

## **O sujeito da segunda meditação como uma coisa que pensa**

Lara Lages Gava

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**RESUMO:** Na Sexta Meditação, Descartes, na posição de meditador, formula a tese da união substancial entre corpo e alma, propondo que a substância pensante e a substância corpórea nele compõem um único todo. Na Segunda Meditação, contudo, o meditador já havia feito a seguinte afirmação: “não sou senão uma coisa que pensa”. Ora, é contraditório o meditador afirmar que é apenas uma coisa que pensa e afirmar também que é um único todo composto pela união da substância pensante com a substância extensa. O presente artigo, numa tentativa de solucionar este problema, visa a apresentar o desenvolvimento, na Segunda Meditação, da descoberta do sujeito do *cogito* exclusivamente como pensante, mostrando que o significado preciso da afirmação “não sou senão uma coisa que pensa” não é contraditório com o posterior estabelecimento da união substancial na Sexta Meditação. Visa a demonstrar, por fim, de que modo os atos de imaginar e sentir, que pressupõem a noção de extensão, podem ser ditos, na Segunda Meditação, propriedades da coisa pensante.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Cogito*, Descartes, Imaginar, Segunda Meditação, Sentir.

**ABSTRACT:** In the Sixth Meditation Descartes (in the position of the meditator) formulates the thesis of the substantial union between body and soul, proposing that in him the thinking and corporeal substances are a unique whole. In the Second Meditation, however, the meditator had already done the following affirmation: “I’m not other than a thinking thing”. It’s contradictory when the meditator affirms he is no other than a thinking thing and is as well a unique whole composed by the union of the thinking substance with the extended substance. The present paper, attempting to solve this problem, aims to present the development in the Second Meditation of the discovery of the *cogito* subject exclusively as thinking, showing that the precise meaning of the affirmation “I’m not other than a thinking thing” is not contradictory with the establishment of the substantial union in the Sixth Meditation. Ultimately, the article also aims to demonstrate in what ways the acts of imagining and of thinking, which presuppose the notion of extension, can be taken, in the Second Meditation, as properties of the thinking thing.

**KEYWORDS:** *Cogito*, Descartes, Second Meditation, Thinking Thing, To Feel, To Imagine.

Na obra *Meditações Metafísicas*, mais precisamente na *Segunda Meditação*, Descartes afirma, na posição de meditador, que não é senão uma coisa que pensa (AT IX-1, p.2; GP, p.94)<sup>1</sup>. Se é assim, um problema se coloca na medida em que esta afirmação parece ir de encontro à tese da união substancial entre corpo e alma, demonstrada na *Sexta Meditação*, através da qual é estabelecida que a substância pensante e a substância extensa compõem no sujeito um único todo (AT, IX-1, p. 64; GP, p. 68). O presente artigo visa a apresentar uma solução para este problema demonstrando o percurso cartesiano para o estabelecimento do sujeito do *cogito*<sup>2</sup> como uma coisa pensante na *Segunda Meditação*. Visa a demonstrar, por fim, de que modo os atos de imaginar e sentir podem ser ditos propriedades desta coisa descoberta exclusivamente pensante na *Segunda Meditação*.

Para atingir os objetivos acima descritos, percorreremos o seguinte itinerário. Em primeiro lugar, mostraremos a importância e o processo da dúvida metódica cartesiana presente na *Primeira Meditação*, explicando o trajeto percorrido por Descartes até chegar à primeira certeza – *eu sou, eu existo*. Após o estabelecimento dessa primeira certeza, mostraremos que o meditador passa a buscar a natureza da sua própria existência, e chega à sua conclusão de que não é nada “senão uma coisa que pensa” (AT IX-1 p.21; GP, p.94). Explicaremos o sentido preciso dessa afirmação, esclarecendo que do fato de *ter descoberto somente* ser uma coisa que pensa, o meditador não pode ainda afirmar *que é somente* uma coisa que pensa, excluindo, assim, a possibilidade de que qualquer outra coisa pertença à sua essência. Essa afirmação – não sou senão uma coisa que pensa – só pode ser feita na medida em que se refere à ordem do conhecer, e não à ordem da verdade das coisas. Encarando tal afirmação deste modo, a prova da união substancial entre corpo e alma na *Sexta Meditação* não fica comprometida.

---

1 Como é usual em estudos científicos sobre a obra de René Descartes, as referências aos seus textos serão feitas, salvo exceção, de acordo com a edição padrão de Charles Adam e Paul Tannery (1986), abreviada como “AT”, seguida da indicação do volume das obras em algarismos romanos e da página do volume em algarismos arábicos. Por exemplo, “AT V, p. 20” remete à página 20 do quinto volume das obras de Descartes editadas por Adam e Tannery. Além disso, Sempre apresentamos o texto de Descartes e de todos os outros autores citados em tradução para o português. Utilizamos a tradução de J. Guinsburg e B. Prado Jr. sempre que disponível para algum texto de Descartes, utilizando a sigla “GP” para nos referir à paginação da mesma, de acordo com a segunda edição do volume *Descartes*, da coleção “Os Pensadores”: Descartes, R.. *Meditações Metafísicas*. [Trad. Guinsburg, J. e Prado Júnior, Bento] In: Civita, Victor. *René Descartes: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1979.

2 Por *cogito* estamos designando o argumento de que Descartes se utiliza para chegar à primeira certeza na *Segunda Meditação*.

Por fim, um último problema se coloca. O meditador, ainda na *Segunda Meditação*, busca saber o que é uma coisa que pensa e assinala que esta se trata de “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (AT IX-1, p. 22; GP, p. 95). Nesta enumeração dos modos do pensar, os atos de sentir e imaginar ganham especial relevância, visto que pressupõem a noção de extensão. Sendo assim, esclareceremos em que sentido podemos dizer que o atos de imaginar e sentir possuem o mesmo estatuto da indubitabilidade dos atos do pensamento que envolvem somente o puro intelecto.

Passemos, então, à primeira etapa deste itinerário, traçando algumas considerações sobre a *Primeira Meditação* até a descoberta da primeira certeza.

### **Algumas considerações sobre a Primeira Meditação**

Na *Primeira Meditação*, Descartes determinou o objetivo das *Meditações*, a saber, o estabelecimento de algo firme e constante nas ciências, e, juntamente, estabeleceu o método que pretendia utilizar para o alcance deste objetivo: um exame que levaria à destruição dos princípios sobre os quais todas as suas antigas opiniões estavam fundadas (AT IX-1, pp. 13-14; GP, p. 86). Nesse exame, em busca de algo *certo e indubitável*, que pudesse servir de pilar de sustentação para a construção de uma ciência, tudo aquilo em que o meditador encontrasse a menor dúvida deveria ser considerado “da mesma maneira como se soubesse que fosse absolutamente falso” (AT IX-1, pp. 18-19; GP, p. 91).

A proposta é *radical*. Sobretudo se considerada a justificativa que abre a meditação: “Há muito tempo eu me apercebi de que muitas coisas que tomei como verdadeiras eram, na verdade, falsas” (AT IX-1 p. 13, GP, p. 86). O meditador parece, afinal, ter constatado a frustração de *algumas* de suas opiniões e, a partir de então, acreditou que poderia construir em bases sólidas o edifício da ciência destruindo tudo aquilo em que, até então, tinha acreditado. Para isso não precisaria examinar *cada uma* das opiniões, o que seria um “trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício” (AT IX-1 p. 13, GP, p. 86), bastaria dedicar-se aos princípios sobre

os quais as antigas opiniões estavam fundadas. Assim, ao destruir esses princípios, ele estaria destruindo todas as suas antigas opiniões.

A radicalidade da *dúvida*<sup>3</sup>, contudo, possui uma justificativa: ela indica, como veremos, uma estratégia para a descoberta de um primeiro princípio que seja o fundamento de uma certeza e também ponto de partida para a descoberta de outras certezas. Se a *dúvida* é ou não um bom caminho e se os alicerces a partir dos quais Descartes pretendeu ter erigido o grande edifício da ciência são ou não frágeis não são questões a que este trabalho pretende dar uma resposta.

Veremos, mais adiante, que ao longo da *Primeira Meditação* Descartes encontra razões para duvidar de suas crenças utilizando-se de argumentos céticos baseados na ilusão sensória, na experiência do sonho, na possibilidade de Deus ser enganador ou de o universo ser governado por um Gênio Maligno (BECK, 1953, p. 140). A utilização destes argumentos pode causar estranheza àquele que, tendo algum conhecimento prévio das doutrinas cartesianas em geral, se propõe a lê-la. Ante a ironia com que fora interpelado por Hobbes (AT IX-1, p. 133-152), o próprio Descartes reconhece que os argumentos céticos de que se valera na *Primeira Meditação* eram, de fato, um pouco ultrapassados. Sabendo, contudo, que Descartes desejava fundamentar a ciência sob princípios não escolásticos e não empíricos, compreendemos as razões que ele nos dá para recorrer ao ceticismo: ele acredita que aqueles velhos argumentos céticos têm, primeiro, o poder de preparar a mente de seus leitores para a consideração daquilo que diz respeito tão somente ao intelecto e, segundo, que por meio deles seria mostrado que as verdades descobertas não poderiam ser abaladas por quaisquer dúvidas daquela natureza.

Com a primeira dessas razões que apresenta, Descartes pode estar dizendo que, ao fazer uso dos argumentos céticos, ele mostraria, aos que adotam princípios escolásticos e aos que adotam princípios empíricos, que existe uma alternativa àquele conhecimento arraigado na matéria e no sensível. Isso quer dizer que, se o leitor for continuamente preparado para reconhecer a distinção entre o que diz respeito ao intelecto e o que diz respeito ao corpóreo, verá que não se trata meramente de uma alternativa possível; aliás, nem pode ser chamada alternativa – é a via necessária. Dessa forma, a incursão ao

---

<sup>3</sup> Utilizamos o termo *dúvida* para nos referirmos ao *processo* no qual o meditador se dedica a destruir todas as suas antigas crenças.

ceticismo proposta na *Primeira Meditação* é designada a tornar clara a possibilidade de uma conversão intelectual: minando-se aos poucos a confiança *irrefletida* na percepção sensível e passando-se à apreciação do papel fundamental da razão na aquisição de conhecimento genuíno.

Assim, apesar de Descartes utilizar-se, na *Primeira Meditação*, de tradicionais argumentos céticos, o leitor deve ter em mente que a dúvida cartesiana não é de maneira alguma aquela dos céticos, “que duvidam somente por duvidar e terminam por estar sempre indecisos” (BECK, 1953, p. 214). Quando, ao final da *Primeira Meditação*, não houver nada de certo em que o meditador possa confiar, a proposta cartesiana não é que a dúvida se encerre nela mesma. A idéia de Descartes é que, chegando, ao final da *Primeira Meditação*, a uma hipótese de incerteza absoluta, talvez o meditador conquiste alguma certeza. Esta primeira certeza, por sua vez, poderia fornecer ao meditador um *método* para adquirir conhecimento, e utilizando-se deste método, poderia encontrar outras certezas (HATFIELD, 2003, p. 101). A dúvida, portanto, não exprime uma atitude cética, mas, ao contrário, “indica uma estratégia para a descoberta de um primeiro princípio que seja o fundamento de uma certeza [...] e também ponto de partida para a descoberta de outras certezas” (LANDIM, 1992, p. 26). Passemos, agora, a uma breve exposição dos argumentos céticos da *Primeira Meditação*, visando a contextualizar o leitor para o momento em que o meditador encontrar a sua primeira certeza.

Vimos que, na *Primeira Meditação*, o meditador estabelece o objetivo das *Meditações*, a saber, construir em bases sólidas o edifício da ciência destruindo tudo aquilo em que, até então, havia acreditado. Para isso não precisaria examinar e destruir *cada uma* das opiniões, mas bastaria dedicar-se aos princípios sobre os quais suas antigas opiniões estavam fundadas. Nesse exame, em busca de algo *certo e indubitável*, tudo aquilo em que o meditador encontrasse a menor dúvida deveria ser considerado “da mesma maneira como se soubesse que fosse absolutamente falso” (AT IX-1, pp. 18-19; GP, p. 91).

Num primeiro momento do exame, o meditador percebe que foi por meio dos sentidos que aprendeu, no passado, tudo o que até então considerava como mais verdadeiro e mais seguro. A primeira idéia a ser examinada, portanto, é a que supõe que o conhecimento provém dos sentidos ou pelos sentidos. Percebendo, contudo, que os sentidos o enganavam algumas vezes, e, aplicando a esse caso específico o princípio

cartesiano de sempre tomar como falso aquilo de que temos razões para duvidar, o meditador não pode mais fiar-se neles, pois “é de prudência nunca confiar inteiramente em quem já nos enganou alguma vez” (AT IX-1, p. 13; GP, p. 86).

Num segundo momento, contudo, o meditador hesita. Perceber que os sentidos são falíveis *algumas vezes* parece insuficiente para nos fazer duvidar sistematicamente de *todas* as percepções sensíveis. É que parece haver uma condição específica em que se torna possível algum grau de confiabilidade nessas percepções, a saber, a condição do estado atual do corpo próprio<sup>4</sup>:

... ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere a coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar [...]: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza (AT IX-1, p. 14; GP, p. 86).

Em relação às nossas percepções sensíveis, portanto, estamos diante de duas situações. A primeira delas é em relação às coisas pouco sensíveis e muito distantes. Vimos que nestes casos é prudente não confiarmos nos sentidos como fonte de conhecimento, isto é, como fonte de apreensão dos objetos externos ao pensamento, pois eles já nos enganaram algumas vezes, e tudo o que já nos enganou alguma vez deve ser considerado como inteiramente falso, ao menos em relação àquele aspecto que enganou. O segundo caso está relacionado ao que é muito sensível e pouco distante. Ora, nada parece ser mais sensível e menos distante do que o próprio corpo, e, mais especificamente, o estado atual do próprio corpo: “...como poderia eu negar que *estas* mãos e *este* corpo sejam meus?” (AT IX-1, p. 14; GP, p. 86).

Apesar dessa primeira razão de duvidar ter sido insuficiente para fazer o meditador duvidar das percepções sensíveis em relação às coisas muito sensíveis e pouco distantes, ele descobrirá, a partir do argumento do sonho, como veremos a seguir, uma

---

4 Estamos significando, com esta expressão, as percepções sensíveis referentes à situação ou ao estado em que se encontra o corpo do meditador.

nova razão de duvidar, e esta será suficiente para fazê-lo desacreditar daquele suposto conhecimento.

Dando continuidade, o meditador é levado a perceber, então, que algumas vezes em que julga estar sonhando, passa por experiências que parecem tão reais quanto às experiências por que passa quando está acordado.

Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro do meu leito? [...] Pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono (AT IX-1, pp. 14-15; GP 86.)

Ora, se o meditador de fato não possui critérios para discernir o sono da vigília, e se a definição de sonho parece implicar que aquilo que é supostamente percebido não passa de uma ilusão, então pode ser o caso que a percepção do estado atual do corpo próprio seja um sonho e, portanto, corresponda a uma ilusão. Assim sendo, o argumento do sonho apresenta-se como uma razão suficiente para fazer o meditador duvidar sistematicamente de todas as suas percepções sensíveis, mesmo em relação às coisas muito sensíveis e pouco distantes.

Há um novo suposto conhecimento, contudo, que esta razão de duvidar não consegue atingir, a saber: mesmo se nada do que percebemos existir e se todas as nossas representações não passarem de sonhos ou ilusões, devem existir ao menos objetos mais simples e universais, dos quais se formam os conteúdos das nossas representações, isto é, os conteúdos da nossa imaginação. Dentre essas coisas, segundo Descartes, estão “a natureza corpórea em geral e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número” (AT IX-1, pp. 15-16; GP, p. 87). Os componentes indecomponíveis da minha percepção, que são os objetos da Matemática, portanto, parecem conter algo de certo e indubitável. Do mesmo modo, a Aritmética e outras ciências que tratam somente de “coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem

muito em se elas existem ou não na natureza” (AT IX-1, pp. 15-16; GP, p. 87) parecem também conter algo de certo e indubitável, pois, “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (AT IX-1, pp. 15-16; GP, p. 87).

Acompanhando a exposição dos argumentos da *Primeira Meditação*, estamos aptos a perceber a maneira pela qual o processo da dúvida é estabelecido por Descartes: para cada novo conhecimento que se supõe verdadeiro, é contraposta também uma nova razão de duvidar. Para o suposto conhecimento de que os sentidos nos permitem apreender os objetos externos ao pensamento, foi contraposta a primeira dessas razões: os sentidos nos enganam *às vezes*, isto é, em relação às coisas pouco sensíveis e muitos distantes. Em relação a essa primeira razão de duvidar, contudo, emerge um novo conhecimento que se supõe verdadeiro: parece que não podemos duvidar dos sentidos em relação às coisas muito sensíveis e pouco distantes. O argumento do sonho, por sua vez, ao mesmo tempo em que foi suficiente para excluir sistematicamente *todas* as percepções sensíveis enquanto fonte de conhecimento, é insuficiente, contudo, para fazer duvidar das naturezas simples que são o objeto da Matemática e que formam o conteúdo das nossas representações, quer elas sejam verdadeiras, quer sejam ilusões.

Este novo conhecimento que se supõe verdadeiro, contudo, é posto em cheque com a apresentação de uma nova razão de duvidar que extrapola a dúvida natural: ele propõe ao meditador que o universo é governado por um Deus que faz com que ele (o meditador) se engane todas as vezes em que realiza a adição “dois mais três” ou em que enumera os lados de um quadrado. Para evitar a contradição presente na idéia de um Deus (“soberanamente bom”), que é, ao mesmo tempo, enganador, Descartes recorre ao artifício do Gênio Maligno, “que emprega todo o seu engenho em nos enganar” (AT IX-1, pp. 17-18; GP, p. 88). Este gênio coloca igualmente as verdades da matemática em dúvida, e, por isso, tais verdades devem ser consideradas como absolutamente falsas. Além de colocar essa última crença em dúvida, podemos dizer que o Gênio Maligno possui o poder também de reforçar a dubitabilidade de todas as outras antigas crenças, na medida em que engana sistematicamente o meditador quando ele pensa ser verdadeira uma crença que é falsa:

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas um certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e, se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo (AT IX-1, pp. 17-18; GP, p. 88).

Vimos até então que, na trajetória da *Primeira Meditação*, o meditador parece encontrar razões cada vez mais poderosas para duvidar de suas crenças, utilizando-se de argumentos baseados na ilusão sensória, na experiência do sonho, na possibilidade de Deus ser enganador e no artifício do Gênio Maligno (BECK, 1953, p. 212; MARKIE, 1992, p. 140). Com a utilização deste último artifício, a *Primeira Meditação*, que foi dedicada à destruição de todos os supostos conhecimentos do meditador (WILSON, 1999, p.1), é finalizada, portanto, sem que nenhum destes supostos conhecimentos fosse reconhecido como *certo e indubitável*. Contudo, o processo da dúvida gerada pelos argumentos céticos expostos na *Primeira Meditação* será interrompido no começo da *Segunda*, quando o meditador descobrir em sua própria existência uma crença imune até ao ceticismo mais radical (FRANKFURT, 1966, p. 329).

### **Eu sou, Eu existo**

A *Segunda Meditação* é iniciada com uma breve revisão da posição a que o meditador foi conduzido até agora<sup>5</sup>. Dados os argumentos até então expostos, parece não haver no mundo nada de certo – se é que há um mundo.

---

<sup>5</sup> É de costume que o início de cada meditação apresente um resumo do que foi analisado até aquele momento. Este tipo de reflexão possui como objetivo colocar a investigação à luz dos resultados obtidos. Sobre isto, conferir Hatfield, Gary. *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the “Meditations”*. London: Routledge, 2003, p. 142.

Suponho que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa, a não ser que nada há no mundo de certo (AT IX-1, p. 19; GP, p. 90).

O meditador proporá, contudo, uma nova questão: eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Se até esse momento ele havia focado a atenção primeiramente nos objetos externos ao seu pensamento e, depois, nos objetos da sua consciência, na medida em que são representações (seja de algo real, seja de algo fictício), agora, pela primeira vez, pensará em si mesmo (BECK, 1953, p. 214).

Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa (AT IX-1, p. 19; GP, p. 91).

Nessa passagem, o meditador se pergunta se a conclusão obtida na *Primeira Meditação* – não há absolutamente coisas reais, sejam físicas ou mentais (FRANKFURT, 1966, p. 77) – é equivalente a ser persuadido de sua própria inexistência. A resposta é despida de qualquer hesitação: eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas pensei alguma coisa. E essa existência, o meditador concluirá, resiste até mesmo à hipótese do Gênio Maligno:

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que eu me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa (AT IX-1, p. 19; GP, p. 92).

Com esse trecho, Descartes retoma a hipótese do Gênio Maligno, e então faz mais dois enunciados: (i) “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana”, e (ii) “por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”.

Para ser enganada, uma pessoa deve acreditar ou pensar algo erroneamente. Em “(i)” está sendo afirmado que se o meditador acredita ou pensa algo erroneamente, então ele existe. No caso especial da crença de que existe, o meditador seria enganado somente se ele acreditasse em “Eu existo” enquanto isso fosse falso – ou seja, enquanto ele é inexistente. Em “(ii)”, contudo, está sendo afirmado que a ocorrência desta situação é logicamente impossível. Nem mesmo um Gênio Maligno poderia fazer com que o meditador acreditasse erroneamente que ele existe, pois ele não pode estar enganado sem existir.

Assim, o meditador se depara com uma crença que os argumentos da *Primeira Meditação* não podem tornar incerta: “... cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT IX-1, p. 19; GP, p. 92).

Todas as vezes, portanto, que o meditador pensa que existe, ou, em outras palavras, todas as vezes em que ele pensa na proposição *eu sou, eu existo*, tal proposição é certa. Isso se deve à indubitabilidade da proposição *Eu penso*, cuja negação (*Eu não penso*) supõe sua efetiva realização. Em outras palavras, é da tentativa de pensar o contrário (propiciada pelo método escolhido, a saber, recusar aquilo em que haja o menor grau de dúvida e, para isso, duvidar ativamente tanto quanto for possível daquilo que se lhe apresenta) que surge o conhecimento que resiste.

Segundo Landim (1992, p. 30), a indubitabilidade do enunciado *Eu penso* repousa na realização de um ato de consciência por um sujeito que é imediatamente consciente desse ato. *Eu sou*, por sua vez, descreve a consciência que o sujeito tem de existir como sujeito do pensamento (LANDIM, 1992, p.38). Na medida em que o enunciado *Eu penso* é indubitável, então o enunciado *Eu sou* é verdadeiro, pois existir (como sujeito pensante) é uma condição ontológica do pensar (LANDIM, 1994b, p. 49). Em outras palavras, já que um ato de pensamento é indubitável, e já que um ato do pensamento exige algo que o sustente, isto é, uma existência que o pense, então o meditador pode concluir que existe.

Esse tipo de interpretação (que conta com a idéia de que um ato exige um sujeito do ato) abre espaço para a objeção que foi feita por Gassendi nas *Quintas Objeções*. Gassendi tenta denegrir o interesse especial do *cogito* sugerindo que Descartes poderia muito bem ter inferido sua existência de outra atividade qualquer que não o pensar, alegando que é conhecido pela luz natural que tudo que age é. Embora Descartes rejeite esta sugestão, ele aceita o ponto lógico de Gassendi. Ele insiste que há uma diferença vital entre o *cogito* e uma inferência como “Eu caminho, portanto eu existo”, mas ele localiza esta diferença nas premissas das duas supostas inferências e não em sua estrutura lógica, que ele concede ser a mesma. A peculiaridade do *cogito*, ele mantém, está no fato de que “não há ação minha da qual eu esteja inteiramente certo ([quero dizer] é claro, desta certeza metafísica que é tudo o que está em questão aqui) à exceção somente do pensar” (AT IX-1, p. 207). Dados os argumentos expostos na *Primeira Meditação*, Descartes não pode, na *Segunda*, derivar “Eu existo” de “Eu caminho”, pois “eu caminho” supõe a existência de um corpo, e, como vimos, a certeza acerca da existência dos corpos foi suspensa.

Vimos, então, como, no seio da dúvida, o meditador encontra o primeiro conhecimento, isto é, a primeira certeza. A aquisição do conhecimento da existência de si mesmo dependeu *exclusivamente* do pensamento. Desse modo, o meditador pode afirmar *eu sou, eu existo*, mesmo que não haja nada no mundo – ainda que não exista um mundo – e esse enunciado escapa às razões de duvidar.

### **Que é que sou? Eu não sou senão uma coisa que pensa**

Com a descoberta de um primeiro princípio (LANDIM, 1994a, p. 9), o meditador pode agora partir para a busca de outras certezas. A afirmação da existência própria – *eu sou, eu existo* – leva o meditador a se perguntar sobre o que é isso que ele indubitavelmente é.

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e evidente do que todos que tive até agora (AT IX-1, p. 19-20; GP, p. 92).

Para atingir o objetivo de descobrir a natureza disto que ele indubitavelmente é, o meditador irá examinar que propriedades podem ser atribuídas com certeza ao seu ser - ou à sua existência - nesse estágio do raciocínio. Ele fará isso por meio da enumeração de todas as propriedades que costumava (antes da *dúvida*) atribuir a ele mesmo.

Eis porque considerarei de novo o que acreditava ser, antes de me empenhar nestes últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei há pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável (AT IX-1, p. 19-20; GP, p. 92).

Na medida em que o meditador acreditava, antes da *dúvida*, ser provido tanto de um corpo quanto de uma alma (AT IX-1, p. 21; GP, p. 93), então ele deve examinar as propriedades atribuídas ao corpo e também as propriedades atribuídas à alma. Vejamos agora, então, o exame dessas propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo e à alma, a fim de verificar se algum desses atributos possui uma relação necessária com o sujeito do *cogito*.

Primeiramente, o meditador enumera as propriedades que pré-filosoficamente eram atribuídas ao corpo:

[...] que pode ser limitado por alguma figura, que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio [...] (AT IX-1, p. 21, GP, p. 93).

Nenhuma dessas propriedades, contudo, resiste a uma nova utilização da hipótese do Gênio Maligno (WILSON, 1999, p. 1). Se houver, pois, um ser que é extremamente poderoso, ardiloso e malicioso, e que, além disso, se utiliza de todas essas qualidades para enganá-lo, o meditador jamais poderá estar certo de que essas propriedades pertencem a ele. Ora, é que se ele pode indubitavelmente afirmar: *eu sou, eu existo*, mas pode também duvidar dessas propriedades atribuídas pré-filosoficamente ao corpo, então ele *não pode*, nesse estágio do raciocínio, afirmar que alguma dessas propriedades corpóreas pertença a ele. Não percebendo nenhuma relação necessária entre as propriedades que supõem extensão e o conhecimento da existência do sujeito do *cogito*, o meditador conclui: “Passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que existe em mim” (AT IX-1, p. 21, GP, p. 93). Num segundo momento, Descartes enumera as propriedades que pré-filosoficamente eram atribuídas à alma, a fim de igualmente verificar se há alguma delas que necessariamente pertença ao seu ser: “ Os primeiros são alimentar-me e caminhar [...] Um outro é o sentir [...] Um outro é o pensar” (AT IX-1, p. 21, GP, p. 93).

Na medida em que as propriedades "alimentar-se", "caminhar" e "sentir" pressupõem, segundo Descartes, alguma noção de extensão (AT IX-1, p. 21, GP, p. 93), então elas devem ser provisoriamente excluídas dessa análise juntamente com todas as outras propriedades corpóreas. Resta somente o "pensar", que, segundo Descartes, além de não pressupor nenhuma noção de extensão, é o único atributo que não pode ser excluído do seu ser: “[...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim [...]”(AT IX-1, p. 21, GP, p. 93). Dentre todas as propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo e à alma, portanto, somente uma resiste à dúvida: o pensamento.

Ora, para demonstrar a verdade de *Eu sou* foi necessário efetuar um ato de consciência e perceber, ao mesmo tempo, a conexão necessária entre a realização do ato de consciência e a consciência de existir como sujeito desse ato, isto é, a consciência de existir como sujeito pensante. Dizer *Eu sou*, então, significa dizer *Eu sou um sujeito pensante* (LANDIM, 1994b, p. 49). Ora, se foi por meio do pensamento que o meditador pôde afirmar a sua existência, estabelecendo assim a primeira certeza das *Meditações Metafísicas*, então seu ser é inseparável do pensamento, sob a pena de talvez deixar de existir, caso deixe de

pensar (AT IX-1, pp. 21-22). Chegando a essa conclusão, o meditador se sente autorizado a responder a pergunta "Que é que sou"?

Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: sob este aspecto preciso, eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa, isto é, uma mente ou uma alma ou um intelecto ou uma razão [...].Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (AT IX-1, p. 21, GP, p. 94).

Na demonstração da prova da proposição *Eu sou um sujeito pensante*, ou *Eu sou uma coisa que pensa*, não intervieram a crença na existência do mundo, na existência dos outros sujeitos ou na existência de Deus. Tal prova foi demonstrada *exclusivamente* em razão da indubitabilidade do *Eu penso* e da percepção da conexão necessária entre pensar e existir. Assim, o que pode ser conhecido ou pensado da existência do sujeito é que existir como sujeito significa existir somente como sujeito pensante. Nesse contexto, *Eu sou um sujeito pensante* significa *Eu sou somente um sujeito pensante* (LANDIM, 1994<sup>a</sup>, p. 49).

Que quer dizer exatamente a passagem: "sob este aspecto preciso, eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa" (AT IX-1, p. 21, GP, p. 94)? Ora, esse trecho, tal como citado, pode levar o leitor descuidado a pensar que o meditador concluiu que seu ser nada é senão o de uma coisa pensante, e que isso é distinto de qualquer coisa física. Em outras palavras, afirmar que o sujeito é exclusivamente pensante parece implicar que, por ser pensante, a natureza ou a essência do sujeito é apenas a de ser pensante, excluindo a noção de extensão. Ora, isto se torna um problema, pois, na Sexta Meditação, Descartes apresenta a tese da união substancial entre corpo e alma, demonstrando que o meditador é um único sujeito composto por estas duas substâncias.

Contudo, a possibilidade de uma interpretação equivocada feita por um eventual leitor descuidado não passou despercebida por Descartes. Visando a evitar um mal entendido em relação àquela passagem, logo após a afirmação de que o sujeito existente é exclusivamente pensante, ele afirma:

Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito, não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas (AT IX-1, p. 21, GP, p. 94).

Ora, não podemos nos esquecer que o meditador, para não cair no erro de tomar como verdadeiro algo que é falso, já na *Primeira Meditação* excluiu da análise tudo o que lhe apareceu como duvidoso, e estabeleceu que iria tomar como certo *somente aquilo que fosse indubitável*. É por isso que ele afirma: “nada admito agora que não seja verdadeiro” (AT IX-1, p. 21, GP, p. 94), ou “...não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas” (AT IX-1, p. 21, GP, p. 94). Assim sendo, o ponto é que quando o meditador afirma que nada é senão uma coisa pensante, não está julgando que não possui nenhuma propriedade corporal, mas somente que, *nesse estágio do raciocínio*, se ele não pode tomar como certo algo que é duvidoso, e se é duvidoso tudo o que pressupõe extensão, então ele não pode afirmar ser qualquer coisa além de pensamento, pois este é o único atributo que não pressupõe extensão. Deste modo, o meditador, com aquela passagem, não está julgando não possuir um corpo, mas apenas suspendendo seu julgamento em relação a isso, o que não impede que posteriormente, isto é, em *outro estágio do raciocínio*, ele possa vir a ter ciência de que também alguma propriedade corporal faz parte de seu ser.

Reforça essa interpretação o esclarecimento feito por Descartes em uma carta a Cleserlier (ALQUIÉ, 1963, pp 848-849), na qual afirma que a ocorrência da expressão “sob este aspecto preciso” significa que a hipótese da corporeidade do sujeito está sendo abstraída, e não negada (ou excluída). Diante disso, Landim (1994a, p. 40) explica que, na *Segunda Meditação*, a afirmação de que o sujeito existente é somente pensante significa apenas que, na *ordem do conhecer*, e não da *ordem da verdade das coisas*, o sujeito é considerado como incorpóreo, embora a sua possível corporeidade não esteja sendo negada, mas apenas abstraída, isto é, colocada à parte provisoriamente. Se é assim, então a afirmação, na *Segunda Meditação*, de que o meditador não é senão uma coisa que pensa não compromete, na *Sexta Meditação*, o estabelecimento da união substancial entre corpo e alma.

### **O que é uma coisa que pensa?**

Façamos uma breve retomada do que vimos até aqui. Primeiramente, vimos que o meditador descobriu o primeiro princípio – *eu sou, eu existo*. Em um segundo momento, buscou descobrir o que ele poderia, nesse ponto da investigação, saber com certeza acerca da sua natureza, e chegou à conclusão de que é uma coisa que pensa, ou, então, de que nada é senão uma coisa que pensa. O terceiro momento, que vem a seguir, consiste em descobrir a resposta da pergunta: "que é uma coisa que pensa?".

Vimos que Descartes, para descobrir o que poderia saber com certeza acerca da sua natureza, elaborou uma lista de propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo, e outra lista de propriedades pré-filosoficamente atribuídas à alma. Percebendo a relação necessária entre o conhecimento de sua existência e o pensamento, o meditador pôde chegar à conclusão: eu sou uma coisa que pensa. Agora, para descobrir o que é uma coisa que pensa, o meditador irá elaborar uma nova lista, mas desta vez o objetivo é enumerar as propriedades que pertencem especificamente à coisa que pensa. Vejamos agora que propriedades relativas à coisa que pensa foram enumeradas por Descartes.

Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente (AT IX-1, p. 22; GP 95).

O meditador enumera, nesse trecho, os diferentes modos de ser do pensamento. Dentre a enumeração desses modos encontramos tanto propriedades que envolvem somente o intelecto puro (duvidar, conceber, afirmar, negar, desejar), quanto propriedades que envolvem, além da noção do intelecto, a noção de extensão (sentir e imaginar). Parece não haver problemas em conceder que os atos de duvidar, de afirmar, negar, de conceber e de desejar sejam modos de existir do pensamento, se aceitamos que são propriedades que envolvem somente o intelecto puro. Por outro lado, se tudo o que envolve a noção de extensão havia sido temporariamente suspenso da análise das *Meditações*, e se tanto o imaginar quanto o sentir pressupõem essa noção, então, não parece problemático que o meditador enumere essas propriedades como relativas ao pensamento? Para

responder a essa pergunta, fazemos uma análise do caminho traçado por Descartes em relação a essas duas propriedades no projeto das *Meditações* até este momento do raciocínio.

### **Sentir e Imaginar na *Segunda Meditação***

Os atos de sentir e imaginar aparecem nas *Meditações* já na *Primeira Meditação*, quando o meditador os apresenta como candidatos a fontes indubitáveis de conhecimento. Utilizando-se do argumento do erro dos sentidos e do sonho, o meditador conclui que não pode se fiar nem nos sentidos e nem na imaginação se quiser estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Já na *Primeira Meditação*, portanto, os atos de imaginar e sentir foram excluídos da análise *enquanto* fontes indubitáveis de conhecimento.

Na *Segunda Meditação*, contudo, Descartes reintroduz no quadro dos conhecimentos confiáveis tanto o ato de sentir quanto o ato de imaginar. Se ambos já haviam sido excluídos na *Primeira Meditação*, o que autoriza o autor a reintroduzi-los na *Segunda*? Visando a esclarecer esta questão, vejamos primeiramente algumas considerações sobre o ato de sentir e, posteriormente, algumas considerações sobre o ato de imaginar.

Na *Segunda Meditação*, o ato de sentir é reintroduzido pelo meditador em dois momentos: primeiramente quando busca descobrir o que ele poderia saber com certeza acerca da sua natureza e, posteriormente, quando, tendo descoberto ser uma coisa que pensa, busca a resposta para a pergunta: “Que é uma coisa que pensa?” (AT IX-1; p. 22; GP 95). Vejamos abaixo algumas considerações sobre cada um desses momentos.

Quando Descartes apresenta o sentir como possível constituinte da natureza do seu ser, ele o faz, como vimos, em duas ocasiões: primeiro quando enumera as propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo (AT IX-1 21), e depois quando enumera as propriedades pré-filosoficamente atribuídas à alma (AT IX-1 21). Mas se o ato de sentir havia sido excluído das *Meditações* na *Primeira Meditação*, o que autorizou Descartes a reintroduzi-lo na análise que busca a natureza do seu ser? Ora, é que na

*Primeira Meditação* o ato de sentir apareceu como possível fonte indubitável de conhecimento. Devemos ter em mente, portanto, que quando ele foi excluído da primeira vez, o foi somente *enquanto fonte indubitável de conhecimento*. Isso não impede que o ato de sentir, contudo, porte alguma verdade.

Na medida em que se apresentou a possibilidade de que o sentir fosse constituinte da natureza do sujeito do *cogito*, o meditador precisou realizar uma análise desta possibilidade. Se em tal análise o meditador percebesse uma relação necessária entre o conhecimento de sua existência e o sentir (tal como apresentado nas definições pré-filosóficas de corpo e alma), então, ele deveria considerar que sua natureza era sentir. Ora, como vimos, dado o fato de que o sentir pressupõe a noção de extensão, e já que tudo o que pressupunha a noção da extensão deveria ser excluído da análise, o meditador não viu motivos para necessariamente atribuir a propriedade de sentir a si mesmo. A relação entre o conhecimento de sua existência e o sentir é, portanto, duvidosa. Aplicando o método de tomar como inteiramente falso aquilo que se apresenta como duvidoso, o sentir é excluído novamente das *Meditações*, desta vez *enquanto possível constituinte da natureza do ser que indubitavelmente existe*.

O meditador descobre que pode, nesse ponto da investigação, afirmar com certeza que o pensamento pertence à sua natureza. Ele passa, em seguida, a tentar descobrir o que é uma coisa que pensa, isto é, que propriedades podem a ela ser atribuídas, e, como vimos, é nesse contexto que se dá uma nova introdução do ato de sentir. Dessa vez, portanto, o sentir aparece não como candidato a fonte indubitável de conhecimento e nem como candidato à constituinte da natureza do ser que indubitavelmente existe, mas como candidato à propriedade da coisa que pensa.

Como candidato à propriedade da coisa que pensa, contudo, o ato de sentir não será excluído. Se nada do que possui uma noção de extensão consegue subsistir à utilização da hipótese do Gênio Maligno, porque o ato de sentir dessa vez não foi excluído?

Vimos que o ato de sentir é levado em consideração não somente quando o meditador enumera as propriedades pré-filosoficamente associadas ao corpo, mas também quando enumera aquelas pré-filosoficamente associadas à alma. Isso nos leva a supor, desde já, que o sentir deve ser uma propriedade que envolve não somente a noção

de corpo, mas também a noção de alma. Agora, numa nova utilização da hipótese do Gênio Maligno, não é o caso que o sentir não seja excluído. Ele o é somente na medida em que envolve alguma noção de extensão. Não o é, contudo, na medida em que está relacionado também ao intelecto. Ora, se uma operação de abstração foi efetuada sobre as propriedades corporais do sujeito, então o ato de sentir que permanece na análise das *Meditações* e que não é excluído não pode ser o “sentir corporal”, pois as propriedades extensionais não intervieram em nenhum momento da prova da identificação do eu como coisa que pensa e por isso ainda são, do ponto de vista da ordem das razões, propriedades que não podem ser consideradas visto não terem sido conhecidas com certeza (LANDIM, 1995, p. 52). Mas, no sistema cartesiano, sentir pode significar mais do que a passividade corporal na recepção de configurações de objetos (AT IX-1, p. 236)<sup>6</sup>: pode significar a consciência de uma passividade, que se exprime como *consciência da presença de algo* – e não como julgamento da presença de algo – aparentemente não produzido, mas sofrido pela mente (AT IX-1, pp. 236-237). Nesse sentido de consciência de uma passividade, mesmo se não existir nada de material no mundo, ainda que o sujeito do *cogito* não possa afirmar que vê uma luz ou que ouve um ruído, pode ao menos afirmar que “parece que vê”, ou que “parece que ouve”. Em outras palavras, não é porque não há um mundo que é menos verdadeiro o que o meditador sente:

...vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar (AT IX-1, pp. 22-23).

O “sentir” permanecerá nas *Meditações*, então, somente como um modo do pensamento, caracterizado pela consciência de uma passividade. E assim ele permanecerá

---

6 Nessa passagem, Descartes diferencia a três graus de sensações. O primeiro se limita ao estímulo imediato dos órgãos corpóreos, ou seja, à afecção imediata de um órgão corpóreo por um objeto externo, e que aqui estamos designando, com Landim, de passividade corporal na recepção de configurações de objetos; o segundo grau de sensação consiste em qualquer resultado mental imediato dessa afecção, tal como, a percepção da dor, da fome, do calor, da cor etc; e o terceiro consiste nos juízos que fazemos a partir do movimento nos órgãos corpóreos (AT IX-1, p. 236).

até a *Sexta Meditação*, quando já tiver sido estabelecida a veracidade divina, e então ele puder voltar a ser analisado. Passemos agora para a propriedade da imaginação.

Diferentemente do ato de sentir, o ato de imaginar ainda não havia sido levado em consideração na *Segunda Meditação*. Vimos que na *Primeira Meditação* ele havia sido excluído enquanto fonte indubitável de conhecimento. Agora ele está ao lado do sentir como uma propriedade que, apesar de envolver a noção da extensão, aparece como candidato à propriedade da coisa que pensa. Ora, em relação ao imaginar, o meditador se utilizou do mesmo raciocínio aplicado em relação ao sentir, a saber, mesmo que nada de material exista, ainda assim ele reconhece em si mesmo, que é só uma coisa pensante, a propriedade de imaginar:

E tenho também certamente o poder de imaginar; pois ainda que possa ocorrer [...] que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento (AT IX-1, p. 22-23; GP, p. 95).

A saída cartesiana, como vimos, portanto, foi a de propor que, neste estágio do raciocínio, considerássemos ambos os modos imaginar e sentir somente como maneiras de pensar. Sobre este tópico, Descartes afirma no começo da *Terceira Meditação*:

...conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim (AT IX-1, p. 27; GP, p. 99).

Na *Segunda Meditação*, portanto, é deste modo, a saber, *somente como maneiras de pensar*, que imaginar e sentir serão considerados pelo meditador, até que ele possa, na *Sexta Meditação*, analisá-los novamente sob a luz da veracidade divina. Uma vez que são encarados, na *Segunda Meditação*, apenas como modos de pensar, não é contraditório,

então, o meditador afirmar que é apenas uma coisa que pensa e incluir em si mesmo estes modos de sentir e imaginar.

### **Considerações finais**

Tendo sido feita a análise em relação aos modos de imaginar e sentir, finalizamos o presente artigo capítulo pretendendo ter mostrado ao leitor a maneira como, na *Segunda Meditação*, o meditador estabelece, de maneira indubitável, a existência do sujeito do *cogito* como uma coisa que pensa. Pretendemos ter mostrado que a conclusão do meditador de que não é senão uma coisa que pensa só pode ser feita medida em que se refere à ordem do conhecer, e não à ordem da verdade das coisas, de modo que, do fato de *ter descoberto somente* ser uma coisa que pensa, o meditador não pode ainda afirmar *que é somente* uma coisa que pensa, excluindo, assim, a possibilidade de que algum atributo corpóreo pertença à sua essência. Se o meditador estivesse excluindo a possibilidade de possuir qualquer outra propriedade, teríamos um problema à altura da *Sexta Meditação*, na qual se propõe que substância corpórea e substância extensa estão substancialmente unidas em um mesmo sujeito. Na medida, contudo, em que não é excluída essa possibilidade para o sujeito do *cogito* da *Segunda Meditação*, ao menos *em relação a este aspecto* a tese da união substancial entre corpo e alma não se torna um problema.

### **Referências**

ADAM, Charles & TANNERY, Paul (ed.). Oeuvres de Descartes. 11 vol. Paris: Vrin, 1996 [1896].

ALQUIÉ, Ferdinand (ed.), 1963. Oeuvres philosophiques de Descartes II (1638–1642). Paris: Dunod, 1996.

BECK, Robert N., Descartes's Cogito Reexamined. Philosophy and Phenomenological Research, [Rhode Island](#), vol.14, n. 2, p. 212-220, 1953.

DESCARTES, R.. *Meditações Metafísicas*. In: CIVITA, Victor. René Descartes: Discurso do método, *Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Tradução de Guinsburg e Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 2. ed., 1979.

FRANKFURT, Harry G., Descartes's Discussion of his Existence in the Second Meditation. *Philosophical Review*, Durham, vol. 75, n. 3, p. 329-356, 1966.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1953.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons II: l'âme et le corps*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1953.

HATFIELD, Gary. *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the "Meditations"*. London: Routledge, 2003.

LANDIM, Raul Ferreira. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LANDIM, Raul Ferreira. A referência do dêitico "eu" na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-66, 1994a.

LANDIM, Raul Ferreira. Pode o Cogito ser posto em questão? *Revista Discurso*, São Paulo, n. 24, p. 9-30, 1994b.

MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. In: J. Cottingham (ed), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, 1992.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Coleção Teorema, 1978.

WILSON, Margaret Daule. *Descartes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1999 [1978].