhecimento da substância pensante ao desconsiderar os seus atributos? Em que sentido é preciso entender que o conhecimento da substância pensante depende do conhecimento de seus modos?

Portanto, Descartes, em suas respostas a Arnauld, parece caminhar rumo a uma posição muito próxima à de uma teoria do feixe:

F3. Não é possível perceber a substância (pensante) imediatamente;

F4. A substância (pensante) só pode ser conhecida por meio de seus atributos;

F5. Sem o conhecimento dos modos, não existe ‘qualquer’ conhecimento da substância (pensante).

### **Descartes nas respostas a Gassendi**

Em suas objeções, Gassendi questiona, assim como Hobbes, a tese cartesiana acerca da existência de uma ideia clara e distinta de substância pensante (AT VII 282 / p. 196). Existem, a meu ver, ao menos três razões que levam o objetor a questionar a tese cartesiana:

1. A dificuldade do meditador de explicar a natureza da mente ao longo do itinerário meditativo – sobre a força das objeções de Gassendi a esse respeito, ver Wilson (2005, pp. 81-87). Com efeito, ao comentar as teses da Meditação II, Gassendi aponta que Descartes não explicaria o que é ‘isso’ que realiza a atividade de pensar, muito embora esse seja o principal propósito da meditação em questão. Aos seus olhos, não seria suficiente afirmar ‘uma coisa que pensa’ para esclarecer o que é esse algo que realiza a atividade de pensar (AT VII, 266 / 1984, pp. 185-186). É justamente por não dispor de uma ideia de substância pensante que tais dificuldades surgem no texto das Meditações;

2. Aos olhos de Gassendi, Descartes não teria provado a existência de ideias inatas (AT VII 280 / 1984, p. 195). Nas objeções à Meditação III, o objetor apresenta um argumento contra a existência da ideia inata de ‘coisa’, isto é, de substância em geral – seja ela extensa ou pensante. Como consequência, a ideia de substância pensante seria uma ficção (AT VII, 285-286 / 1984, p. 199). Ainda nas objeções à Meditação III, Gassendi nota que as ideias dos acidentes são mais claras e distintas do que a suposta ideia de substância, destituída de

qualquer realidade objetiva (AT VII, 286 / 1984, p. 199). Mesmo que tal ideia de substância pensante represente algo, ela não poderia ter mais realidade objetiva do que as ideias de acidentes. Os acidentes são a origem de toda a sua realidade objetiva – se ela dispõe de tal realidade – e, sem eles, a substância não pode ser concebida (AT VII, 286 / 1984, p. 199);

3. Na sexta objeção à Meditação III, Gassendi nota que o indivíduo não dispõe de uma ideia e substância pensante e jamais poderá dispor, pois 'nada poderia agir sobre si mesmo'. Gassendi propõe algumas analogias: assim como olho não se vê, o pé não se chuta e a mão não se golpeia, o intelecto não poderia se apreender, isto é, agir sobre si próprio. Seria preciso que o intelecto transmitisse sua 'aparência' para si próprio, o que é impossível (AT VII 292 / 1984, p. 203), pelo que a mente não pode ter consciência de si própria. O olho ainda dispõe de um espelho no qual pode ser ver (AT VII 292 / 1984, p. 203). A mente não dispõe desse 'espelho' no qual poderia ser perceber, e se dispusesse, seria uma 'cognição reflexiva', não 'direta' (AT VII 292 / 1984, p. 204).

A meu ver, Descartes parece reticente em responder a algumas das objeções levantadas por Gassendi. Descartes, com efeito, acusa-o, em certos casos, de ignorância e inexperiência (AT VII 353 / 1984, p. 244), a ponto de julgar não ser necessário responder a todas as suas objeções (AT VII 353 / 1984, p. 244). Ele recusa-se a responder (AT VII, 357 / 1984, p. 248), por exemplo, à crítica de que ele não teria dito nada sobre a natureza da substância pensante na Meditação II (AT VII, 266 / 1984, pp. 185-186). No entanto, existem algumas importantes observações de Descartes em suas respostas a Gassendi que acrescentam elementos à sua compreensão acerca da ideia de substância pensante:

1. A primeira observação para a qual chamo a atenção aparece em uma resposta ao questionamento de que a ideia de substância – isto é, de 'coisa', seja extensa ou pensante – poderia ser abstraído do conceito de seus acidentes (AT VII 280-281 / 1984, p. 196):

Aqui, como frequentemente em outros lugares, você apenas mostra que não tem uma compreensão adequada do que está tentando criticar. Não abstrai o conceito [abstraxi conceptum] de cera do conceito de seus acidentes [accidentum conceptu]. Em vez disso, eu queria mostrar como a substância da cera é revelada por meio de seus acidentes [substantia per accidentia manifestetur], e como uma percepção reflexiva e distinta dela [perceptio reflexa & distincta] (o tipo de percepção que você, ó Carne [ô, Caro], parece nunca ter tido) diferente da percepção confusa comum (AT VII 359 / 1984, p. 248).

Na passagem, Descartes tem em vista a substância extensa, em específico, o pedaço de cera. Contudo, julgo que ela pode ser utilizada, sem dificuldades, para se pensar o caso do conhecimento da substância pensante. Destaco três informações relevantes na passagem. A primeira delas é que a ideia de substância não poderia ser abstraída dos acidentes. Isso não poderia acontecer, é claro, na medida em que tanto a ideia de substância extensa quanto a ideia de substância pensante são inatas. A segunda delas, ecoa o que Descartes diz a Arnauld em suas respostas (as afirmações F4 e F5 da subseção anterior):

### **F6. Os acidentes revelam a substância.**

A terceira informação explica o conhecimento da substância sem apelo à ideia inata de mente, o que, se estou certo em minha leitura, reforça a compreensão da teoria feixe:

### **F7. A partir dos acidentes, há uma 'percepção reflexiva e distinta' da substância.**

Não me detenho sobre a discussão do que é esse ato reflexivo a que o filósofo se refere, visto que não está claro se esse ato depende ou não de uma ideia de substância pensante. A meu ver, uma percepção reflexiva – no caso da substância pensante – poderia acompanhar cada ato particular de pensamento que permite o conhecimento de si próprio. Qualquer ato de pensamento necessariamente envolve o conhecimento de si próprio. Essa leitura parece consistente com o que é dito em uma passagem da Meditação III quando o meditador diz que em cada operação mental “apreendo sempre alguma coisa como sujeito de meu pensamento [...]” (Med III 6§, 2004, p. 75). Interessa-me notar apenas que, assim como em outras afirmações ao longo das respostas aos objetores, Descartes insiste no papel dos modos para o conhecimento da mente, mantendo o seu silêncio sobre a ideia inata de substância pensante.

2. A segunda passagem que noto diz respeito à faculdade que perceberia a ideia clara e distinta de substância pensante:

Você repete seu erro quando nega que tenhamos uma ideia verdadeira de uma substância com base no fato de que uma substância é percebida não pela imaginação, ‘mas apenas pelo intelecto’ [destaque meu]. E, no entanto, ó Carne [ó Caro], já deixei claro que não terei nada a ver com aqueles que estão dispostos a usar apenas a imaginação e não o intelecto (AT VII 364 / 1984, p. 251).

À acusação de Gassendi, Descartes observa que a verdadeira ideia de mente não existiria apenas para quem pretende imaginá-la. A questão que me interessa pode ser colocada nos seguintes termos: é suficiente afirmar que a apreensão da ideia clara e distinta de substância pensante é devida ao intelecto? Avanço uma sugestão de interpretação para a passagem. Apesar de inata, a ideia de substância não é percebida como clara e distinta até que a mente tenha sido depurada, pelo processo meditativo, da influência da imaginação. A clareza e a distinção é uma apreensão do intelecto, que deve, primeiramente, livrar-se da influência da imaginação.

A passagem a partir da leitura que proponho, no entanto, não responderia à objeção de Gassendi, que não diz respeito à faculdade de perceber clara e distintamente a ideia de mente, mas, ao invés, refere-se à própria existência dessa ideia de substância pensante. Descartes, em suas respostas, não esclarece como é possível uma ideia inata de mente.

3. A terceira passagem refere-se à objeção de Gassendi que estabelece que as ideias dos acidentes teriam mais realidade objetiva do que a ideia da própria substância, caso essa ideia existisse. Descartes responde:

Você diz que 'qualquer que seja a realidade que a ideia de uma substância possua, ela deriva das ideias dos acidentes sob os quais, ou sob a forma dos quais, concebemos a substância'. Aqui você prova que de fato não tem uma ideia distinta de substância (AT VII 364 / p. 251).

A explicação para ser impossível que os acidentes tenham mais realidade do que a substância aparece na sequência da passagem:

Pois uma substância nunca pode ser concebida sob a forma de seus acidentes, nem pode derivar deles a sua realidade (pelo contrário, os filósofos comumente concebem os acidentes disfarçados de substâncias, uma vez que muitas vezes afirmam que são 'reais'). Na verdade, nenhuma realidade, i. e., nenhuma realidade separada de um ser puramente modal, pode ser atribuída aos acidentes, a menos que seja retirada da ideia de substância (AT VII 364 / p. 251).

Há ao menos duas teses no trecho acima. Ambas dizem respeito à existência de um substrato, isto é, contrariam explicitamente a compreensão da substância como um feixe:

S[substrato]1: A substância não pode ser concebida por meio dos acidentes;

S2: Os atributos não podem existir de maneira independente, sem uma substância.

A primeira tese é de caráter epistemológico: a mente humana não é capaz de conceber atributos que existam por si, isto é, independentemente de um substrato de inerência. A segunda tese, por sua vez, tem um caráter ontológico: os acidentes não podem existir por si, fora de uma substância. Ambas as teses convergem para a ideia de que há uma substância, não obstante não mencionarem a ideia clara e distinta de substância.

4. Descartes responde diretamente à objeção de Gassendi de que a mente não poderia formar uma ideia de si própria, assim como um olho não poderia se ver sem o intercurso de um espelho:

É, no entanto, fácil responder a isto dizendo que não é o olho que vê o espelho e ao invés de si mesmo, mas apenas a mente que reconhece o espelho, o olho e a si mesma. Outros contraexemplos também podem ser citados no âmbito das coisas corpóreas: quando um pião gira em círculo, não é o giro uma ação que ele realiza sobre si mesmo (AT VII 367 / 1984, p. 253)?

Descartes não se detém sobre a explicação do que, a meu ver, é uma capacidade especial ou privilegiada da mente em relação aos olhos. Entendo que o filósofo, na passagem, sugere que a mente, diferentemente do órgão da visão, pode ter dois objetos de consciência. Primeiramente, a mente é capaz de ter consciência de fenômenos mentais particulares – o

pensar, o querer, o afirmar, o duvidar etc. –, isto é, os seus atributos. Os olhos também são capazes de uma compreensão semelhante: a percepção de fenômenos visuais particulares – o perceber um reflexo no espelho, o perceber o espelho etc. Contudo, eles não são capazes, diferentemente da mente, de uma forma de 'autopercepção'. Essa seria uma capacidade especial da mente: ela é capaz de ter consciência de si própria enquanto coisa que pensa. Chama-me a atenção, no entanto, mais uma vez, o silêncio de Descartes sobre a ideia inata de mente. Por que o filósofo recorre a um ato de autoconsciência para lidar com a objeção de que não há uma ideia clara e distinta de substância pensante? Por que razão o filósofo não apela, ao invés, ao caráter inato dessa ideia para explicar sua origem?

### Descartes nas respostas a Mersenne

Mersenne é responsável por reunir o sexto conjunto de objeções pensadas por 'vários teólogos e filósofos' e por 'um grupo de filósofos e geômetras' no 'Apêndice'. O cogito é um dos tópicos de destaque destas objeções. No 'Apêndice', os objetores notam que a existência de uma ideia clara de si próprio não é certa:

Alguns de seus críticos mais eruditos e perspicazes pediram esclarecimentos sobre os três pontos a seguir:

- (1) Como sei com certeza que tenho uma ideia clara de minha alma?
- (2) Como sei com certeza que essa ideia é totalmente diferente de qualquer outra coisa? {420}
- (3) Como sei com certeza que esta ideia não contém nada de natureza corpórea" (AT VII 419-420 / 1984, p. 283)?

Em suas respostas, Descartes observa:

Em primeiro lugar, eu não duvidava de que 'tinha uma ideia clara de minha mente', pois tinha uma consciência íntima dela [utpote cujus mihi intime consciuus eram]. Tampouco duvidei que 'essa ideia era bem diferente das ideias de outras coisas' e que 'não continha nada de natureza corpórea'. Pois eu também havia procurado ideias verdadeiras de todas essas 'outras coisas' e parecia ter algum conhecimento geral de todas elas; no entanto, tudo o que encontrei neles era completamente diferente da minha ideia da mente (AT VII 443 / 1984, p. 298).

Na passagem e no restante das respostas ao sexto conjunto de objeções, Descartes limita-se apenas a afirmar que a mente está intimamente consciente de uma ideia de si própria. Contudo, noto que esse é justamente o epicentro das objeções consideradas até aqui: a existência da ideia de mente. Os quatro autores, Hobbes, Arnauld, Gassendi e Mersenne notam uma dificuldade na explicação de Descartes dessa ideia. Se estou certo na leitura que apresento no presente artigo, Descartes não responde adequadamente a essas objeções. A

afirmação de que ela é objeto da consciência, como na passagem acima, não me parece suficiente para fundamentar a afirmação de que essa ideia existe.

### 3. Uma teoria do feixe nas 'Objeções e respostas'?

Na seção acima, acredito ter apontado ao menos sete teses, nas respostas de Descartes aos seus objetores, que parecem permitir aproximar o filósofo de uma teoria do feixe. São elas:

F1. Falta clareza sobre como o indivíduo é capaz de conhecer a substância pensante (intuitiva ou racionalmente?);

F2. Descartes enfatiza o papel do conhecimento dos atributos para se distinguir entre substâncias distintas;

F3. Não é possível perceber a substância imediatamente;

F4. A substância (pensante) só pode ser conhecida por meio de seus atributos;

F5. Sem o conhecimento dos modos, não existe 'qualquer' conhecimento da substância pensante;

F6. Os acidentes revelam a substância;

F7. A partir dos acidentes, há uma 'percepção reflexiva e distinta' da substância.

A conjunção de todas essas sete teses me leva a sustentar a hipótese de que Descartes, ainda que involuntariamente, aproxima-se de uma teoria do feixe. O filósofo não nega, seja no texto principal das *Meditações*, seja nas 'Objeções e repostas', a existência de uma mente distinta de seus modos, um sujeito que realiza a atividade de pensar. Nem mesmo Malebranche, apesar das veementes críticas à existência de uma ideia clara e distinta de mente, nega a existência de um espírito distinto de seus atributos – a esse respeito, Jolley (1998, p. 115). Descartes, inclusive nas respostas a Gassendi, reitera as teses S1 (a substância não pode ser concebida por meio dos acidentes) e S2 (os atributos não podem existir de maneira independente, sem uma substância) que reforçam a visão do substrato. Contudo, não julgo que ambas as teses estejam livres de dificuldades.

Reflexões como as propostas por David Hume (1711-1776), em seu *Tratado da natureza humana* (2001), por exemplo, podem problematizar S1 e S2. Na seção 'Da imaterialidade da alma', presente na quarta parte do Livro I, o filósofo observa que a questão filosófica acerca da existência de uma substância para os conteúdos mentais – os acidentes – não faz sentido, uma vez que não é possível alcançar essa suposta substância por meio de suas atividades, que, na terminologia humiana, são as percepções. O filósofo britânico, com efeito, aponta mais de uma dificuldade para teses como S1 e S2. Por exemplo:

O que querem dizer [os filósofos] com substância de inerência? [...] Concluo que, uma vez que todas as nossas percepções são diferentes umas das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo

separadamente, e podem de fato existir separadamente, 'sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência' [destaque meu]. São, portanto, substâncias, até onde a definição acima explica o que é uma substância (Hume, 2001, pp. 265-266).

Hume nota que o apelo à tradicional definição de substância – uma 'substância' é aquilo que existe por si mesmo – não auxilia a escapar da dificuldade de discutir a questão da materialidade ou imaterialidade da alma, uma vez que esta definição é aplicável a tudo o que pode ser percebido. Em outras palavras, o conceito tradicional de substância pode ser aplicado a todas as percepções, de modo que a distinção entre substância e percepção não seria inteligível. Dificuldades como essa conduzem Hume à visão do feixe. Tudo o que o exame do conjunto das atividades mentais pode revelar é que a mente não é

Senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento [...] Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade (HUME, 2001, p. 285).

Encerro essa seção com uma consideração das leituras de alguns intérpretes da filosofia cartesiana. Apesar de pouco notada, a dificuldade que aponto ao longo do artigo não passa completamente despercebida pela literatura secundária:

1. A tensão entre uma teoria do substrato e uma teoria do feixe em Descartes é apontada por Nicholas Jolley (1998). Ao comentar a crítica de Malebranche à compreensão cartesiana da mente, o intérprete sugere que o crítico teria tido o mérito de compreender que, em Descartes, a mente seria definida por exclusão: a mente seria um 'saco de trapos' que recolhe tudo aquilo que não é extenso: "Malebranche vê algo que escapou à maioria dos seus contemporâneos, incluindo Arnauld; ele vê [131] que, na concepção cartesiana, a mente é realmente 'um saco de trapos' [rag-bag] [destaque meu] que recolhe tudo o que resta uma vez que o mundo físico tenha sido definido em termos de propriedades geométricas" (1998, pp. 130-131). O mais importante, no entanto, é a observação do intérprete que sugere uma compreensão da mente como feixe em Descartes:

[...] A mente cartesiana continua a ser uma coleção completamente heterogênea de itens. Malebranche não está satisfeito com esta situação; ele procura organizá-la. Ele inicia notavelmente nesta tarefa ao insistir que nem tudo o que não é físico é mental; há também o lógico, o 'terceiro reino' [third realm]. Malebranche pode ter suas próprias dificuldades, mas sem dúvida ele viu mais claramente as fraquezas da concepção de mente de Descartes do que qualquer filósofo antes de Kant (Jolley, 1998, p. 131).

Apelo à leitura de Jolley para apoiar minha interpretação segundo a qual Descartes se aproxima de uma teoria do feixe. O intérprete, a meu ver, nota acertadamente que há uma leitura possível na filosofia de Descartes da mente como uma 'coleção heterogênea de itens',

'um saco de trapos'. Contudo, Jolley não desenvolve sistematicamente essa interpretação, limitando-se a sugeri-la. No presente artigo, acredito tê-la desenvolvido à luz das observações de Descartes nas 'Objeções e respostas'.

2. Julgo que Gouhier, assim como Jolley, parece identificar a dificuldade que aponto nas páginas acima. O intérprete, com efeito, ao comentar as objeções desenvolvidas por Hobbes, apresenta uma hipótese para explicar a união dos vários 'itens' – o ouvir, o querer, o imaginar, o sentir etc. – da mente diante da dificuldade de se explicar o conhecimento da substância pensante, a sua natureza ou 'razão comum':

O que é verdade é que cogitatio é um termo abstrato: sempre pensamos de uma determinada maneira, mas por mais diversas que sejam, são sempre formas de pensar. Existe entre eles uma conveniência ou afinidade que os une sob 'uma razão comum': [...]. Esta ratio communis é uma razão na ordem do ser, a tradução enfatiza isso: 'atos que chamamos de intelectuais, como ouvir, querer, imaginar, sentir, etc... todos os quais concordam entre si no sentido de que não podem existir sem pensamento, ou percepção, ou consciência' (Gouhier, 2016, p. 396).

Por isso, em virtude da natureza ontológica comum de todos os pensamentos, Descartes poderia afirmar que o conhecimento dos atributos – da essência – da substância a revelam:

Assim, a essência não esconde [dissimule] a substância: ela a revela. Ao excluir todos os modos que surgem do atributo principal, não restará nenhum noumenon [noumène] inacessível: não resta absolutamente nada. Imediatamente depois de lembrar a Arnauld que não conhecemos imediatamente as substâncias por si mesmas e que, por meio de seus atributos, sabemos o que elas são, Descartes continua: E se, depois disso, quiséssemos despojar esta mesma substância de todos esses atributos pelos quais a conhecemos, destruiríamos todo o nosso conhecimento sobre ela; e assim poderíamos, certamente, proferir algumas palavras sobre isso, mas sem perceber o seu significado clara e distintamente (Gouhier, 2016, p. 396).

A essa possível solução, respondo que não está claro como a natureza comum das atividades mentais – o fato de serem mentais – possa ser utilizado como critério de unificação dos fenômenos mentais, tampouco indicar a existência de uma substância pensante distinta desses fenômenos. Como apontado acima, Hume, em suas reflexões sobre a mente humana, parte justamente de uma consideração dos conteúdos mentais para defender uma teoria do feixe tal como a que julgo poder ser atribuída a Descartes a partir da leitura de suas respostas às objeções. A dificuldade de se passar do conhecimento dos atributos para o conhecimento de algo distinto desses atributos, um substrato, mantém-se. Não pretendo defender que a solução de Gouhier seja completamente insuficiente – na próxima seção, 'Considerações finais', aponto que uma possível solução, semelhante a de Gouhier, possa estar disponível a partir de um apelo ao texto dos Principia Philosophiae. Por ora, limito-me a afirmar que não basta afirmar uma natureza ontológica comum a todos os pensamentos para que, deste modo, seja possível afirmar a existência de uma mente.

3. Laporte observa certa tensão entre uma teoria do substrato e uma teoria do feixe em dois escritos cartesianos, a *Conversa com Burman* e os *Principia Philosophiae*:

Finalmente, vários textos parecem identificar a substância quer com todos os seus atributos – ‘os atributos tomados na sua totalidade são um com a substância’ [*Conversa com Burman*] – seja com o atributo principal – ‘podemos considerar o pensamento e a extensão como as coisas principais que constituem a natureza da substância inteligente e corpórea, e então não devemos concebê-lo de outra forma senão como a própria substância que pensa e que é extensa’ [*Principia Philosophiae*]. Enquanto outros recusam qualquer confusão do atributo, seja ele qual for, com a substância: ‘além do atributo que especifica a substância, devemos conceber também a própria substância que é o seu suporte’ [*Conversa com Burman*] (Laporte, 1988, p. 181).

Contra essa possível solução para a dificuldade, noto que o intérprete, além de não mencionar o texto das ‘Objeções e respostas’, procura resolver a tensão a partir principalmente da teoria das distinções presente nos *Principia Philosophiae* (1988, pp. 181-185) – retorno a esse texto adiante. Assim como Jolley e Gouhier, julgo que Laporte tem o mérito de ter identificado o que, a meu ver, é uma dificuldade real da filosofia de Descartes. Contudo, ao menos inicialmente, sua solução não poderia ser aplicada ao problema tal como apresentado no texto das respostas de Descartes a seus objetores.

#### 4. Considerações finais

Thomas Reid (1710-1796), fundador da Escola Escocesa do Senso Comum, combate veementemente o ceticismo que, a seu ver, permeia todo o pensamento filosófico dos séculos XVII e XVIII. O ceticismo moderno surgiria, aos seus olhos, com a filosofia de Descartes e alcançaria a sua máxima expressão no pensamento cético de Hume. Reid entende que, dentre todas as teses humianas apresentadas no *Tratado*, a mais notável é justamente aquela que “desfaz o mundo dos espíritos [substâncias] e não deixa na natureza senão ideias e impressões [atributos ou modos], sem qualquer sujeito sobre o qual elas pudessem ser impressas” (1997, p. 20). Hume, na leitura reidiana, teria negado a existência de uma mente como substrato de percepções, para defender que ela “é apenas uma sucessão de ideias e impressões, sem um sujeito” (1997, p. 32). Para Reid, o raciocínio que permite o autor do *Tratado* a chegar a esta conclusão está correto. A teoria humiana do feixe é uma conclusão corretamente deduzida de princípios estabelecidos por Descartes: “é provável que [as conclusões céticas como a teoria do feixe] não teria sido uma descoberta tão tardia se não fosse tão chocante e repugnante às apreensões comuns da humanidade, exigindo um grau incomum de intrepidez filosófica para conduzi-la ao mundo” (1997, p. 33). Descartes, aos olhos de Reid, é determinante para a formação de sistemas céticos de filosofia nos séculos XVII e XVIII, sendo o ‘ceticismo

absoluto' de Hume, que o conduz a uma teoria do feixe, o resultado exato e natural desse pensamento.

Se estou certo em minha leitura, portanto, o fundamento de uma teoria do feixe – cética, aos olhos de Reid – já se faz presente em Descartes, mais especificamente, nas respostas aos objetores que acompanham as Meditações. Assim como Reid, reconheço o esforço de Descartes contra a ameaça do ceticismo. O filósofo francês não pretende ser cético por meio de uma visão negativa sobre as possibilidades de se conhecer a mente como substrato. Por essa razão, insisto em afirmar que a aproximação cartesiana de uma teoria do feixe é involuntária ou acidental: “o sistema do entendimento humano de Descartes, que peço permissão para chamar de ‘sistema ideal’, com algumas melhorias realizadas mais tarde pelos autores, e que agora é geralmente aceito, possui um defeito original: o ceticismo está incrustado nele e se desenvolve junto a esse sistema” (1997, p. 23). Descartes não está consciente das consequências que esse princípio traz à filosofia, tampouco que, mais tarde, Hume, seguindo os passos de Descartes – aos olhos de Reid –, fundamentaria uma teoria do feixe: “se aqueles filósofos soubessem que [o sistema ideal de Descartes] carregava em sua barriga morte e destruição de todas as ciências e do senso comum, eles não teriam se esforçado para aceitá-la” (1997, pp. 75-76).

Não pretendo defender que Descartes seja um teórico do feixe ou que não exista uma solução coerente para as dificuldades que acredito ter indicado a partir da leitura das respostas às objeções. É possível que essa solução esteja ao alcance de intérpretes que pretendam lidar com o problema. Sugiro apenas que as objeções de Hobbes, Arnauld, Gassendi e Mersenne devem ser consideradas mais de perto pela literatura secundária, mais do que o próprio Descartes parece ter considerado.

Encerro o artigo notando, novamente, que não considero o texto dos *Principia Philosophiae*. Contudo, suspeito que uma possível resposta para estas dificuldades possa ser encontrada na Parte I deste escrito, sobretudo, no ‘Tratado da substância’ – isto é, nos artigos LI, LII, LIII e LIV (AT VIII, pp. 24-26) – e na teoria das distinções real, modal e de pensamento – artigos LX, LXI e LXII respectivamente (AT VIII, pp. 28-30). No artigo LII, por exemplo, Descartes nota que não é preciso conhecer a substância por seus atributos e, desde que um atributo possa ser conhecido, a substância também o seria – pois o nada não poderia ter atributo, propriedade ou qualidade. O atributo só poderia ser atributo de alguma coisa, de uma substância (ATVIII, p. 25). No artigo LXII, Descartes nota que a substância só se distingue de seu atributo pela via do pensamento (ATVIII, p. 30), de modo que o atributo poderia ser identificado com a substância. A conjunção de ambas, a princípio, parece fornecer um ponto de apoio seguro para se explicar o conhecimento da substância para além de seus atributos ou modos. Pretendo, no entanto, reservar a discussão dessa hipótese para um estudo futuro.

## Referências

- Adams, C. & Tannery, P. (Eds.) (1904). *René Descartes. Oeuvres de Descartes: Meditationes de Prima Philosophia. Volume VII.* Léopold Cerf.
- Adams, C. & Tannery, P. (Eds.) (1905). *René Descartes. Oeuvres de Descartes: Principia Philosophia. Volume VIII.* Léopold Cerf.
- Beysade, J. (1997). A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia? *Analytica*, 2(2), 11-36. <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/410/367>
- Chappell, V. (2008). Descartes on Substance. In J. Broughton & J. Carriero (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 251-270). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470696439.ch15>
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira.* UNICAMP.
- Descartes, R. (1995). Objections and Replies. In *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II* (pp. 63-398). Cambridge University Press.
- Freitas, V. (2021). O Papel Epistemológico da Consciência nas Meditações de Descartes. *Principia*. 25(3), 401-420. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2021.e75658>
- Freitas, V. & Sousa, A. C. (2024) El problema del conocimiento de la sustancia pensante en las 'Meditaciones' y en las 'Objeciones y Respuestas' de René Descartes. *Sophia*, 37, 131-159. <https://doi.org/10.17163/soph.n37.2024.04>
- Gueroult, M. (1953) *Descartes selon l'Ordre des Raison. Parte I (L'Ame et Dieu).* Aubier - Éditions Montaigne.
- Gouhier, H. (2016). *La Pensée Métaphysique de Descartes.* Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hume, D. (2001). *Tratado da Natureza Humana.* Editora UNESP.
- Jolley, N. (1990). *The Light of the Soul.* Oxford University Press.
- Laporte, J. (1988). *Le rationalisme de Descartes.* Presses Universitaires de France.
- Locke, J. (1999). *Ensaio sobre o Entendimento Humano.* Fundação Calouste Gulbenkian.
- Malebranche, N. (2004). *A busca da verdade: Textos escolhidos.* Discurso Editorial.
- McCracken, C. (1978). *Malebranche and British Philosophy.* Clarendon Press / Oxford University Press.
- Nolan, L. & Whipple, J. (2005). Self-Knowledge in Descartes and Malebranche. *Journal of the History of Philosophy*, 63(1), 55-81. <https://doi.org/10.1353/hph.2005.0015>
- Reid, T. (1997). *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.* Derek Brookes. Edinburgh University Press.
- Rozemond, M. (2006). The Nature of the Mind. In Stephen Gaukoger (Ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (pp. 48-66). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470776476.ch4>
- Scarrow, D. (1972). Descartes on His Substance and His Essence. *American Philosophical Quarterly*, 9(1), 18-28. <http://www.jstor.org/stable/20009417>



- Schechtman, A. (2016). Substance and Independence in Descartes. *Philosophical Review*, 125(2), 155-204. <https://doi.org/10.1215/00318108-3453167>
- Schmaltz, T. (1992). Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, 101(2), 281-325. <http://www.jstor.org/stable/2185536>
- Schmaltz, T. (1994). Malebranche on Descartes on Mind-Body Distinctness. *Journal of the History of Philosophy*, 32(4), 573-603. <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0083>
- Schmaltz, T. (1996). *Malebranche's Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195103440.001.0001>
- Secada, J. (2006). The Doctrine of Substance. In Stephen Gaukroger (Ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (pp. 86-103). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470776476.ch5>
- Sider, T. (2006). Bare Particulars. *Philosophical Perspectives*, 20, 387-397. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2006.00112.x>
- Wilson, M. (2005). *Descartes*. Routledge.

