



JONATHAN ALVARENGA

**DA DÚVIDA METÓDICA AO ESTATUTO DO *COGITO*: CONSIDERAÇÕES
SOBRE AS DUAS PRIMEIRAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES**

LAVRAS – MG

2021

JONATHAN ALVARENGA

**DA DÚVIDA METÓDICA AO ESTATUTO DO *COGITO*: CONSIDERAÇÕES
SOBRE AS DUAS PRIMEIRAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES**

Monografia apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Curso de Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha
Orientador

LAVRAS – MG

2021

JONATHAN ALVARENGA

**DA DÚVIDA METÓDICA AO ESTATUTO DO *COGITO*: CONSIDERAÇÕES
SOBRE AS DUAS PRIMEIRAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES**

**FROM METHODIC DOUBT TO *COGITO* STATUTE: CONSIDERATIONS
ABOUT THE TWO FIRST DESCARTES MEDITATIONS**

Monografia apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Curso de Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

APROVADA em 29 de janeiro de 2021.

Prof. Dr. Emanuele Tredanaro – UFLA

Profa. Dra. Marco Rampazzo Bazzan – UFLA

Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha

Orientador

LAVRAS – MG

2021

*Àqueles que ainda acreditam que a educação
transforma vidas.*

AGRADECIMENTOS

À Deus, “inteligência suprema e causa primária de todas as coisas”, pela dádiva da vida.

Aos meus pais, Jussara e Tininho, por todo apoio, ajuda e incentivo ofertados a mim durante todos esses anos.

À minha companheira, Susana, por sua presença em minha vida, por toda a amizade que desenvolvemos durante todos esses anos juntos, por tudo aquilo que aprendi estando ao seu lado, enfim, por apenas ser quem é e por ter se disposto a estar aqui.

Ao Eliandro, meu professor de filosofia do ensino médio, que despertou em mim a vontade e a necessidade de fazer filosofia e de levar para a vida os ensinamentos e incertezas que ela nos proporciona. Espero um dia ser um professor tão humano, acessível e perspicaz quanto você é e fazer a diferença na vida de um estudante, assim como você fez e faz na minha.

À toda equipe da Escola Estadual Professor José Monteiro, que me proporcionaram uma formação de qualidade durante o ensino fundamental e médio. Em especial, agradeço à professora Eliane por todos os momentos de “nerdise” e por um trabalho lá do segundo ano que muito me ajudaram na elaboração do presente trabalho de conclusão de curso.

À Celci e Romário, por toda receptividade e carinho.

Aos meus tios, avós e primos pelo companheirismo no decorrer de minha vida. Em especial à tia Lilian por ter me emprestado certa vez um livro que despertou em mim a vontade de estudar filosofia mais a fundo.

À Jéssica, minha madrinha nessa louca vida acadêmica, que tanto vem me ajudando, aconselhando, lendo meus textos e me mostrando como ser uma pessoa e profissional melhor em um mundo cada vez mais desumanizado.

À Lucas, Jinny, Patrícia, Kerol, Arthur, Edson, Marcos, Luana, Michelle e a todos os meus amigos, pelos momentos de alegria e aprendizado que tanto me proporcionam.

Ao Nicolás, por todo apoio e solicitude que me ofereceu quando eu tanto estava precisando.

À Doce Deleite por me agregar ao seu “mural de integrantes” e por me proporcionar tantos momentos felizes.

À Andressa, por toda a parceria na docência do Pré-Uni.

Ao prof. João Cunha, por todas as orientações, apoio, dedicação e amizade durante esses dois anos em que estivemos trabalhando juntos e, também, por ter aceitado me orientar tanto no TCC, quanto no PIVIC.

Aos professores Emanuele e Marco, por aceitarem o convite de compor minha banca.

Ao prof. Renato Belo, por toda ajuda e paciência que teve comigo durante esses anos, me auxiliando em tudo aquilo que precisei no decorrer da minha graduação e, também, pela orientação e aprendizado no desenvolvimento do PIBLIC.

À prof^a. Meline, por ter me orientado em meus primeiros passos na pesquisa em filosofia no decorrer de um PIVIC e um PIBIC.

À prof^a Giovanna Cabral, por toda orientação no decorrer do Pré-Uni e por todo o crescimento que me proporcionou enquanto docente.

A todos aqueles do Centro Acadêmico meu muito obrigado por me aceitar como um de seus coordenadores por mais de três anos.

Aos professores do DCH minha admiração e gratidão por todos esses anos de graduação e por terem me ajudado a crescer como pessoa e estudante de filosofia.

Aos integrantes do Pré-Uni, por todo companheirismo na luta por uma educação melhor.

Minha gratidão ao pessoal dos serviços gerais, do R.U, aos motoristas do mamute, e a todos os servidores e terceirizados da UFLA minha admiração por fazerem essa universidade acontecer.

À UFLA por todo o financiamento investido a mim enquanto bolsista PIBLIC e Pré-Uni e também pela oportunidade de fazer parte dessa universidade tão rica e diversa.

À FAPEMIG pelo financiamento dispensado a mim durante a vigência de um PIBIC.

RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso concentra-se numa análise do método da dúvida e do modo pelo qual é atingida a primeira certeza cartesiana. Nele, busca-se compreender a dúvida cartesiana como um artifício para determinado fim, sendo que tal dúvida, hiperbólica e metódica, é o meio para o alcance de seu fim último, a saber, o *cogito, sum*. Para tanto, buscamos compreender e contrapor duas das principais interpretações sobre o estatuto do *cogito*: seja como uma intuição inferencial; seja como uma espécie de silogismo. Partindo destas considerações, pretendemos mostrar que seu estatuto pode ser melhor entendido como uma “intuição não inferencial”, uma vez que, assim, evitaremos alguns dos problemas que se colocam para as interpretações anteriores. Para defender esta hipótese, tentamos argumentar que as três interpretações em questão decorrem do modo como cada uma delas lida com a presença ou a ausência da conjunção conclusiva *ergo* nos enunciados de Descartes sobre o *cogito*. Dividimos o trabalho em dois capítulos: (1) no primeiro, tratamos de reconstruir a estrutura e o movimento argumentativo da *Primeira meditação* de Descartes e, por meio dela, indicar o alcance do *cogito* mediante o advento da dúvida metódica e hiperbólica; (2) no segundo, passamos para a consideração das interpretações sobre o *cogito* como um silogismo, como uma inferência e como uma intuição auto evidente. Por fim, de forma complementar, apresentamos, em anexo, uma tradução do artigo de Jaakko Hintikka “Cogito, ergo sum: Inference or Performance”, na medida em que constituiu um texto importante para nosso trabalho, quanto pelo fato mesmo de não haver tradução para nossa língua deste trabalho importante na literatura sobre o tema em questão.

Palavras-chave: História da filosofia; Filosofia moderna; Dúvida cartesiana; *Cogito*; Epistemologia.

ABSTRACT

The focus of this monograph is the doubt method analysis and how it's achieved the cartesian first certainty. Here, search understands the cartesian doubt as an artifice to determine end, being that it's, hiperbolic and methodic, the way to arrieve your last end, this is, the *cogito, sum*. Therefore, we search to understand and counter two of principals' interpretations about the *cogito* statute: be like an inferential intuition; be

like syllogism. Starting with these considerations, we pretend to show that *cogito* statute can be best understood as “intuition non-inferential”, once that avoids some of problems that are presented for previous interpretations. To defend this hypothesis, we try to argue that the three interpretations in question stem from the mode how each one of them deals with presence or default of conclusive conjunction *ergo* in Descartes statements about the *cogito*. We share the work in two chapters: (1) in the first, we tried to rebuild the structure and the argumentative movement of Descartes *First meditation* and, through it, indicate the range of *cogito* through the methodic and hyperbolic doubt advent; (2) in the second, we move on to consideration of interpretations about *cogito* how a syllogism, how a inference and how a self-evident intuition. Finally, in a complementary way, we show, attached, a Jaakko Hintikka article, “Cogito, ergo sum: Inference or Performance”, translation, insofar as it constituted a important text for we work, as for the fact of haven’t translation for portuguese these important work in literature on the topic in question.

Key-works: Philosophy history; Modern philosophy; Cartesian doubt; *Cogito*; Epistemology

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
O ALCANCE DO <i>COGITO</i> POR MEIO DA DÚVIDA	10
1. APRESENTANDO O PROBLEMA	10
2. OS PASSOS DA DÚVIDA NA <i>PRIMEIRA MEDITAÇÃO</i>	12
3. O ARTIFÍCIO DO GÊNIO MALIGNO	17
4. AQUILO QUE NEM A DÚVIDA COLOCA EM QUESTÃO	22
<i>COGITO, SUM: SILOGISMO, INFERÊNCIA IMEDIATA OU INTUIÇÃO?</i>	25
1. APRESENTANDO O PROBLEMA	25
2. A IMPOSSIBILIDADE DO <i>COGITO</i> ENQUANTO DEDUÇÃO	27
3. ANÁLISE DA FORMULAÇÃO DO <i>COGITO</i> ENQUANTO INTUIÇÃO	31
3.1. INTUIÇÃO INFERENCIAL: UMA ANÁLISE DA POSIÇÃO DE MARKIE	31
3.2. INTUIÇÃO NÃO INFERENCIAL: UMA ANÁLISE DA POSIÇÃO DE HINTIKKA	35
4. UMA TENTATIVA DE RESPOSTA AO ESTATUTO DO <i>COGITO</i>	38
CONSIDERAÇÕES FINAIS	46
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	49
ANEXO 1: TRADUÇÃO DO ARTIGO “<i>COGITO, ERGO SUM: INFERENCE OR PERFORMANCE</i>”	52
ANEXO 2: PLANO DE CURSO	81

INTRODUÇÃO

Cogito, sum. Essas duas palavras vêm sendo motivo de debate desde o século XVII sem que, por essa razão, tenham perdido a relevância ou ao menos tenham sido esgotadas suas interpretações. Prova disso é que, em pleno século XXI, estamos aqui nos debruçando sobre elas e tentando humildemente compreender o por quê de sua importância e mensurar sua influência, além do tamanho do impacto que elas exercem em nossa forma de pensar e em nossa forma de fazer ciência.

Ao nosso ver, o primeiro passo para o qual devemos nos direcionar para entendermos um pouco mais o famoso *dictum* cartesiano é voltarmos para os textos que, por assim dizer, preparam sua mais notória ocorrência nas *Meditações*. Para contribuir com este vasto e longo debate, assumimos como ponto de partida metodológico a leitura atenta das fontes, confrontando os textos nos quais Descartes, alimentando a disputa entre suas interpretações possíveis, enuncia de diferentes (e mesmo conflitantes) maneiras o *cogito*.. Este é o tema do primeiro capítulo do presente trabalho de conclusão. Entender a dúvida como aquela que foi capaz de tornar vívida a consciência de nossa própria existência enquanto ser pensante, buscando os meios pelos quais ela pôde ter feito isso e em como se deu a queda da dúvida perante a primeira certeza cartesiana.

Depois disso, analisaremos algumas das interpretações sobre o *cogito*. Este é o tema de nosso segundo capítulo. O passo que pretendemos aqui estabelecer, em nosso segundo capítulo, para contribuir com a vasta discussão em torno desse tema tão pertinente à história da filosofia é mais voltado a um debate a respeito da forma do que do conteúdo do dito de Descartes. Mas o que quer dizer isso? Basicamente que iremos discutir o estatuto que justifica o *cogito* como primeira certeza e não o que o próprio *cogito* leva a cabo na obra de Descartes. Em outras palavras, pouco ou nada nos dedicaremos a discutir as ideias, os juízos, Deus ou a *res cogitans* (aquela paralela à *res extensa* e que ocupa muito espaço na segunda e terceira meditação).

Espero que o leitor não conclua com isso que o presente trabalho não possua qualquer valia e que, por isso, nada pode acrescentar em sua busca pelo que quer que seja. Nossas intenções ao escrever este texto é trabalhar nos bastidores das *Meditações*.

Mais naquilo que não foi dito do que naquilo que foi. Prova disso é a discussão a respeito do estatuto do *cogito*. Descartes não discute intuição, inferência, dedução ou silogismo nas *Meditações*. Isso é assunto para as *Regras*. Mas tal discussão é essencial para compreendermos a validade do *cogito* enquanto primeira certeza, já que se acaso fosse ele a conclusão de um silogismo, por exemplo, não poderia ser primeira certeza, já que outras premissas necessitariam de precedê-lo.

A discussão da dúvida que precede o *cogito* e a do estatuto que o legitima, com a qual nos comprometemos levantar, mesmo que minimamente, é um dos primeiros passos que podemos dar para a compreensão do texto de Descartes. Antes de nos voltarmos para a discussão a respeito da natureza da *res cogitans* e dizer que seu principal atributo é o pensamento, aquele que unifica os diversos atos do próprio sujeito, o que o caracteriza como uma substância, assim como fez Landim em *Evidência e verdade no sistema cartesiano* (1992, p. 38), por exemplo, é necessário que se verifique se o *cogito* é possível, legítimo e justificado. E para isso, necessitamos de investigar se a dúvida é capaz de colocá-lo em evidência com nitidez e distinção e se seu estatuto faz jus às suas intenções enquanto primeira certeza.

As estruturas devem ser sólidas para que o edifício não desmorone. Ensino de Descartes e que justifica nossas intenções. Há de se lembrar que é ainda mais justificável por ser um trabalho final de graduação, da iniciação à vida acadêmica. Momento de construir as bases e de entender os clássicos, para que depois se possa avançar com mais segurança pelos tijolos e telhas que compõem o edifício.

Antes de iniciarmos nosso primeiro capítulo vale dizer a respeito da escolha de se realizar a tradução do artigo *Cogito, ergo sum: Inference or Performance* de Hintikka, ao invés de se partir a um terceiro capítulo, que sairia do que estamos chamando aqui de parte formal do *cogito* e que partiria para a análise mais focada em sua significação ou naquilo que decorre dele. Optamos pela tradução ao levarmos em conta que o referido artigo, muito importante, por sinal, para nosso trabalho, não possuía uma tradução ao português. Tornar mais acessível esse texto, que tanto me ajudou no decorrer de minha pesquisa, a todos aqueles que se interessem pelo estudo do pensamento de Descartes, talvez seja o que melhor descreva nossas intenções. Enfim, passemos ao primeiro capítulo do presente trabalho sem mais delongas.

O ALCANCE DO *COGITO* POR MEIO DA DÚVIDA

1. Apresentando o problema

Nas *Meditações metafísicas*, Descartes estabelece como objetivo a laboriosa construção de uma metafísica sólida e fundamentada, para a qual seria preciso encontrar princípios evidentes e inquestionáveis. Para alcançar tais princípios, porém, o filósofo tem diante de si um enorme problema: há toda uma tradição filosófica estabelecida sobre princípios mal fundamentados e que precisa necessariamente ser demolida para a edificação de uma nova.

No primeiro parágrafo da Primeira Meditação, Descartes já nos coloca frente a frente com esse problema, dizendo que:

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (DESCARTES, 2004, p. 21).

O problema da falta de fundamento, apontado por Descartes naquelas opiniões que levava consigo desde a sua infância, não fora registrado pela primeira vez em 1641 com a publicação das *Meditações*. Antes, já no *Discurso do método*, texto publicado em 1637, o filósofo apontava para tal questão e, mais do que isso, nos mostrava de onde advinham suas incertezas. Dizia ele:

Fui alimentado com as letras desde minha infância, e, por me terem persuadido de que por meio delas podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, tinha um imenso desejo de aprendê-las. Mas, assim que terminei todo esse ciclo de estudos, no termo do qual se costuma ser acolhido nas fileiras dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois encontrava-me enredado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não ter tirado outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância (DESCARTES, 2001, p. 8).

Descartes foi aluno do colégio jesuíta *La Flèche* desde a páscoa de 1607 até setembro de 1615 (RODIS-LEWIS, 1996, p. 25), instituição onde foi instruído nas

letras e onde percebeu que aquele conhecimento claro e seguro que era visado por meio delas era insustentável e que apenas o levava para a dúvida e para a incerteza. Isso porque o ensino erigido por aquela instituição de tradição medieval e escolástica não estabelecia sobre bases sólidas o conhecimento visado, aspecto que, segundo a percepção de Descartes, seria evidenciado ao nos depararmos com a multiplicidade de opiniões existentes a respeito de um mesmo tema.

Cartesius se espantava com “quantas opiniões diversas pode haver sobre uma mesma matéria, todas sustentadas por pessoas doutas”, pois, para ele, diante de um único assunto não pode haver “mais de uma [opinião] que seja verdadeira” (DESCARTES, 2001, p. 12). Nas *Regras para a direção do espírito*, ele diz que:

[...] sempre que duas pessoas têm sobre a mesma coisa juízos contrários, de certeza que pelo menos uma ou outra se engana, nenhuma delas parece mesmo ter ciência; porque, se as razões de uma fossem certas e evidentes, poderia expô-las à outra de modo a finalmente convencer o seu entendimento (DESCARTES, regra II, p. 15).

Esta citação das *Regras* indica a constatação de Descartes acerca da falta de fundamento existente nos vários campos do saber, como a filosofia ou as ciências, por não existirem razões que sejam certas e evidentes, ocasionando as disputas de opiniões. Mas ela também permite que possamos especular aquilo que Descartes terá de enfrentar para não expressar apenas mais uma opinião infundada no meio de tantas já existentes: terá de construir um sistema bem fundamentado, no qual sua razão certa e evidente pretendeu impedir as disputas de opiniões, pondo fim às incertezas até então existentes e construindo uma filosofia, iniciando por uma metafísica, firmada sobre bases sólidas e indissolúveis.

Este primeiro capítulo, portanto, terá por função traçar o percurso realizado por Descartes, nas *Meditações*, para a desconstrução da ciência até então vigente por meio do método da dúvida, até o alcance do *cogito*. O recorte de análise foi assim escolhido, pois, sem que haja o entendimento de como opera a dúvida na primeira das meditações, fácil seria cair em erro, tratando a dúvida de forma inadequada para que atinja seu objetivo na obra de Descartes, sendo tal objetivo o alcance de uma metafísica clara e evidente e estabelecida sobre princípios indubitáveis. Logo, nos dedicaremos à análise dos artifícios da dúvida, utilizados por Descartes na primeira das meditações,

estabelecendo os passos de tais mecanismos e evidenciando como devem ser colocados para que, a partir deles, cheguemos à primeira certeza do edifício cartesiano, o *cogito*, que faz com que o filósofo pretenda ter alcançado sucesso em sua empreitada pela busca de um fundamento para sua metafísica.

2. Os passos da dúvida na *Primeira Meditação*

O conhecimento com o qual Descartes teve contato em seus estudos são, segundo ele próprio, passíveis de questionamentos por falta de solidez, mas o que fazer a partir de agora? Para construir sua metafísica, o filósofo resolve então recorrer ao ceticismo e isso por dois motivos. O primeiro deles é para demolir os alicerces do edifício do conhecimento até então precariamente construído, sendo que “basta que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas” (DESCARTES, 2004, p. 23). O segundo motivo que faz Descartes adotar este ceticismo, por sua vez, é para superá-lo e, ao fazer isso, alcançar um princípio de tal modo fundamental e simples, que fará com que a dúvida cética não possa ser capaz de questioná-lo. Em outras palavras, Descartes escolhe se guiar pelo ceticismo para se servir dele como passo prévio para alcançar o que, de fato, é certo e passível de verdade. Logo, o ceticismo, além de ser a ferramenta de Descartes para provocar a destruição dos frágeis alicerces até então erigidos, é também o seu obstáculo. Descartes deve enfrentar a dúvida cética e vencê-la se quiser prosseguir com segurança e certeza. A adoção inicial das *Meditações* do “método da dúvida” expressa a solução cartesiana para este duplo desafio.

Para colocar em prática seu método, o filósofo faz uso, então, de duas classes de dúvida na *Primeira Meditação*: a dúvida natural, composta pela dúvida quanto aos objetos dos sentidos e aquela, mobilizada pelo argumento dos sonhos; mais adiante, a dúvida metafísica, sendo posta pelas hipóteses do Deus Enganador e do Gênio Maligno. Vale dizer que as duas formas de dúvida (a “natural” e a “metafísica”) se diferenciam na medida em que a primeira ataca minhas opiniões por elementos que fazem parte da natureza do indivíduo, como os sonhos e a percepção sensível, enquanto que a segunda ataca minhas opiniões por elementos artificiais, mas que só podem ser postos em dúvida por um recurso metafísico de cunho hipotético, como é o caso do Deus Enganador e do Gênio Maligno. Estes dois “graus” ou “modos” da dúvida estão alinhados à premissa

metodológica que define em termos gerais o procedimento adotado por Descartes neste contexto: a “dúvida metódica”, ou a dúvida como “método” significa – como que concedendo aos céticos – tomar tudo que for duvidoso como falso, tema este que trabalharemos mais à frente.

Direcionemo-nos ao texto. Descartes inicia seus passos da dúvida dizendo que “Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos” (DESCARTES, 2004, p. 23). Porém, o meditador percebe que tais sentidos o enganavam com relação às coisas pouco sensíveis e distantes, sendo discrepante aquilo que sua percepção apreendia, daquilo que a coisa, de fato, é. Podemos, para exemplificar, falar de nossa percepção sensível em relação ao Sol. Diante de meus olhos, ele se apresenta em um tamanho muito menor do que é na realidade. Logo, na medida em que minha percepção sensível o apresenta dessa forma, estando eu enganado sobre a realidade das coisas, graças à discrepância na forma como as apreendo por meio do conhecimento sensível, então, não mais posso confiar naquilo que tal conhecimento me apresenta como verdadeiro. Em resumo, podemos dizer que “a primeira etapa da dúvida deverá atacar o conjunto de minhas opiniões sobre as coisas sensíveis, isto é, os objetos dos sentidos” (FORLIN, 2004, p. 44).

Uma vez que encontramos a dúvida relativa aos objetos dos sentidos devemos, então, desconsiderá-los como conhecimento seguro e candidatos a compor os alicerces do conhecimento metafísico cartesiano, já que a operação de tratar o duvidoso como falso nos leva a abandonar todas as coisas com o menor indício de dúvida. De acordo com a mesma operação é que abordaremos a crença em nós mesmos, como sujeito de sensações, como ficará evidente, mais adiante, com a utilização do argumento dos sonhos.

Prosseguindo em sua argumentação, Descartes nos diz que, mesmo que os sentidos me enganem no que se refere aos objetos distantes e pouco sensíveis, podemos nos deparar com coisas, adquiridas por meio dos sentidos, que não podemos, enquanto estivermos sãos, duvidar, a menos “(...) que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da biliar que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos (...)”, de certas coisas como, por exemplo, de “(...)

que estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes” (DESCARTES, 2004, p. 23-5).¹

Porém, dirá o filósofo, devo reconhecer que, pela minha constituição humana, estou “(...) acostumado a dormir à noite e sentir nos sonos todas essas coisas, e até menos verossímeis, do que eles em sua vigília!”, sendo que “(...) com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo essa roupa, sentado junto ao fogo, quanto estava, porém, nu, deitado entre as cobertas!” (DESCARTES, 2004, p. 25). Dito isso, temos, então, a conclusão de Descartes para esta situação. Diz ele:

E, quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo (DESCARTES, 2004, p. 25)

Desde então, se a “certeza” que tenho como sujeito de sensações é da mesma natureza daquela que eu tinha, “enquanto dormia” – mesmo que em raras ocasiões –, e que, depois de acordar, se revelou ilusória, então é preciso concluir (fazendo valer o método da dúvida de tomar o duvidoso como falso) que aquela “certeza” também pode ser ilusória. Mesmo que eu nunca venha a saber se ela se revelará ou não, de fato, como falsa (como ocorre quando “acordamos”), seu caráter duvidoso é suficiente para afastá-la do posto de conhecimento certo e evidente.

Mas qual seria a diferença, segundo Descartes, entre a dúvida sobre os objetos sensíveis e aquela operada pelo argumento dos sonhos? A diferença surge ao constatarmos que, no primeiro grau da dúvida, negamos que o objeto sensível seja passível de fornecer-nos um conhecimento seguro, mas não questionamos a existência de objetos dos sentidos. A dúvida da existência de tais objetos apreendidos pelos sentidos só vem à tona diante do argumento dos sonhos, que suspeita da minha

¹ A respeito do argumento da loucura, não cabe aqui nos determos nele, já que se trata de uma discussão muito abrangente e que, para uma melhor interpretação, demandaria mais páginas de análise. O que cabe dizer é que Descartes abandonou tal problema sem dar muitas explicações, sem se deter em sua abrangência e nos passos que poderiam lhe constituir. Sobre isso, cf o artigo de Enéias Forlin “O argumento cartesiano do sonho” In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 32, p. 235-248, 2001; assim como o artigo de Edgard Zanette “Revisitando o argumento da loucura: entre o cartesianismo de Descartes e o neopirronismo de Porchat” In: *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*: n. 2, 2011 e Porchat em seu artigo “O argumento da loucura” In *Manuscrito*: Campinas, v. 26, n. 1, p. 11-43, 2003.

capacidade de apreender o objeto através dos sentidos – na medida em que questiona a minha própria condição de sujeito das sensações. Segundo Forlin:

Numa segunda etapa, então, a dúvida precisa voltar-se contra os sentidos, quer dizer, questionar a própria realidade da percepção sensível. Não se trata mais de suspeitar que a percepção sensível possa estar sempre me enganando mas de suspeitar mesmo que eu possa ter uma percepção sensível (FORLIN, 2004, p. 46).

Uma vez que se opera tal suspeita por meio do argumento dos sonhos que coloca em questão a própria existência de nossa percepção sensível, e não apenas a hipótese dela nos enganar, precisamos avançar e buscar algo que não seja passível de dúvida, tendo em mente que não é mais possível a crença naquele conhecimento que provém dos sentidos. Vale mencionar que aqui encerramos com a dúvida natural que age, em um primeiro momento, sobre os objetos da percepção e, em um segundo momento, sobre a percepção que o sujeito teria de si mesmo ao ter suas sensações.

Já não podemos estar certos de que propriedades como, por exemplo, mover a cabeça ou abrir os olhos sejam existentes, nada sendo além de coisas incertas. Assim, colocamos em dúvida se acaso a representação que temos de nosso corpo seja correspondente à realidade do corpo que nós possuímos. Os objetos de nossa percepção, assim como ela própria, estão em xeque e não correspondem ao conhecimento certo e seguro almejado por Descartes. O que nos resta agora? Descartes responde da seguinte forma:

Entretanto, é preciso por certo confessar que as coisas vistas no sono são como certas imagens pintadas e não puderam ser essa ficção, a não ser pela similitude das coisas verdadeiras. De sorte que, pelo menos essas coisas gerais - olhos, cabeças, mãos e o corpo todo - não são coisas imaginárias, mas, existem deveras (DESCARTES, 2004, p. 25).

Na presente citação há a equiparação da representação dos objetos externos a quadros e pinturas, levando à consideração de que, mesmo que tal representação não seja equivalente à realidade das coisas, elas ao menos podem refletir, ou transmitir, tal realidade, na medida em que suas partes possam ser reais e não ilusórias – mesmo que seu conjunto formado na sensação o seja.

Logo, assim como na pintura, em que por mais nova e mirabolante que seja a ideia projetada pelo pintor, ao menos a cor que a constitui é retirada da realidade, também o é com os objetos da percepção, sendo que, ao menos aquilo de mais simples e fundamental que os compõem, em princípio, parece algo de real e verdadeiro – e, portanto, não passível de dúvida. Desse modo, é necessário admitir que mesmo sendo incerto que eu possua uma cabeça, ou uma mão, é real que “(...) são pelo menos necessariamente verdadeiras e existentes, algumas outras coisas, ainda mais simples e universais (...)” (DESCARTES, 2004, p. 27), sendo desse gênero de coisas, por exemplo,

(...) a natureza corporal comum e sua extensão, bem como a figura das coisas extensas; a quantidade ou grandeza delas e seu número; o lugar onde existem e o tempo pelo qual duram e que mede sua duração, e coisas semelhantes (DESCARTES, 2004, p. 27).

Tal movimento arquitetado por Descartes acaba por culminar em que, mesmo ao assumirmos que a física, a astronomia, entre outras ciências, que possuem em comum o fato de dependerem da consideração de coisas compostas, sejam muito duvidosas e incertas, ao menos:

(...) a Aritmética, a Geometria e outras desse modo - que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, pouco se preocupando com que estejam ou não na natureza das coisas - contêm algo certo e fora de dúvida (DESCARTES, 2004, p. 27).

Na medida em que tratam de coisas simples e gerais, as matemáticas fornecem a limitação do argumento dos sonhos, tendo em vista que, quer eu esteja dormindo, quer esteja acordado, “dois e três juntos são cinco” (DESCARTES, 2004, p. 27), graças à simplicidade e generalidade de tal afirmação. No momento em que as matemáticas aparecem nas *Meditações*, se encerra o alcance cético da dúvida natural.

Mas por que não podemos encerrar o processo de dúvida aqui e assumir as matemáticas como o fundamento da metafísica cartesiana, uma vez que são compostas de elementos simples e gerais, inquestionáveis pela dúvida natural, seja em sua formulação como dúvida relativa aos objetos sensíveis, seja como o argumento dos sonhos?

Ainda que as matemáticas sejam fortes concorrentes para ocuparem o posto de primeira certeza na metafísica cartesiana, resta que o método adotado exige levar a

dúvida adiante e perguntar se, sob alguma hipótese (não “natural”), estas certezas poderiam ou não resistir. Agora, o método vai utilizar de outro plano de dúvida até agora não mencionado por Descartes - ao longo de sua Primeira Meditação -: a dúvida metafísica. Descartes lança mão da dúvida metafísica ao afirmar que retêm em si a “opinião de que há um Deus, que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo” (DESCARTES, 2004, p. 29), sendo que haverá algo que impeça:

(...) que ele não tenha feito que não haja de todo terra alguma, céu algum, coisa extensa alguma, figura alguma, grandeza alguma, lugar algum, e que não obstante eu sinta todas essas coisas e que, no entanto todas elas não me pareçam existir diferentemente de como me aparecem agora? (DESCARTES, 2004, p. 29)

Logo, temos a presença de um Deus sumamente poderoso que, na medida em que permite que eu me engane às vezes (como no caso dos sentidos ou dos sonhos analisados antes), poderia me enganar naquilo mesmo que acredito ser absolutamente certo como as verdade mais elementares da matemática: pode ser que dois mais três somem seis e não cinco. Por causa de tal hipótese, as matemáticas se encontram em xeque e sob o alcance da dúvida. A dúvida metafísica, por sua vez, prevalece.

Resta-nos agora analisar como é feita a passagem do Deus enganador para o Gênio maligno, investigando a constituição argumentativa utilizada por Descartes para descrevê-la até alcançarmos, finalmente, a proposição que ultrapassa a dúvida e que se estabelece como a primeira certeza do edifício cartesiano. Dedicaremos o próximo tópico a tais temas, pois demandam uma análise mais longa e própria, pelo do fato de que a hipótese do Gênio maligno recebeu as mais diversas interpretações a respeito de seu sentido.

O artifício do Gênio maligno

Como dissemos mais acima, o artifício do Gênio maligno encerra a Primeira Meditação cartesiana juntamente com os passos da dúvida, dos quais Descartes se utiliza para colocar em dúvida não apenas os objetos de conhecimento, mas também minhas próprias faculdades de conhecer. Passemos agora à análise do Gênio maligno e de sua utilização por Descartes, levando em conta o papel que cumpre e se, por algum acaso, o cumpre de forma satisfatória.

Descartes, através do artifício supracitado, voluntariamente decide em favor do ato de se auto-enganar. Tal decisão é tomada tendo como fim fingir que seus pensamentos, incluindo os que refletem suas crenças em suas antigas opiniões, são falsos ou imaginários, graças à presença de um possível Gênio maligno, que não mais é Deus, mas que é “sumamente poderoso e manhoso” (DESCARTES, 2004, p. 31) mobilizando toda a sua indústria em me enganar. Diante de tal hipótese, diz Descartes:

(...) pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludibrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade (DESCARTES, 2004, p. 31).

Estruturalmente, Descartes insere o Gênio maligno logo após o argumento do Deus enganador. Muito se tem pensado sobre como se dá essa inserção, e se o Gênio viria suprir alguma falta que pode ocorrer mediante o argumento do Deus enganador, sendo que este último não teria ainda atingido a totalidade da dúvida sobre o conhecimento que até então era tomado como verdadeiro. Leopoldo e Silva, por exemplo, defende a posição de que o Gênio maligno supriria uma falta presente no argumento do Deus enganador quando diz que:

Se tenho dificuldade em acreditar, ainda que apenas metodicamente, que Deus possa me enganar, escolho então supor que há um Gênio maligno que detém tal poder e o exerce quando penso nos seres matemáticos ou efetuo operações que correspondem a essa ciência (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 38).

A posição de Leopoldo e Silva exposta nesta citação, concebe o Deus enganador como um passo que não foi suficiente para universalizar a dúvida, já que aponta a incapacidade deste argumento de atingir àqueles que não creem, cabendo ao Gênio maligno o papel de complementar o artifício do Deus enganador, não deixando que nada escape da alçada da dúvida, atingindo, por fim, a universalização desta última.

Por mais plausível que seja essa interpretação, a nosso ver ela não se verifica, sendo que não cumpre o papel de argumento substituto ao Deus enganador por causa de sua incapacidade de universalizar a dúvida. O próprio Descartes não dá margem a tal interpretação quando diz que:

Talvez haja, em verdade, aqueles que, a ter de crer que todas as outras coisas são incertas, prefiram negar um Deus tão poderoso. Não os contraditemos e admitamos que tudo o que dissemos sobre Deus seja fictício. Que suponham tenha eu chegado a ser o que sou pelo fado, pelo acaso, por uma série contínua das coisas ou por qualquer outro

modo, pois que enganar-se e errar parecem ser uma certa imperfeição, quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre (DESCARTES, 2004, p. 29).

Levando em conta a citação acima, ainda que não se acredite na figura de um Deus, considerando-o como o ser sumamente perfeito e criador de todas as coisas, quanto menos for o poderio da causa originária de todas as coisas, mais fácil será que o indivíduo se engane, sendo que nem o mais convicto ateu possa escapar desta artimanha cartesiana. Logo, ainda que o ateu questione a existência e o poder de Deus, será então mais fácil que se engane, pois mais provável é que seja imperfeita sua constituição e que sempre erre em seus juízos.

Além disso, podemos inferir que a existência de Deus e por conseguinte nossa crença em sua realidade e poder não está em jogo aqui. O Deus enganador, assim como o Gênio maligno é uma hipótese de cunho metafísico e, como toda hipótese, possui como característica ser possível. Logo, na medida em que é possível, já deve ser levado em consideração, pois Descartes não busca apenas duvidar, mas duvidar da forma mais radical que conseguir, sendo que se há uma possibilidade de engano, ela deve ser suficiente para por abaixo as certezas que sucumbem à mera hipótese de sua realidade e existência. Esse é o princípio da dúvida hiperbólica descrita por Descartes quando afirma que:

(...) é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, *bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas* (DESCARTES, 2004, p. 23, grifos nossos).

A reformulação não do alvo da dúvida, mas do lugar no qual ela ocorre é que se apresenta como pretexto para que, a nosso ver, Descartes opte por inserir o argumento do Gênio maligno. Se antes a dúvida estava posta apenas sob o viés lógico, agora Descartes irá inseri-la sob o viés psicológico, criando um artifício para enganar a própria razão, ou melhor, para a razão se auto-enganar, fingindo que as razões que tenho para duvidar de todas as coisas são suficientes para acreditar na falsidade de todas as coisas. Deste modo, podemos então dizer que, com o artifício do Gênio maligno, Descartes inicia um novo expediente em suas meditações.

Deste modo, enquanto o argumento do Deus enganador tomava toda a dúvida sob o aspecto universal acerca do ponto de vista lógico, ou seja, sob a ótica de questionar todo o conhecimento tendo como justificativa sua a incerteza presente em

tais conhecimentos, o Gênio maligno aparece para tornar a dúvida como parte de minha vida psicológica (uma razão que pretende ser inserida na minha vivência psicológica, fazendo com que eu me convença de que todo o meu conhecimento até agora é duvidoso, logo, também passível de falsidade).

Por meio do artifício psicológico, instrumentalizado pelo Gênio maligno, Descartes se torna capaz de converter suas razões em duvidar de todas as coisas em crenças na falsidade de todas as coisas, visando não a sobreposição da dúvida pela negação, mas sim a confirmação da primeira pela última. Assim como menciona Forlin:

A operação de negação que se segue à dúvida não visa usurpar o lugar dela, mas, ao contrário, garantir-lhe o lugar: tomando voluntariamente o duvidoso como falso eu neutralizo meu hábito de tomar o provável como verdadeiro, e, assim, a dúvida, convertida em negação, surge novamente - como resultado direto do embate dessa negação voluntária com a aceitação “natural” (FORLIN, 2004, p. 64).

Notemos o que está em jogo neste momento. Ao afirmarmos que o Gênio maligno é um artifício utilizado por Descartes apenas para colocar a dúvida sob um nível psicológico, estamos dizendo que o Gênio não passa de um recurso metodológico que Descartes lança mão para obter sucesso em sua empreitada. Dito em outras palavras, se antes minha dúvida ficava restrita a “um ponto de vista rigorosamente lógico”, já que no meu cotidiano, ou de modo empírico, “minhas antigas opiniões, as opiniões sobre a verdade das coisas, são mais prováveis que suas contrárias” (FORLIN, 2004, p. 37), com o advento do Gênio maligno o leitor passa a se convencer diante de sua própria meditação, que aquilo que era apenas logicamente duvidoso, agora é factualmente duvidoso, mesmo que de forma provisória, e que, portanto, a operação a ser feita é tratá-lo como falso, visto que é infundado e incerto.

Vale salientar neste ponto que, diferente do que diz Popkin, quando trata a negação como um passo ulterior à dúvida, chegando a afirmar que Descartes estaria “transformando a dúvida cética comum em negação completa” (POPKIN, 2000, p. 285-6), não estamos querendo dizer que a negação venha substituir a dúvida, sendo que esta última tenha se transformado em negação. Devemos nos lembrar das palavras de Descartes quando afirma que:

Eis porque creio não esteja agindo mal, se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrária, passe a me enganar a mim mesmo e finja por algum tempo que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias até que, finalmente, os pesos das duas ordens de

preconceitos tendam, por assim dizer, a igualar-se e já nenhum mau hábito desvie meu juízo da reta percepção das coisas, de um exato conhecimento das coisas (DESCARTES, 2004, p. 31).

Esta citação deixa explícito que o que o meditador está afirmando é que, para atingir a suspensão do juízo, primeiramente é necessário fingir que as minhas opiniões são falsas e imaginárias, a fim de que se consiga obter tal suspensão, fazendo com que minhas antigas opiniões não venham mais me importunar, independente da familiaridade que eu possa ter com elas. Sendo assim, passo a elevar minhas razões de duvidar em crenças na falsidade de todas as coisas, restando-me apenas a dúvida a respeito de se há algo de verdadeiro em meu horizonte de pesquisa.

Assim como afirma Forlin:

(...) Descartes acredita que, do ponto de vista psicológico, não basta opor a uma crença uma mera razão de duvidar dessa crença, mas é necessária uma crença oposta. O que então ele pretende com o artifício psicológico é transformar as hipóteses sobre a falsidade das coisas em teses sobre a falsidade das coisas, a fim de obter um estado de dúvida gerado pela oposição entre crenças opostas (FORLIN, 2004, p. 29).

Deste modo, temos que o recurso psicológico utilizado por Descartes cria um expediente pelo qual a dúvida ultrapassa os limites da própria lógica, atingindo a esfera da vontade e fazendo com que o sujeito, por se auto-enganar, consiga transformar suas hipóteses sobre a falsidade das coisas em teses sobre a falsidade das coisas. Falsidade esta de cunho generalista, pela qual nada pode resistir ao poder da dúvida.

Logo, enquanto pensamos na utilização da negação metódica por parte de Descartes, estamos nos referindo a um momento em seu texto onde há a instauração, sob a ótica da esfera psicológica, da suspensão de juízo, justificada agora pela crença que carrego comigo sob a falsidade das coisas.

Deste modo, quando afirmamos haver negação metódica na dúvida cartesiana, não estamos dizendo que há a tomada de posição pela negação em detrimento da afirmação. Não é algo como, por negar *p*, afirmo *não p*, como se Descartes estivesse conferindo juízo positivo a *não p*. Por outro lado, o que faz o filósofo é, por um ato de auto-enganar, estabelecer a crença na negação da totalidade do conhecimento. Assim como é mencionado por Gueroult:

Apoiada na referida ficção (do Gênio maligno), a vontade pode, no ato indivisível de sua liberdade, negar radicalmente a totalidade de meus conhecimentos. *Por seu caráter único e total, esta dúvida radical (tomada enquanto suspensão de qualquer juízo sobre*

qualquer coisa) anuncia uma atitude categórica do sujeito filosofante (GUEROULT, 2016, p. 46, grifos nossos).

Logo, a negação metódica se apresenta como um reforço à dúvida psicológica, que a confirma sem que a substitua, fazendo com que o filósofo consiga estabelecer a suspensão do juízo sobre todas as coisas, diante da negação radical da totalidade de todos os meus conhecimentos.

Assim sendo, temos então constituído o artifício do Gênio maligno, um argumento puramente metodológico, no qual Descartes pretende estabelecer a dúvida no âmbito psicológico, utilizando-se da própria vontade do meditador para que possa se auto-enganar, legitimando a atuação do Gênio com a finalidade da suspensão de juízo e da instauração de juízo negativo sobre qualquer possibilidade de conhecimento.

3. Aquilo que nem o Gênio maligno coloca em questão

Uma vez lançado o artifício do Gênio maligno, uma pergunta que talvez se faça presente é a de que se há algo que resista à dúvida cartesiana. Vale aqui dizer que a dúvida não coloca em suspensão todas as coisas existentes. Descartes não coloca em questão as noções comuns, por exemplo. Mas por quê?

Elas não podem ser postas em questão porque são princípios indubitáveis. Negar que o princípio de identidade ou de não contradição são verdadeiros, por exemplo, é uma contradição em termos. Uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e isso a dúvida cartesiana não pretende colocar em questão, justamente por verificar que uma coisa que é e não é ao mesmo tempo é uma contradição em termos e algo que, pelo princípio de não contradição, não pode, de fato, ocorrer.

Mas se isso de fato ocorre, por quê o *cogito* e não as noções comuns é posto como primeira certeza segundo a ordem das razões? Sobre isso, estamos de pleno acordo com o que diz Landim quando escreve que:

Se, por um lado, as noções comuns - que jamais foram postas em questão enquanto são pensadas como noções evidentes - são princípios indubitáveis, por outro, elas são meros princípios formais, não produzindo, na medida mesma em que são evidentes, conhecimentos de realidade (possível ou atual), nem engendrando novas certezas; elas, neste sentido preciso, não são conhecimentos de

objetos (*res*), mas apenas regras que a razão descobre quando produz algum conhecimento (LANDIM, 1992, p. 26).

Ora, levando a cabo o que Landim argumenta, podemos afirmar que a característica que torna as noções comuns imunes ou exteriores ao método da dúvida, é a mesma que as torna inviáveis enquanto primeiro princípio. Dito de outro modo, o fato delas não serem conhecimento de objetos, faz com que elas sejam indubitáveis, ao mesmo tempo que faz com que sejam inviáveis enquanto primeiro princípio. Além disso, podemos ainda acrescentar que Landim, além de nos conceituar o que são as noções comuns, deixa implícito em sua fala o porquê de o *Cogito* ser a primeira certeza na ordem das razões de Descartes. Basta que se tome o contrário de suas palavras sobre as noções comuns para que se entenda a distinção do *Cogito* e o que faz com que ele seja a primeira certeza cartesiana.

Dessa forma, enquanto as noções comuns, segundo Landim, são “meros princípios formais”, o *Cogito* ultrapassa o nível formal e insere um novo conteúdo ao nosso conhecimento a respeito da realidade atual, o que de fato existimos enquanto coisa pensante. Da mesma forma, enquanto as noções não produzem conhecimento de realidade possível ou atual, logo, não “engendrando novas certezas”, na medida em que apenas se apresentam enquanto condições para que algo exista ou possa ser concebido como verdadeiro, o *Cogito*, por sua vez, no instante em que diz sobre a verificação de minha existência através de meu pensamento, já nos apresenta um conhecimento de realidade atual, engendrando uma nova certeza, mais especificamente, a primeira certeza do edifício cartesiano. Por fim, enquanto as noções comuns não são “conhecimentos de objeto”, mas somente “regras que a razão descobre quando produz algum conhecimento”, o *Cogito* tem como objeto o meditador que agora reflete sobre sua própria existência, reconhecendo sua constatação através de seu pensamento atual.

As únicas semelhanças entre as noções comuns e o *Cogito* se localizam no fato de que ambos são evidentes e indubitáveis, certezas advindas da razão, através de um processo intuitivo, imediato, e que, por isso, podem ser consideradas enquanto evidentes e indubitáveis, seja enquanto noção (no caso das noções comuns), seja enquanto proposição (no caso do *Cogito*).

Por fim, voltemos às *Meditações*. Depois de lançar mão do artifício do Gênio maligno Descartes atinge, finalmente, sua primeira certeza – já na segunda Meditação.

Esta primeira certeza recebe o título de “indubitável” exatamente por ser imune a qualquer dos da dúvida empregados – como vimos – na primeira Meditação. Sem os passos da dúvida e sua futura superação, o que ocorre por todo o decorrer das *Meditações*, Descartes dificilmente conseguiria responder aos seus objetivos, já que o que pretendia era justamente substituir suas antigas crenças por uma nova, porém bem fundamentada, sendo clara e distinta. O ceticismo próprio ao “método” adotado se mostrou então necessário, já que, operando por suas vias, o filósofo francês consegue estabelecer as limitações de suas antigas crenças, bem como o obstáculo a ser ultrapassado para que se possa conceber sua primeira certeza, o *cogito*.

Fica manifesta, então, a importância da dúvida nas *Meditações metafísicas* de Descartes. A pertinência de discuti-la para, a partir de então, introduzirmos o *cogito* no segundo capítulo do presente trabalho se dá sob a ótica de que, antes de entrarmos no mérito da primeira certeza, precisamos conhecer o percurso pelo qual podemos afirmar o *cogito* enquanto primeira certeza. Desse modo, analisamos se, de fato, os passos da dúvida e os artificios apresentados são suficientes para cumprirem o intento de Descartes, ao propor o questionamento de suas antigas crenças e sua substituição por novas. Sendo assim, em nosso segundo capítulo, levaremos a discussão ao *cogito*, mais especificamente ao meio pelo qual o concebemos, analisando, desse modo a apreensão de seu estatuto.

COGITO, SUM: SILOGISMO, INFERÊNCIA IMEDIATA OU INTUIÇÃO?

1. Apresentando o problema

A primeira certeza a que chega Descartes nas *Meditações Metafísicas*, texto de 1641, é aquela a partir da qual ele, enquanto ser pensante e, em um primeiro momento, apenas enquanto ser pensante, existe ou é. Em sua Segunda Meditação, o filósofo nos diz que:

Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (DESCARTES, 2004, p. 45).

O *cogito, sum* (penso, sou), neste contexto, além de servir como a primeira certeza descoberta por Descartes, tem por função ocupar o lugar de certeza indubitável e base para outras certezas que o filósofo poderá descobrir ao longo de seu texto.

O problema a ser analisado, neste segundo capítulo, é o de compreender qual poderia ser o estatuto do *cogito, sum*, enquanto conhecimento, para cumprir os objetivos de Descartes? Para tanto, proponho estudar a primeira certeza das *Meditações* a partir de três perspectivas interpretativas distintas e concorrentes: como um silogismo; como uma inferência; e, por fim, como uma intuição autoevidente.

Tal análise se justifica pela própria variedade das formulações sob as quais o *cogito, sum* é apresentado no decorrer das obras de Descartes. Embora, como defenderemos aqui, a formulação das *Meditações* possa ser considerada como sua versão mais significativa (e, por isso mesmo, aquela sobre a qual vai incidir nossa atenção principal), cabe considerar – preliminarmente – que ela não é a única.

No *Discurso do método*, texto de 1637 e anterior às *Meditações*, por exemplo, o filósofo formula seu *dictum* num sentido, à primeira vista, distinto daquele pelo qual ele será expresso no clássico texto de 1641. Já apresentado como primeira certeza, ele é expresso com um elemento (suprimido nas *Meditações*) próprio das inferências: *ergo*, traduzido por “logo”. No texto de 1637, Descartes diz que:

E, notando que esta verdade - penso, logo existo - era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava (DESCARTES, 2001, p. 38).

Desta forma, a primeira certeza se assemelha a uma inferência, que se mostra na relação entre o penso (*cogito*) e o existo (*sum*) por meio do termo “logo” (*ergo*). Nas *Meditações*, por outro lado, não há o termo “logo”, o que dificulta sua interpretação enquanto inferência. Além disso, a formulação das *Meditações* contrasta não apenas com esta do *Discurso do método*, mas também com outras passagens dos *Princípios da filosofia* (DESCARTES, 2006, p. 29), texto de 1644; e *Objeções e respostas* (DESCARTES, 1991, p. 168), texto publicado em conjunto com as *Meditações* em 1641.

Esta ambiguidade é ainda maior, quando consideramos a passagem dos *Princípios* na qual Descartes parece ir mais longe nesta caracterização inferencial ao ponto de assumir, em princípio pelo menos, uma conotação silogística do famoso *dictum*:

E uma vez que a proposição *penso, logo existo* é a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem, isso não implica que anteriormente não seja necessário saber o que é o pensamento, a certeza, a existência, e que para pensar era preciso ser e outras coisas semelhantes; porém, e porque se trata de noções tão simples por si próprias, que não nos levam ao conhecimento de nenhuma coisa existente, considereirei que não deveriam ser abordadas aqui (DESCARTES, 2006, p. 30).

À primeira vista, o texto em questão parece afirmar que haveria um conhecimento anterior ao *cogito* e do qual ele seria “inferido”. Embora Descartes reiteradamente assevere que se trata da “primeira e mais certa” proposição, quase paradoxalmente, na passagem acima, ele acrescenta que sua verdade pressupõe que se saiba o que é o pensamento, a certeza, a existência. Mais ainda, ele chega mesmo a dizer que ela implica assumir “que para pensar era preciso ser”. Como sustenta Markie (2009, p.181):

Seu ponto (se referindo a Descartes) parece ser que a inferência de sua existência a partir de seu pensamento utiliza aquela proposição geral como uma premissa suprimida. A inferência não é “Penso, logo existo”; e sim “Penso, e tudo o que pensa deve existir, logo existo”.

Em outras palavras, o *Penso, logo existo* seria a abreviação de um silogismo (“tudo que pensa deve existir”; “penso”; *logo*, “existo”), no qual teria sido suprimida a premissa maior: “tudo que pensa deve existir”. Em contraste com este texto dos *Princípios*, a formulação das *Meditações* seria ainda mais abreviada do que a versão do *Discurso do Método* ao suprimir, inclusive, aquele “logo”.

Talvez o debate sobre o estatuto do *cogito* possa ser resumido a partir da oscilação entre os campos da dedução ou da intuição que, à primeira vista, parecem apontar para sentidos distintos do *dictum*, não exatamente conciliáveis entre si. Diante deste cenário, irei analisar, separadamente, cada uma das formulações e tentar compreender qual desses sentidos poderia cumprir os objetivos de Descartes – notadamente, aquele de assegurar que se trata de uma “primeira certeza”.

2. A impossibilidade do *cogito* enquanto dedução

Primeiramente cabe esclarecermos o porquê de apenas as duas opções, dedução ou intuição, são as alternativas, em princípio, mais plausíveis para a explicação do *cogito*.

Descartes, na terceira de suas *Regras para a direção do espírito*, admite como verdadeiro apenas os conhecimentos dados *ou* por “intuição” (*intuitus mentis*), ou por dedução (*illatio*). Ele nos diz que:

A fim de não cairmos ulteriormente no mesmo erro, vamos aqui passar em revista todos os atos de nosso entendimento que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, sem nenhum risco de engano; admitem-se *apenas dois*, a saber, a intuição e a dedução (DESCARTES, p. 20, 1971; grifo meu).

Podemos, em primeiro lugar, justificar o pensamento cartesiano de que a intuição e a dedução não permitem engano, graças à possibilidade de serem os únicos atos de nosso entendimento exercidos puramente pela razão, por abstração do sensível, sem a influência da extensão, logo, sem a possibilidade de engano pelos sentidos. Quando nos voltamos especificamente ao processo intuitivo (*intuitus mentis*) temos que, para Descartes, ele é aquele que melhor mostra a verdade das coisas, entendendo-o como “[...] o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos” (DESCARTES, p. 20, 1971).

Logo, já percebemos aqui que a intuição carrega consigo a autoevidência, na medida em que não comporta possibilidades para a dúvida, mostrando algo distinto, claro, e de fácil e imediata apreensão por sua simplicidade. Descartes ainda deixa claro que a intuição deve ser compreendida como um ato puramente intelectual, que nasce apenas pela “luz da razão”. Dessa forma,

[...] cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície, e outras coisas semelhantes, que são muito mais numerosas do que a maioria observa, porque não se dignam aplicar a mente a coisas tão fáceis (DESCARTES, regra. III, p. 20).

O processo dedutivo (*illatio*), por sua vez, é entendido, de acordo com o filósofo, como “o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza”, onde “se concebe uma espécie de movimento ou sucessão” (DESCARTES, regra III, p. 21). Sendo assim, também é, por tal causa - por ser a sucessão de um princípio verdadeiro e simples estabelecido por intuição - que o processo dedutivo pode ser dito verdadeiro para Descartes.

A dedução sempre é precedida de um princípio estabelecido por um ato intuitivo da mente, e se mostra por desdobramentos desse princípio através de uma série de inferências, segundo a qual, de uma certeza simples, estabelecida por intuição, conseguimos acrescentar outras com mais complexidade e composição.

Visto que a pretensão do presente item é a análise da impossibilidade de se enunciar o *cogito* enquanto dedução, vejamos o porquê defendemos que este primeiro estatuto não parece viável para a interpretação do *cogito*. É válido ressaltar que, em Descartes, há duas possibilidades de dedução: enquanto silogismo, ou enquanto dedução matemática. Mas em que se diferenciam tais modos de dedução?

A dedução silogística, para Descartes, “em nada nos ajuda a perceber a verdade das coisas” (DESCARTES, regra XIV, p. 91), isso por que o silogismo apenas reafirma aquilo que já teria sido dito anteriormente à conclusão. De outro modo, se tenho um silogismo como “todo homem é mortal; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal”, nada faço além de reafirmar as premissas que já estavam postas, não dando prosseguimento ao conhecimento das coisas. Ora, se todo homem é mortal e sendo Sócrates um homem, conseqüentemente ele será mortal. O conhecimento silogístico,

para Descartes, se encerra aí, sendo um procedimento que não consegue acrescentar nenhum conhecimento novo ao entendimento, já que, em sua estrutura, pressupõe que possamos assumir as premissas como verdadeiras.

Porém, não podemos parar nosso conhecimento na intuição, já que o próprio filósofo afirma que:

Poderá agora perguntar-se porque é que à intuição juntamos um outro modo de conhecimento, que se realiza por *dedução*; por ela entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza. Foi imperioso proceder assim, porque a maior parte das coisas são conhecidas com certeza, embora não sejam em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que intui nitidamente cada coisa em particular (DESCARTES, regra III, p. 21).

Na medida em que, por intuição, conhecemos somente princípios simples e, por si mesmos, evidentes, o que decorre desses princípios primeiros, ou seja, os conhecimentos compostos, que são maioria em nossa mente, precisam ser explicados por uma outra via, pela via dedutiva. Mas, ao eliminarmos dessa via dedutiva a silogística, como então prosseguir?

A validade de uma dedução em Descartes é apontada por Guedes em seu artigo “O conhecimento dedutivo em Descartes”. A comentadora afirma que a dedução cartesiana deve corresponder a dois princípios fundamentais, sendo eles “a descoberta de novas verdades e que as novas verdades descobertas não sejam estritamente formais, mas verdades materiais” (GUEDES, p. 15, 2010).

Logo, uma dedução não deve mostrar, por exemplo, que por ser $1+2=3$, logo, 3 é igual a $1+2$, como era evidenciado pela dedução silogística, mas sim:

[...] que 12 é oriundo do termo precedente 6, mas não de 6 apenas, mas de 6 acrescido da aplicação da relação de duplicação que havia sido constada entre os termos iniciais; ou seja, 12 é efetivamente uma nova verdade (GUEDES, p. 15, 2010).

Notemos então que, com o exemplo dado por Guedes, não temos o conhecimento infrutífero do silogismo, ou seja, aquele que não amplia nosso conhecimento, tal como Descartes aponta. Por outro lado, temos um conhecimento que

faz novas descobertas e descobertas não apenas formais, mas também materiais, ou seja, dotadas de conteúdo.

Dada a presente distinção entre dedução silogística e dedução matemática, devemos então fornecer uma resposta de porque o estatuto de apreensão do *cogito* não pode estar ligado a nenhuma das deduções, seja ela silogística ou matemática.

A razão é dada pela própria natureza do *cogito*. Ele é um primeiro princípio, simples e autoevidente. Ele advém à nossa mente “imediatamente”, ou seja, nos termos usados por Descartes nas *Regras* como vimos acima –, através de uma intuição. Ora, na medida em que a dedução é aquilo “que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza” (DESCARTES, regra III, p. 21), e o *cogito* é o fundamento da metafísica cartesiana, consistindo em um *primeiro* princípio, ele só pode ser fruto de uma intuição, que nada mais é do que:

(...) o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução [...] (DESCARTES, regra III, p. 20).

Dito isso, resta-nos ainda analisar a passagem dos *Princípios* que, como vimos, é decisiva para a compreensão do *cogito* como “silogismo”. Porém, ela deve ser contrabalançada, especialmente, com outra, na qual Descartes recusa explicitamente esta significação. Para tanto, devemos recordar a resposta dada por Descartes, a Mersenne, em suas *Respostas do autor às Segundas Objeções*, onde ele diz que:

Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou* ou *existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si, ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: *Tudo o que pensa é ou existe*. Mas, ao contrário, essa lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento das particulares (DESCARTES, 1991, p. 168).

Agora, vemos que Descartes é veemente em contrapor o *cogito* a qualquer formulação silogística. Desde então, estamos diante de uma possível contradição entre os textos. Se, em 1641, ele sustenta que sua afirmação não é silogística, porque, em

1644, ele próprio sugere o contrário, ao dizer que existiriam “premissas” que precederiam a apreensão do *cogito, sum* como, por exemplo, a noção de pensamento, existência e certeza, além de que para pensar era preciso primeiramente ser?

Uma possível resposta pode ser encaminhada a partir da continuação da mesma citação – onde Descartes menciona ser necessário saber o que é o pensamento, existência, etc. - pois, ao mesmo tempo, afirma-se que estas noções são muito simples e, por isso mesmo, não teriam sido mencionadas por ele. Talvez este esclarecimento, que acompanha o texto do *Discurso*, possa minimizar ou dirimir, pelo menos em parte, a dificuldade. Nesta direção, podemos supor que, por causa de sua natureza autoevidente, estes princípios, ainda que pressupostos pelo *cogito*, não sejam, propriamente, “premissas” para sua descoberta, pois, como princípios, constituem a própria estrutura da razão e, assim, do *cogito, sum*, bastando a si próprios para serem conhecidos. Como “parte” do *cogito*, estes princípios não seriam, propriamente, premissas “anteriores” a ele; o que, por sua vez, permite que sua afirmação não contradiga o caráter fundamental o *dictum* como “primeira certeza”.

Caso esta leitura seja correta, podemos afastar um possível sentido silogístico do *cogito* e, com isso, garantir sua compatibilidade com o objetivo principal de Descartes com sua assunção, reiterada em todas as passagens mencionadas aqui, como “primeira certeza”. Cabe agora, avançar na consideração do problema e analisar as outras duas formulações, colocando-as à prova para vermos qual é a significação mais ajustada ao cumprimento deste objetivo que, no final das contas, é decisivo para a construção de um edifício de conhecimentos com alicerces sólidos, onde não haja qualquer indício de dúvida nas coisas investigadas, já que “(...) bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas” (DESCARTES, 2004, p. 23).

3. Análise da formulação do *cogito* como intuição

3.1. Intuição inferencial: Uma análise da posição de Markie

Uma vez que o *cogito* não pode ser uma dedução, seja ela silogística ou matemática, ele deve ser uma intuição. Porém, agora nos encontramos novamente em uma via de mão dupla. Isso porque, ao considerarmos o *cogito* como uma intuição, temos duas possibilidades: por um lado, a primeira certeza cartesiana poderia advir por

pura intuição, sem nenhum outro “movimento lógico” presente no momento de sua apreensão; por outro, ela também poderia aparecer como intuição, mas seguida de uma inferência.

Mas como é possível essa “intuição inferencial”? Passemos então a analisá-la tomando como base o texto “A importância do cogito” de Peter Markie.

A interpretação que Markie propõe é que, mesmo sendo uma intuição autoevidente, a passagem do penso para o existo poderia ser inferencial – como sugere a presença daquele “logo” em algumas das formulações do *cogito*. Reparemos que Descartes, diversas vezes, se utiliza do termo *ergo* (logo) como aquele que está entre o penso e o sou ou existo.

Dessa forma, se entre o penso e o existo há o termo “logo”, um signo inferencial, ainda que, ao conhecer o penso, o conheça por meio de uma intuição autoevidente, parece haver, entre o *cogito* e o *sum*, uma inferência, não sendo *cogito, sum* (penso, sou), mas *cogito, ergo sum* (penso, logo sou).

Em seu artigo, Markie chama tal visão de “Intuição Autoevidente/Inferência Imediata Modificada” (MARKIE, p.192, 2009), e diz que, na primeira certeza cartesiana, “ele [Descartes] percebe clara e distintamente a proposição autoevidente de que pensa, e imediatamente *infere* que existe” (MARKIE, p. 195, 2009; o grifo é meu).

Nesta direção, Markie considera o “penso” como fruto de uma intuição imediata sem nada que o preceda. Por outro lado, o “existo” decorre de um processo inferencial, não perdendo seu estatuto de intuição, mas possuindo uma mediação em si indicada graças à presença do termo “logo”, o qual caracteriza a passagem da consciência intuitiva e imediata de que penso à intuição mediada de que existo. O comentador ainda explicita, de forma mais clara e precisa, sua versão “modificada” do *cogito, sum* como inferência. Ele nos diz que:

Seu conhecimento de que ele pensa é intuitivo no sentido primário de ser autoevidente e inteiramente não-inferencial; seu conhecimento de que ele existe é intuitivo no sentido ampliado de ser imediatamente inferido a partir da premissa simultaneamente intuída de que ele pensa (MARKIE, p. 178, 2009).

Fica claro, então, aquilo que dissemos, ou seja, que a aquisição do *cogito, sum* é dada através de uma inferência imediata. Vale notarmos que, para Markie, o

conhecimento do pensar é obtido por meio de uma intuição, como já adiantamos acima, sendo que somente há inferência ao derivarmos do pensar, a consciência de existir. Essa inferência seria imediata na medida em que parte simultaneamente de uma intuição, ou seja, da intuição de que pensamos. Segundo sua interpretação, então, a “inferência imediata”, pela qual ele pretende caracterizar o *cogito*, se dá entre duas intuições, ou dois momentos de uma mesma intuição: o pensar a consciência que tenho, por meio deste pensar, da minha própria existência.

Porém, mesmo a primeira certeza sendo dada de acordo com uma relação de “inferência”, indicada pela presença do termo “logo”, e exposta na formulação do *Discurso*, parece que há um retorno ao problema inicial, ainda que agora tal problema não mais esteja sob a forma de uma inferência silogística. Dito em outras palavras, e levando em conta os argumentos que apresentamos acima, a formulação *cogito, ergo sum* parece comprometer, sob a forma inferencial, a natureza autoevidente da “primeira certeza”; pois, conforme as *Regras*, à inferência da “*illatio*” se contrapõe, exatamente, a “evidência *imediata*” da “*intuitus mentis*”. Como vimos, a *intuitus mentis* das *Regras* indicava uma apreensão “imediata”, por oposição àquela “mediada” da *illatio*. Assim, mesmo que esta “inferência” não deva ser confundida com aquela própria ao silogismo (nos termos apresentados por Descartes nas *Regras*), a chave de interpretação proposta por Markie, sob o termo “inferência imediata” não parece se coadunar, pelo menos à primeira vista, com a distinção proposta por Descartes - que analisamos acima.

A solução para este problema consiste em considerar uma precisão, acrescentada por Descartes, ao conceito de intuição e que é aproveitada por Markie para sustentar sua hipótese. A precisão é aquela mencionada por Descartes nas próprias *Regras para a direção do espírito*:

Segue-se que aquelas proposições que são imediatamente inferidas de primeiros princípios podem ser ditas conhecidas de um ponto de vista diferente, ora por intuição, ora por dedução. Mas os próprios primeiros princípios são conhecidos somente por intuição, e suas conclusões remotas o são somente por dedução (AT X 370: CSM I 15 apud MARKIE, p. 176, 2009).

Considerada essa passagem das *Regras*, talvez possamos dizer que a oposição inicial, feita por Descartes, entre “intuição” e “dedução” (entre um conhecimento autoevidente imediato e um que resulta de inferências como mediações entre uma

certeza e outras que decorrem dela), deve ser esclarecida pelo acréscimo segundo o qual, nem por isso, apenas na dedução haveria inferências. Tudo se passa como se, ao sentido mais geral da inferência (própria à dedução), tivéssemos de acrescentar outro, próprio à intuição, que pode ser designado como uma “inferência imediata” *a partir* ou *no* próprio princípio intuído.

Sendo assim, a intuição poderia subsistir em presença da inferência, sob a condição de que haja uma proposição que seja imediatamente inferida da intuição precedente, graças à simplicidade e imediatez pela qual se apresenta à mente vinculada ao princípio intuído. A este ato intuitivo que conta com a presença de uma proposição imediatamente inferida da intuição precedente, Markie nomeia de “intuição autoevidente/inferência imediata”. Tal aspecto da intuição - o de uma mesma proposição ser uma inferência e uma intuição a um só tempo - abre margem para a interpretação de que, mesmo havendo uma passagem do *penso* para o *existo*, a afirmação pode, ainda assim, resguardar seu caráter de “intuição”, desde que seja “imediatamente inferida” de primeiros princípios (conforme a afirmação de Descartes no começo da passagem citada logo acima). Markie, como dissemos, aproveita-se disso para sustentar que:

Quando inferimos de modo imediato uma conclusão a partir de uma premissa autoevidente que é intuída, não temos consciência de qualquer *movimento* do pensamento ao longo de uma série de premissas, e assim podemos descrever nosso conhecimento da conclusão como intuitivo (MARKIE, p. 176, 2009; grifos nossos).

Desde então, Markie pode propor que o “logo” presente em algumas formulações do *cogito*, embora indique uma “inferência”, não deve ser lido como algo próprio à “dedução”, mas sim ligado à “intuição”. Se podemos ter, segundo Descartes, “inferências imediatas”, a passagem entre o *cogito* e o *sum* seria desse tipo e, assim, estaria garantida que sua verdade seja uma “primeira certeza” e que, mesmo “inferida”, é autoevidente, porquanto é “imediatamente inferida”.

Digamos que Markie esteja certo e que haveria uma passagem inferencial na primeira certeza de Descartes (não por mediação silogística, mas como “inferência imediata”). Como, então, ele explica a formulação das *Meditações*, pela qual Descartes não sugere tal inferência (mesmo “imediata”), ao suprimir dela o *ergo*, querendo acentuar, ao que parece, apenas o caráter autoevidente do *cogito* enquanto tal? Isto é,

como “simples” e, portanto, desprovido de partes ou momentos mediados, exatamente, por aquele *ergo*, agora suprimido? Essa supressão, na formulação do *dictum* nas *Meditações* teria uma significação conceitual, ou seria apenas fruto de uma oscilação textual sem maiores consequências?

Ao considerar o texto das *Meditações*, Markie não analisa a formulação do *cogito* ali como se a inferência se desse entre o “penso” e o “existo”, mas sob a perspectiva de uma relação inferencial entre o ato de duvidar (que nada mais é do que um ato de pensar) e a crença de que existe. O comentador diz que “[...] o ponto da inferência de Descartes é simplesmente que toda razão para dúvida acarreta na existência dele, por acarretar que ele pensa” (MARKIE, p. 188, 2009). Logo, o que Markie quer nos mostrar é que, neste ponto, duvidar corresponde a pensar, de forma que não há diferença entre inferir o existir do pensar ou do duvidar, estando a inferência entre o pensamento (se manifestando também como dúvida) e a existência.

Logo, seja por meio da dúvida natural, seja por meio da dúvida metafísica, temos a presença de um sujeito que duvida e que, deste modo, também pensa. Mesmo que o termo “penso” e a expressão *ergo* não estejam explícitos na afirmação de Descartes de que eu existo, eles estão presentes sob o modo por meio do qual meu ato de duvidar decai sobre a certeza de minha existência.

Markie é convincente e quase nos faz concluir que esta perspectiva sobre o *cogito* é decisiva e de que, portanto, a supressão do “*ergo*” na formulação das *Meditações*, poderia ser lida como uma “abreviação” sem maiores consequências para sua interpretação. Porém, ainda nos resta uma posição a ser analisada, na qual levaremos em conta sua consistência, percorrendo os argumentos que a constituem e seus pontos de controvérsia com a posição de Markie.

3.2. Intuição não inferencial: Uma análise da posição de Hintikka

Para a análise do *cogito, sum* enquanto intuição não inferencial, sendo, dessa forma, autoevidente, vamos retomar os argumentos apresentados por Hintikka em seu clássico artigo “Cogito, ergo sum: Inference or performance?”, traçando os principais pontos apontados por ele e analisando seu processo argumentativo para, ao final das contas, defender – contra Markie – sua interpretação do *cogito, sum*.

O problema em assumirmos a primeira certeza de Descartes como uma inferência, é que não há como assegurar, nos textos de Descartes que, ao pensar, necessariamente pensarei existir. Como aponta Hintikka:

Contrariamente às aparências a esse respeito, Descartes não demonstra a indubitabilidade para deduzir o *sum* do *cogito*. Por outro lado, a sentença “eu sou” (“eu existo”) não é logicamente verdadeira. Descartes afirma que a indubitabilidade resulta de um ato do pensamento, nomeadamente da tentativa de pensar o contrário. A função da palavra *cogito* nos dizeres de Descartes é referente a um ato de pensamento através do qual a auto-verificação existencial do “eu existo” manifesta a si mesma (HINTIKKA, 1962, p. 15, tradução minha).

Hintikka diz, neste ponto, que o “eu existo” manifesta a si mesmo, sem a derivação inferencial do pensamento. Por outro lado, o *cogito* seria apenas um ato performático pelo qual o existir se manifesta. Prosseguindo, é importante notar a não demonstrabilidade da certeza ao deduzir o *sum* do *cogito*. Tal dito é consensual, já que, como vimos, o *cogito* não nos aparece por meio de uma dedução. Continuando a citação:

Portanto, a indubitabilidade dessa sentença não é, estritamente falando, percebida por meio do pensamento (da mesma forma como seria a indubitabilidade de uma verdade demonstrável); ao contrário, é indubitável porque, e somente na medida em que, é ativamente pensado. No argumento de Descartes, a relação do *cogito* com o *sum* não é de uma premissa para uma conclusão. Sua relação é melhor comparável com a de um processo para com um produto. A indubitabilidade de minha própria existência resulta do meu pensamento quase como o de um som de uma música resulta de um músico ou (para usar a própria metáfora de Descartes) como a luz, no sentido de iluminação, resulta da presença de uma fonte de luz (HINTIKKA, 1962, p. 15, tradução minha).

Dito em outras palavras, a ligação do penso com o existo não se dá por uma inferência, na qual é possível deduzir o existo do penso. A relação é outra. Utilizando os próprios exemplos de Hintikka, o *cogito* seria a fonte de luz, o processo, a atividade performática, pela qual se derivaria a indubitabilidade do *sum*, termo logicamente independente, mas produto do processo de pensar – e que se “manifesta” no ato de pensar “penso”.

Temos, então, uma relação distinta do *cogito* àquela nos termos de Markie. Enquanto a relação do penso e do existo em Markie ocorre por uma intuição inferencial, sendo somente o penso apreendido de modo não inferencial, em Hintikka a relação é outra. Para ele, o pensamento é um ato pelo qual performo, isto é, enuncio por mim próprio, a consciência de minha existência, ou seja, é um processo de produção pelo qual tenho como produto ou resultado a consciência de minha existência.

Podemos também, nesse momento, dizer o porque do *cogito* que se apresenta nas “*Meditações*” ser escrito de forma distinta de outras formulações nos textos de Descartes. Ao suprimir o “*ergo*”, Descartes parece tentar evitar qualquer percepção dedutiva do penso para o existo. Relembremos a passagem:

De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado, eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (DESCARTES, 2004, p. 45)

Reparemos nas mudanças sutis, mas significativas. Não é mais *penso, logo existo (cogito, ergo sum)*, mas *eu sou, eu existo (ego sum, ego existo)*. E quando essa afirmação é verdadeira? Todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.

Mas quais são as consequências dessa visão para a interpretação do argumento proposto por Descartes?

Hintikka centraliza a força da afirmação de Descartes na figura da existência. Dito de outra forma, para o comentador, o pensamento seria uma ocasião pela qual há uma auto constatação da existência. Nesses termos, o comentador não confere um movimento inferencial entre o penso e o existo, já que aqui a relação é outra. Para Hintikka, a única coisa que é intuída é a existência. O pensamento, por sua vez é o ato que torna possível a intuição da existência. Intuo minha existência, porque sou um ser dotado de pensamento. Para Markie, intuo o meu pensamento para então inferir (“imediatamente”) minha existência. Para Hintikka, intuo minha existência, pois posso pensar.

Devemos nos lembrar que, para Hintikka,

A função da palavra *cogito* nos dizeres de Descartes é referente a um ato de pensamento através do qual a autoverificação existencial do “eu existo” manifesta a si mesma (HINTIKKA, 1962, p. 15, tradução minha).

O “penso” passa a ser o produtor da consciência que tenho de que existo, não estando mais na função de ponto de partida para uma “inferência” (mesmo que “imediate”) do “existir”. O exemplo do músico, dado pelo comentador, talvez deixe nítido esse ponto. Quando Hintikka diz que a relação do penso com o existo é semelhante à relação entre o som de uma música e o músico, o que ele está basicamente colocando em jogo, ainda que não perfeitamente, é que o pensamento é o produtor, ou o modo pelo qual se produz a consciência da existência, assim como o músico é o agente que opera os meios necessários para que possa haver o som de uma música. Logo, o objeto da intuição é o existir, ou seja, o som musical emitido pelo músico. Dessa forma, para ser verdadeira a afirmativa de Descartes, é necessário ser certo da existência, acaso sigamos a perspectiva de Hintikka.

Temos, então, duas interpretações diversas do *cogito*, ora como intuição inferencial, defendida por Markie, ora como intuição não inferencial, defendida por Hintikka. Devemos nos direcionar para a tentativa de resolução de tal impasse e fornecer uma resposta ao estatuto do *cogito* que estamos buscando.

4. Uma tentativa de resposta ao estatuto do *cogito*

O problema central de aceitarmos a interpretação de Markie é que, ao fazermos isso, estamos pressupondo que há uma necessidade lógica de se passar do penso ao existo no *cogito* cartesiano. Porém, nem Markie, nem Descartes, justificam essa necessidade em nenhum momento de seus textos.

Se, para Markie, assumir o *cogito, sum* apenas como uma intuição auto evidente é problemática, já que não parece abranger todas as formulações elaboradas por Descartes, para nós é problemática assumir a leitura de Markie visto que ela não parece considerar a dificuldade e a impossibilidade de se assumir um ponto inferencial entre o penso e o existo. Mas porque existiria uma impossibilidade de se considerar uma inferência, que demonstra uma relação necessária entre o penso e o existo, no *cogito*? O motivo de tal impossibilidade é que não parece haver, na formulação das *Meditações*,

qualquer indicação textual de uma “passagem” do penso ao existo; pelo contrário, sua formulação parece acentuar, pois, que são uma só e mesma coisa.

Estamos aqui de acordo com a conclusão de Hintikka de que o *cogito* seja, de fato, uma intuição não inferencial, porém, ao mesmo tempo, devemos perceber que ele também trata como uma duplicidade aquilo que, no texto das *Meditações*, é uno, semelhantemente ao que Markie faz. Seja sob a forma de processo e produto, seja sob a forma de uma relação inferencial, o pensar aparece como que distinto do existir.

Numa outra direção, Gueroult, em sua obra *Descartes segundo a ordem das razões*, aponta para tal unidade do *cogito* quando diz que:

Por esta coincidência pontual entre meu pensamento e a existência - reduzida àquela do sujeito - é obtido um conhecimento de valor inabalável, ao mesmo tempo existencial, porque se refere imediatamente a uma existência dada, e intelectual, uma vez que envolve imediatamente a atualização da relação necessária - “para pensar é preciso ser” - que funda a *indissolubilidade* entre a existência e o pensamento (GUEROULT, 2016, p. 60; grifos nossos).

Temos, dessa forma, a presença de um eu que afirma a si próprio. Dito de outro modo, o objeto da própria intuição é somente o sujeito que a está afirmando (GUEROULT, 2016, p. 60). No *dictum* cartesiano, não há diferença entre o pensar e o existir, já que existo aqui (neste momento da argumentação) apenas como coisa pensante. Descartes deixa isso nítido quando diz que ele nada é além de uma “(...) coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão (...)” (DESCARTES, 2004, p. 49). Outro comentador que nos auxilia na compreensão da unidade entre o pensamento e a existência nesta etapa é Forlin, quando diz que:

Não há como separar o pensamento da existência, e dizer que no *Discurso* primeiro se coloca o pensamento, que então “alcança uma existência”, e que nas *Meditações* primeiro se coloca a existência, que então “invade o pensamento”. Pensamento e existência são, neste caso, *indissociáveis* (FORLIN, 2004, p. 114; grifos nossos).

Quando Descartes intui sua existência, não há qualquer movimento inferencial necessário do pensar ao existir, por causa da indissociabilidade estabelecida entre os dois termos.

De fato, quando Hintikka interpreta a intuição da existência em Descartes, ele não pressupõe esse movimento, pois o pensamento não é parte da intuição, mas é o ato pelo qual ela é feita, dessa forma sendo uma intuição não inferencial. Neste ponto, a meu ver, reside a superioridade interpretativa de Hintikka em relação a Markie. Porém, a intuição pretendida por Descartes não é apenas a constatação de sua autoexistência. É, ao mesmo tempo, de uma existência enquanto ser pensante, que depende necessariamente de ser concebida intuitivamente como pensamento para subsistir.

Não podemos negar que Hintikka está certo ao dizer que o pensamento gera a consciência de minha existência. De fato, a proposição *eu sou, eu existo*, de Descartes, é “necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (DESCARTES, 2004, p. 45). Porém, ao examinar essa existência, temos de ter em vista que ela é a existência de um puro ser “enquanto pensante”, diríamos. Descartes não intui apenas que existe, mas intui também seu pensamento como *idêntico* à sua existência. Dito de outro modo, a existência se confunde com o pensamento, eles são uma coisa só nesse momento, como nos disse Gueroult. Eu não apenas sei que sou, mas também sei que sou algo que pensa, já que “(...) eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo” (DESCARTES, 2004, p. 45).

Mas, se a indissociabilidade entre pensar e existir (como sustentam Gueroult e Forlin) caracterizaria a formulação do *cogito* nas *Meditações*, como podemos explicar a variedade de formulações que Descartes utiliza para dizer que penso e que de tal pensamento é originada a consciência de que existo? (considerados os outros textos nos quais o *cogito* é formulado – e sempre como “princípio” metafísico geral) Além disso, como explicar o emprego, por parte de Descartes do termo *ergo*, indicando, assim, uma forma de “inferência” entre o penso e o existo?

As posições analisadas acima, de certo modo, constituem tentativas para uma interpretação de conjunto do *cogito*, assumindo uma dissociação entre pensar e existir; de tal forma que, mesmo que a formulação das *Meditações* tenha suprimido o termo que marca essa separação, o “*ergo*”, sua interpretação deveria ser incluída numa ordem de consideração mais geral e, assim, ser pensada: ou como “inferência imediata” (Markie); ou como relação entre produção e produto (Hintikka). O problema, porém, é que o texto das *Meditações* não parece se coadunar inteiramente com a ideia de uma distinção entre pensar e existir, mas apontar para sua indissociabilidade (como mostram Gueroult e Forlin).

Quanto ao uso do *ergo* e das diversas formulações que o filósofo se utiliza para escrever o *cogito, sum*, é pertinente mencionar que o próprio Hintikka reconhece que Descartes não teria sido muito cuidadoso em suas formulações; nem a respeito do *cogito, sum*, nem do termo *ergo* (HINTIKKA, 1962, p. 16-7) – presente na maior parte das formulações do *cogito* cartesiano –, sendo que não condizem com o que o autor parecia querer formular, mas que, ainda assim, escreveu, possuindo peso na análise. Isso deu margem para diversas interpretações (HINTIKKA, 1962, p.10), como mostrado acima.

Ainda que Descartes não tenha sido cuidadoso com as formulações que empregou, devemos ao menos tentar resolver o problema da multiplicidade com que essas formulações aparecem nos textos cartesianos. Segundo Forlin, a utilização do termo *ergo* se refere não a um processo inferencial, em que da intuição do pensamento posso imediatamente inferir a existência. Por outro lado, a utilização de tal termo é “uma explicitação dessa identidade entre pensar e ser” (FORLIN, 2004, p. 114). Seria, desse modo, apenas uma abreviação da proposição completa que é exposta nas *Meditações*, a qual formula o pensamento como uma condição da consciência de minha existência, sendo que esta última só “(...) é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (DESCARTES, 2004, p. 45).

Para concluir este capítulo, tentaremos apresentar uma hipótese de leitura para tentar equacionar os problemas apresentados. Segundo ela, devemos considerar a possibilidade de que seria importante alguma “hierarquização” na consideração das obras de Descartes, particularmente, no que se refere à interpretação das formulações relativas ao *cogito*.

Tendo em vista que, como tentei mostrar, as formulações não se coadunam facilmente, e a variação pela qual o *dictum* foi apresentado por Descartes parece apontar, pelo menos, nas duas direções aqui apresentadas: ou a partir da dissociação entre pensar e existir (seja na leitura de Markie, como “inferência imediata”; seja naquela de Hintikka, como relação entre produção e produto); ou assumir a indissociabilidade entre esses termos (como afirmam Gueroult e Forlin). *Grosso modo*, na primeira vertente, a ênfase para incidir sobre as formulações nas quais a passagem entre pensar e existir é indicada (notadamente, com a presença daquele “ergo”); já na segunda vertente, ela recai sobre o texto das *Meditações*. Se essa leitura é correta, então,

na verdade, a disputa depende do peso relativo que se estabelece entre os textos de Descartes nos quais o *cogito* é formulado.

Para isso, devemos lembrar o que diz Gueroult a respeito da formulação do argumento nas *Meditações*:

[...] toda a interpretação da metafísica cartesiana deve repousar, antes de tudo, sobre o pequeno tratado das *Meditações*. Não que ele contenha toda a matéria da filosofia (do mesmo modo que os *Princípios* não contém toda a matéria da ciência), mas porque ela comporta os elementos essenciais apresentados segundo sua verdadeira justificação. Essa observação comporta uma tripla consequência. Primeiramente, as *Objeções e Respostas*, a correspondência, as exposições sintéticas, não se constituem senão, aos olhos de Descartes, de esclarecimentos ou complementos que não poderiam jamais servir para enfraquecer, menos ainda para contradizer, a doutrina das *Meditações*. As *Meditações* são constantemente invocadas por Descartes, seja como breviário, seja como introdução necessária e verdadeiramente demonstrativa de sua filosofia. É a elas que reenvia expressamente a primeira parte dos *Princípios*; são elas que ele comenta até o fim de sua vida, sem jamais em nada mudá-las (GUEROULT, 1968, p. 16-17).

A “verdadeira justificação” dita por Gueroult e que é ligada às *Meditações* é a consideração de tal obra de acordo com o método “analítico”. Podemos dizer que os escritos de Descartes estão divididos sob dois modos distintos, como o próprio filósofo aponta (Descartes, 1991, p. 176), o analítico e o sintético. O analítico é aquele que “[...] mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas” (DESCARTES, 1991, p. 176), enquanto o modo sintético é aquele que, operando de maneira contrária ao modo analítico, examina a causa pelos efeitos por ela produzidos, não deixando espaço para que neguem algumas de suas consequências graças à “[...] uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas” que mostram “[...] como elas se contêm nos antecedentes” (Descartes, 1991, p. 176-7). Desses, aquele que melhor ensina metafísica é o modo analítico (Descartes, 1991, p. 177). Assim como Gueroult aponta, a investigação sintética “[...] em metafísica, onde as noções primeiras, por conta de seu desacordo com os sentidos, não podem ser facilmente recebidas, ela é particularmente inadequada” (Gueroult, 1968, p. 16). É importante ter em mente que não se trata de

considerar como contrários os procedimentos analítico e sintético, mas de considerá-los como complementares. A investigação sintética deve confirmar aquilo que a analítica diz, e não negá-la. Ao mesmo tempo, deve sempre ser vista como subordinada à analítica.

Considerada a posição de Gueroult, devemos, então, partir da formulação das *Meditações*, que resulta do procedimento “analítico” da descoberta metafísica fundamental, como base para a interpretação do *cogito*. À luz dela, e a ela subordinada, é que as outras formulações deveriam ser interpretadas. As outras obras de Descartes não versam, em primeira instância, sobre assuntos metafísicos, de forma que o *cogito* aparece nelas apenas de passagem, já que o intuito delas é tratar de algo distinto da metafísica, e, por outro lado, esta seria o campo apropriado para o estudo do *cogito*.

Devemos lembrar que, por exemplo, os *Princípios de filosofia* não constituem uma obra voltada a assuntos de metafísica, mas, ao invés disso, é um tratado a respeito das ciências. Quando ele se refere ao *cogito*, o manifesta de forma “sintética”, sendo que sua própria formulação fora adaptada àquele contexto. Além disso, os próprios passos da dúvida estão aqui reduzidos, sem a presença do Gênio maligno.

Em tal obra, Descartes insere sua primeira certeza logo após a dúvida das matemáticas, mas de uma forma distinta daquela que é feita nas *Meditações*. Nos *Princípios*, o questionamento das matemáticas é feito a partir de suas considerações. A primeira é resultante do fato de que “há homens que se equivocaram no seu raciocínio sobre tais matérias” (DESCARTES, 2006, p. 28), logo, como se equivocam, o conhecimento matemático é passível de erro. Mas a consideração principal se refere ao seguinte:

[...] temos ouvido dizer que Deus, que nos criou, pode fazer tudo o que lhe agrada e não sabemos ainda se nos quis fazer de tal maneira a sermos sempre enganados, até em relação às coisas que supomos conhecer melhor. Visto que Ele permitiu que nos tenhamos enganado algumas vezes, como já observei, por que não permitiria que nos enganássemos sempre? E se queremos imaginar um Deus todo-poderoso que não é autor do nosso ser, e que subsistimos por nós próprios ou por qualquer outro meio por supormos tal autor menos poderoso, teremos sempre razão para crer que não somos tão perfeitos e que podemos ser continuamente enganados (Descartes, 2006, p. 28).

Após lançar mão do presente argumento, o movimento que o filósofo irá seguir se distingue daquele que é utilizado nas *Meditações*, sendo que não haverá a presença do Gênio maligno, mas a passagem direta ao *cogito*. Uma vez que não posso em nada confiar, pressupondo a não existência de tudo o que está ao meu redor, e tendo em mente que não aceitarei nada que não seja absolutamente verdadeiro para evitar o risco de me enganar, o que me resta é afirmar que “penso, logo existo”.

De modo semelhante, o *Discurso do método*, apesar de ser uma obra analítica (Gueroult, 1968, p. 16), não versa sobre metafísica, mas sobre o apontamento do método utilizado por Descartes na busca de certezas confiáveis e inquestionáveis, como resposta à não confiabilidade nas filosofias dos antigos e dos medievais, sendo a introdução de seu tratado sobre dióptrica, meteoros e geometria. Além disso, o *Discurso* apresenta o *cogito* não da perspectiva analítica, mas de uma perspectiva histórica, tendo em vista que tal obra não é didática e sim histórica, tendo em vista que o objetivo de Descartes, não apenas em relação ao *cogito*, mas em relação com todo o *Discurso*, não é apresentar uma obra didática, tal como os *Princípios*, e sim uma obra narrativa, demonstrando como ele próprio conduziu sua razão. Como disse Pereira em seu prefácio do *Discurso do método*, em tal obra:

(...) sobressai claramente que a intenção do *Discurso* não é didática, e sim narrativa. O *Discurso* é uma história destinada a mostrar como Descartes conduziu sua razão (PEREIRA, 2001, p. XXIV);

Em consonância a isso, Forlin nos diz que:

Assim, em vez de um exercício meditativo que vai montando passo a passo o sistema metafísico, tal como nas *Meditações*, o que o *Discurso* apresenta é um relato retrospectivo desse exercício (FORLIN, 2004, p. 67).

No mais, as *Respostas às objeções* não pretendem ser um tratado de metafísica, mas apenas responder as questões que as *Meditações* levantaram aos intelectuais após a época de sua publicação, além de apresentar o *cogito* sem haver apresentado os passos da dúvida e, de igual forma àquilo que é dito do *Discurso*, nas *Objeções*, Descartes se refere ao *cogito* apenas como um processo retrospectivo, sem se ater àquilo que o envolve e o constitui.

Nas *Objeções*, Descartes se refere duas vezes ao *penso, logo existo*, mas para discutir o estatuto de tal *dictum*, respondendo às objeções de quem argumentava que

deveria haver a existência de uma premissa maior que antecederia ao *cogito*, e afirmando, em outro momento, que o *cogito* não pode ser entendido como um argumento silogístico. Não há a presença dos passos da dúvida que deságuam no *cogito*, nada sendo além de uma retirada do *dictum* de seu contexto, para o esclarecimento de seu estatuto não inferencial.

Dessa maneira, a forma como o *cogito* é interpretado nessas obras deve ser sempre em vista da formulação contida nas *Meditações*, por se tratar de uma apresentação analítica do *dictum*, e que respeita todos os momentos que antecedem à sua formulação, o que torna tal proposição a primeira certeza na ordem das razões alcançada por Descartes. Além disso, é nas *Meditações* que Descartes pretende tratar de problemas metafísicos, enquanto que suas outras obras não são destinadas a isso e nem pretendem, conseqüentemente, atingir o mesmo público ao qual as *Meditações* são dirigidas.

Logo, mesmo com a presença do termo *ergo* em todas elas, não podemos pressupor a existência de uma inferência ao interpretarmos a relação do penso e do existo, pois estaríamos contrariando aquela formulação dada nas *Meditações*. Tratando, assim, as interpretações sintéticas, que nada são além de complementos da formulação analítica do *dictum*, como principais versões do *cogito*, quando na verdade a única que ocupa tal papel na obra de Descartes é a que é dada nas *Meditações*, graças a seu caráter analítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, cabe dizer que buscamos percorrer neste trabalho de conclusão de curso o percurso percorrido por Descartes desde a instauração da dúvida até o advento do *Cogito* com o intento de entendermos melhor como foi dado esse processo que, por sinal, não é nada pacífico acaso nos voltemos para as interpretações que até agora nos foram dadas pelos comentadores do filósofo francês.

No primeiro capítulo nos debruçamos sobre a estrutura da dúvida, sobre a qual debatemos o momento e o limite de cada um dos passos da dúvida metódica cartesiana. Desse modo, nos vimos obrigados a prestar um pouco mais de atenção àquele último passo dado por Descartes, isto é, o Gênio maligno. Nele, notamos que há manifesta a intenção de Descartes de não mais seguir pelo caminho lógico do erro dos sentidos, do argumento dos sonhos e do Deus enganador, mas sim um caminho psicológico, no qual o autor busca agora o auto-engano, ou melhor, procura fazer com que o leitor, na posição de meditador, busque se enganar a respeito da realidade e plausibilidade de suas antigas crenças, aceitando, assim, a equipolência entre essas últimas e as razões de duvidar apresentadas pelo filósofo.

Uma vez feito isso, nos encontramos diante da suspensão do juízo, antigo artifício cético e que se mostra da mais alta importância na metafísica de Descartes. Isto porque tal artimanha abre espaço não só para a negação de todo o conhecimento, mas porque também deixa o caminho aberto para a introdução do *Cogito* já na segunda meditação.

Vale ressaltar ainda, que apenas o *Cogito* pode ser a certeza manifesta no pensamento de Descartes, na medida em que somente ele, enquanto um conhecimento de objeto, pode resistir às artimanhas do Gênio maligno e de todas as outras etapas da dúvida. Este foi um tópico importante, a respeito do qual nos debruçamos no fim do primeiro capítulo, pois devemos levar em conta que Descartes não coloca em questão as noções comuns, como, por exemplo, o princípio de identidade, do terceiro excluído e de não contradição. Tais noções não são postas em questão, na medida em que não são conhecimento de objeto, mas os reguladores que norteiam a verdade daqueles conhecimentos de objeto que podemos adquirir. Sendo assim, na mesma medida em que não podem ser postos em questão pela dúvida, não podem também servir de primeira

certeza para Descartes, já que nada são além de conhecimentos formais, vazios sem que haja aquilo que se almeja conhecer e atestar enquanto verdadeiro ou falso.

Chegamos, então, ao fim do primeiro capítulo e nos dirigimos ao segundo. Uma vez que já alcançamos o *Cogito* e temos conosco que ele é o fundamento da metafísica cartesiana, aquele conhecimento que subsiste a todos os passos da dúvida, a pergunta que nos fizemos foi em direção a nos indagarmos a respeito de qual estatuto ele estaria posto para que, de fato, Descartes consiga afirmar que o *Cogito* se refere a um conhecimento imediato e não passível de questionamento e de dúvida, ao levar em conta seu nível de clareza e de evidência. Para isso, consideramos a primeira certeza de Descartes sob três estatutos: silogismo, inferência imediata e intuição.

Se por um lado é fácil rejeitarmos o *Cogito* sob o estatuto de silogismo, visto que o próprio Descartes rejeita tal estatuto em suas *Objeções*, visto que não se trata de uma conclusão precedida por premissas, por outro lado é mais trabalhoso rejeitarmos a primeira certeza cartesiana sob o estatuto de uma inferência imediata, leitura essa defendida por Markie. Tal dificuldade se dá ao levarmos em conta que Markie admite o “penso” como um elemento intuitivo do *Cogito*, considerando que apenas o “existio” seria inferido deste último. Desta forma, o comentador salvaguarda o aspecto imediato do “penso”, mas coloca entre ele e o “existio” a possibilidade de uma mediação.

Apesar de tal leitura parecer plausível, ela não se verifica, pois em nenhum momento há sua confirmação, seja nas *Meditações*, seja em outras obras ou correspondências de Descartes. Ora, a nosso ver, a relação entre os componentes do *Cogito*, isto é, entre o pensar e o existir, é outra. É de imediação e não de mediação.

Imediação defendida por Hintikka e com a qual concordamos, mas não sob a forma de um processo e produto, assim como defende este último. Estamos mais próximos da leitura de Gueroult quando ele confere ao pensar e ao existir uma relação de identidade.

Parafraseando o que o próprio Descartes afirma em sua segunda meditação, podemos nos perguntar: o que sou? Como resposta temos que somos seres pensantes. Mas por quanto tempo somos? Pelo tempo em que pensarmos ser. Somos, deste modo, *res cogitans*, ou seja, coisas pensantes. Neste ponto das *Meditações*, a única coisa que podemos afirmar como sendo a natureza de nossa existência é o pensamento. Deste

modo, nossa existência nada mais é do que pensamento. Somos puro pensamento e nada mais que isso.

Desta forma, concluímos então este trabalho deixando, logo abaixo, anexado a tradução do artigo de Hintikka que tanto nos foi útil na escrita deste projeto de pesquisa e de conclusão de curso. Com ele pretendemos que mais pessoas no Brasil, principalmente aqueles que estudam filosofia na graduação, possam ter o conhecimento dos escritos de Hintikka, na medida em que estejam traduzidos para a língua portuguesa. Escritos esses que foram essenciais para a construção do presente projeto e para a interpretação do pensamento de Descartes que apresentamos nestes dois capítulos acima.

BIBLIOGRAFIA

BORGES, A. O cogito sub duas perspectivas: Uma análise sobre a interpretação representativa do ponto de partida do pensamento cartesiano. *Kínesis*, v. III, n. 06, p. 184-199, 2011.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução: Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, R. Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma. In: *Descartes*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores)

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilíngüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

DESCARTES, R. *Princípios de filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa Edições 70. 1983.

DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

FINE, G. Descartes and Ancient Skepticism: reheated cabbage? *The Philosophical Review*: Ithaca, v. 109, n. 2, p. 195-234, april 2000.

FORLIN, E. O argumento cartesiano do sonho. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 32, p. 235-248, 2001.

FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HINTIKKA, J. . “Cogito Ergo Sum as an inference and a performance.” *Philosophical Review*, n. 4, v. 72, p. 487-496, 1962.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes, a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1994.

MARKIE, P. “O Cogito e sua importância.” In: *Descartes*. Org: COTTINGHAM, J. Aparecida, SP: Ideias e Letras, p. 171-211, 2009.

POPKIN, R. H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, O. O argumento da loucura. In *Manuscrito*: Campinas, v. 26, n. 1, p. 11-43, 2003.

RODIS-LEWIS, G. *Descartes: uma biografia*. Tradução: Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

ZANETTE, E. Revisitando o argumento da loucura: entre o cartesianismo de Descartes e o neopirronismo de Porchat. In: *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*: n. 2, 2011.

ANEXO 1: TRADUÇÃO DO ARTIGO *COGITO, ERGO SUM: INFERENCE OR PERFORMANCE*

Cogito, ergo sum: Inferência ou Performance?

Jaakko Hintikka

Tradutor: Jonathan Alvarenga

1. *COGITO, ERGO SUM como um problema.* A fama (alguns prefeririam dizer a notoriedade) do dito cogito, ergo sum cria a expectativa de que a produção acadêmica tenha, há longa data, exaurido o que aí interessasse histórica ou tematicamente. Uma leitura da literatura relevante, contudo, falha em satisfazer essa expectativa. Depois de centenas de discussões do famoso princípio de Descartes, nós ainda não parecemos ter meio de expressar esse alegado insight em termos que seriam geral e precisamente suficientes para capacitar-nos de julgar a validade ou a relevância das consequências que se desenham a partir disso. Trinta anos atrás, Heinrich Scholz escreveu que não permanecem muitas questões importantes direcionadas ao dito cartesiano ainda não respondidas, mas que permanecem importantes questões ainda não perguntadas.² Vários papéis iluminados depois, a situação ainda parece essencialmente a mesma hoje.

2. *Alguns aspectos históricos do problema.* Essa incerteza da significação temática do dito de Descartes não pode refletir nas discussões de seu status histórico. Os contemporâneos não demoraram para apontar que o princípio de Descartes havia sido, surpreendentemente, antecipado por São Agostinho. Apesar de estudos mais tardios terem desenterrado outras antecipações,³ notavelmente em Campanella e em Schoolmen, os acadêmicos ainda parecem estar especialmente impressionados com a afinidade entre Descartes e Santo Agostinho, apesar de sua inconfundível tentativa de minimizar o significado da antecipação de Agostinho.

² Heinrich Scholz, "Über das Cogito, ergo sum," *Kant-Studien*, XXXVI (1931), 126-147.

³ Veja ex. L. Blanchet, *Les antécédents du "Je pense, donc je suis"* (Paris, 1920); Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (*Études de philosophie médiévale*, XIII) (Paris, 1930), 2d pt., ch. ii, e o primeiro apêndice; Heinrich Scholz, "Augustinus und Descartes," *Blätter für deutsche Philosophie*, V (1932), 406-423.

Não pode ser negado, é claro, que as similaridades são impressionantes. Alguém pode se perguntar, contudo, se isso é tudo o que se tem para estudo. Possivelmente há também muitas e importantes diferenças entre Descartes e Agostinho para justificar ou ao menos explicar a relutância em reconhecer a extensão da antecipação do outro. Mas nós não podemos dizer se há mais no *cogito, ergo sum* de Descartes do que no semelhante argumento de São Agostinho antes de nós podermos dizer exatamente o que há no argumento do *cogito*.

Se há diferenças importantes entre Descartes e seus predecessores, a questão ainda surgirá se alguma das antecipações estiverem mais próximas que as outras. Por exemplo, Descartes pode ter encontrado o princípio em São Tomás de Aquino como em São Agostinho. Qual dos dois santos estão mais próximos do *cogito, ergo sum*?

3. *Qual a relação do cogito com o sum?* Qual tipo de questões o *cogito, ergo sum* levanta? Uma das mais importantes questões é, indiscutivelmente, qual a forma lógica da inferência de Descartes. É, formalmente, uma inferência válida? Se não, qual é o erro lógico sobre ela?

Mas há uma questão mais fundamental que essa. O dito de Descartes realmente expressa uma inferência? Isso é sugerido pela presença da partícula *ergo*. De acordo com Descartes, contudo, para dizer *cogito, ergo sum* ele, por meio da lógica (silogisticamente), não deduz o *sum* do *cogito*, mas, por outro lado, percebe intuitivamente (“por meio de um simples ato de visão mental”) a autoevidência do *sum*.⁴ Similarmente, Descartes ocasionalmente diz que nossa existência é intuitivamente óbvia sem propor o *cogito* como uma premissa.⁵ Em alguns momentos ele sugere que seu “primeiro princípio” é, na realidade, a existência de seu pensamento – e não o princípio *cogito, ergo sum*, o qual induz a pensarmos que

⁴ *Oeuvres de Descartes*, publicado por C. Adam e P. Tannery (Paris, 1897-1913), VII, 140; *The Philosophical Works of Descartes*, trad. por E. S. Haldane e G. R. T. Ross (Londres, 1931), II, 38. Em sequência, essas edições são referidas como AT e HR, respectivamente, com números romanos em referência aos volumes. Normalmente, eu não devo seguir, contudo, a tradução de Haldane e Ross; eu devo fazer as traduções (notadamente as de N. Kemp Smith e as de Amcombe e Geach) de forma eclética.

⁵ AT X, 368; HR I, 7.

essa existência é aparentemente deduzida.⁶ Uma vez que ele formula o princípio do *cogito* como *ego cogitans existo* sem fazer uso da palavra *ergo*.⁷

Mas se é verdade que o dito cartesiano não expressa uma inferência, questões igualmente perplexas são despertadas. Não somente é a partícula *ergo* que foi retirada; a palavra *cogito* é, da mesma forma, retirada de seu lugar na sentença com o objetivo de somente chamar a atenção para a autoevidência do *sum*.

Mas é a palavra *cogito* que, possivelmente, foi calculada para expressar o fato de que o pensamento é necessário para assegurar que o *sum* é intuitivamente evidente? Foi, possivelmente, uma indicação do fato que a intuição não foi, para Descartes, um evento irracional, mas um ato da mente pensante, uma “intuição intelectual,” como seria apropriadamente expressada?⁸ Mesmo se isso é parte do significado da palavra, a questão será mantida, porque Descartes queria enfatizar o fato <que surge> na conexão com esse particular insight. O mesmo ponto seria igualmente bem aplicado a muitas das outras proposições do sistema cartesiano; e mais, Descartes não diz, por exemplo, *cogito, ergo Deus est*, mas sim *cogito, ergo sum*.

É claro, a palavra *cogito* deve ter alguma função mais distante na sentença de Descartes. Mesmo se a sentença não expressa uma inferência silogística, ela expressa suficientemente alguma coisa como uma inferência, fazendo Descartes chamar sua sentença de um raciocínio (*ratiocinium*),⁹ se referindo a expressões como inferir (*inferre*),¹⁰ e a chamar *sum* de conclusão (*conclusio*).¹¹ Como Martial Gueroult singelamente resumiu o problema: “1° Descartes se refuse à considérer le Cogito comme un raisonnement... 2° Pourquoi s’obstine-t-il alors au moins à trois reprises (*Inquisitio veritatis, Discours, Principes*) à présenter le Cogito sous le forme qu’il lui dénie?”^{12 13}

⁶ AT IV, 444; AT VII, 12; HR I, 140.

⁷ AT VII, 481; HR II, 282.

⁸ L. J. Beck, *The Method of Descartes* (Oxford, 1952), ch. Iv.

⁹ AT X, 523; HR I, 324.

¹⁰ AT VII, 352; HR II, 207; cf. AT III, 248.

¹¹ *Principia philosophiae* I, 9; AT VIII, 7; HR I, 222; cf. AT II, 37, e AT V, 147.

¹² Martial Gueroult, “Le Cogito et la notion ‘pour penser il faut être’, ” *Travaux du IX^e Congrès International de philosophie (Congrès Descartes)* (Paris, 1937, reimpresso como o primeiro apêndice do *Descartes selon l’ordre des raisons*, Paris, 1953, II, 307-312 de Gueroult). Ver p. 308.

¹³ Tradução: “1° Descartes se recusa a considerar o Cogito como um raciocínio... 2° Por que <então> ele persiste pelo menos três vezes (*Inquisitio veritatis, Discurso, Princípios*) para apresentar o Cogito na forma em que ele o nega?” (N. do T.)

Desde que a palavra *cogito* não é dispensável e desde que não é somente uma premissa da qual a conclusão *sum* é deduzida, a relação das duas começa a tornar-se um problema. Um dos meus principais objetivos nesse artigo é deixar clara essa relação.

4. *Cogito, ergo sum como uma inferência lógica.* Mas nós podemos estar certos de que o dito de Descartes não expressa uma inferência lógica? Em muitos aspectos parece ser plausível pensar que sim. Essa forma lógica parece ser bastante simples para o definir. Na sentença “Eu penso” um indivíduo recebe um atributo; para um lógico moderno é, portanto, <representado> sob a forma “ $B(a)$.” Na sentença “Eu sou,” ou “Eu existo,” diz-se, a esse mesmo indivíduo, existir. Como pode alguém representar tal sentença formalmente? Se Quine está certo em afirmar que “ser é ser um valor de limite variável”, a fórmula “ $(Ex) (x = a)$ ” serve ao propósito. E mesmo se ele não está completamente certo, nesse caso particular, sua afirmação é obviamente justificada: “ a existe” e “há ao menos um indivíduo idêntico a a ” são claramente sinônimos. O dito de Descartes, portanto, parece preocupar-se com uma aplicação da forma

$$(I) \quad B(a) \supset (Ex) (x = a).$$

Descartes percebe que ele pensa; portanto, ele adquire a premissa $B(a)$. Se (I) é verdadeiro, ele pode usar *modus ponens* para concluir que ele existe. Aqueles que querem interpretar o *Cogito* como uma inferência lógica podem agora *afirmar* que (I) é um fato verdadeiro, e, até mesmo, logicamente provável; pois não é

$$B(a) \supset (Ex)(x = a \ \& \ B(x))$$

uma fórmula provável de nosso cálculo funcional mais baixo? E essa fórmula não implica (I) em virtude de princípios completamente não problemáticos? Isso pode parecer que uma resposta afirmativa deve ser dada para essa questão, e que o argumento de Descartes é, portanto, facilmente construído como uma inferência válida logicamente.

A visualização dessa fórmula geral tem uma longa ancestralidade. Gassendi já afirmou que *ambulo, ergo sum*, “Eu caminho, logo, eu sou,” é uma boa inferência tão

quanto *cogito, ergo sum*.¹⁴ É óbvio que dentro da interpretação sugerida, Gassendi está certo. A probabilidade alegada de (I) não depende do atributo "B". A essência do argumento de Descartes está na expressão da presente visão ao dizer que alguém não pode pensar sem existir; e se (I) é uma representação adequada de uma forma lógica desse princípio, alguém não poderia, de fato, do mesmo modo, dizer que alguém não pode caminhar sem existir.

Isso já faz da interpretação (I) suspeita. Em sua resposta a Gassendi, Descartes nega que *ambulo, ergo sum* é comparável com *cogito, ergo sum*.¹⁵ Contudo, a razão que ele nos dá não é muito clara. Uma parte do peso de suas observações é, possivelmente, que apesar das inferências *ambulo, ergo sum* e *cogito, ergo sum* serem paralelas - sendo ambas <aplicáveis> na forma (I) - suas premissas são essencialmente diferentes. *Ambulo* não é uma premissa indubitável da mesma forma que se pode afirmar do *cogito*.

Mas mesmo se nós fizermos essa concessão, permanece, ainda, muitas dificuldades. Como nós dissemos, Descartes apenas nega que no argumento do *cogito, o sum* é deduzido do *cogito*. Mas, nessa visão, nós estamos criticando o argumento como uma dedução. A visão é, portanto, insatisfatória.

É também insatisfatória porque não nos ajuda a entender a regra do argumento do *cogito* no sistema cartesiano. No mais, como podemos ver, por exemplo, não nos ajuda a apreciar as consequências que Descartes quer desenhar pelo seu primeiro e principal insight.

A objeção mais grave, contudo, ainda está para ser feita. Pode ser demonstrado que a probabilidade de (I) no sistema usual de cálculos funcionais (teoria de quantificação) nada tem a ver com a questão de saber se o pensamento infere a existência. Uma tentativa para interpretar o argumento de Descartes nos termos da probabilidade de (I) é, portanto, limitada a permanecer infrutífera.

Quero, com isso, dizer o seguinte: se nós temos um olhar próximo aos sistemas de lógica em que (I) pode ser provado, nós logo descobrimos que eles são baseados em um importante *pressuposto existencial*, como nós, em outro lugar, temos afirmado.¹⁶ Eles fazem mais ou menos uso tácito da suposição de que todos os termos singulares

¹⁴ Em suas objeções à *Segunda Meditação* (AT VII, 258-259; HR II, 137).

¹⁵ AT VII, 352; HR II, 207.

¹⁶ Em "Existencial Presuppositions and Existential Commitments," *Journal of Philosophy*, LVI (1959), 125-137.

com os quais nós temos acordado realmente se referem (designam) a algum indivíduo atualmente existente.¹⁷ Em nosso exemplo isso se equivale a assumir que o termo com o qual substituímos a em (I) não pode ser vazio. Mas desde que o termo em questão é "Eu", isso é somente outro modo de dizer que Eu existo. Portanto, acontece que nós, de fato, decidimos que a sentença "Eu existo" é verdadeira quando nós decidimos que a sentença "Eu penso" é da forma $B(a)$ (para o propósito do sistema usual de lógica funcional).¹⁸ Que nós éramos, então, capazes de inferir $(\exists x) (x = a) \supset B(a)$ é indubitavelmente verdadeiro, mas o ponto é posto completamente de lado.

É possível desenvolver um sistema de lógica que dispensa a pressuposição existencial.¹⁹ Se em tal sistema nós podemos inferir "Eu existo" de "Eu penso - i.e. $(\exists x) (x = a) \supset B(a)$ - seria altamente relevante para a questão se o pensamento implica a existência no sentido de Descartes. Mas isso nós não podemos fazer. A verdade da sentença sob a forma (I) se volta inteiramente em pressuposições existenciais. Se elas são desabilitadas, a probabilidade de (I) é posta em xeque.

Meu ponto pode, possivelmente, ser ilustrado pelo significado de um exemplo construído para nós por Shakespeare. Hamlet pensava em um grande número de coisas; mas disso se segue que ele existiu?

5. *A tentação de Descartes.* Contudo, há passagens em Descartes que parecem sustentar a interpretação sob nossas críticas. Eu não quero negar que isso expressa *uma* das coisas que Descartes teve mais ou menos confuso quando ele formulou seu famoso dito. Mas é importante conceber que sua interpretação é falha em importantes aspectos. Isso não ajuda a elucidar, por qualquer meio, algumas das mais explícitas e cuidadosas formulações de Descartes. Na melhor das hipóteses é uma interpretação parcial.

¹⁷ Todos os termos singulares (ex, nomes ou pronomes) que, em sua aplicação, podem ser substituídos por um <aspecto> individual livre e variável são assumidos para isso; e como consequência todos os <aspectos> individuais livres e variáveis têm que comportar-se como termos singulares nos quais realmente possuem uma referência (ou "portador", vulgarmente "referente").

¹⁸ Cf. A demarcação incisiva de Leibniz: "E, para dizer *Eu penso, logo Eu sou*, não é propriamente provada a existência pelo pensamento, já que pensar e ser pensado é a mesma coisa e, dizendo Eu sou pensamento, já é dito *Eu sou* (*Nouveaux Essais*, tr. by A. G. Langley (La Salle III., 1949), IV, 7, sec. 7).

¹⁹ Tal sistema foi delineado na nota 14 do referido artigo. Essencialmente o mesmo sistema foi desenvolvido independentemente por Hugues Leblanc e Theodore Hailperin em "Nodessingnating Singular Terms", *Philosophical Review*, LXVIII (1959), 239-243.

Pode-se ver porque alguma interpretação como a nós estamos criticando atraiu Descartes. Isso deu a ele o que pode ter sido, na prática, uma forma válida de defender sua própria doutrina e de silenciar o criticismo. Ele pode sempre perguntar: Como pode ser verdadeiramente possível que alguém pense sem existir? E se nós trocarmos a premissa de que ele está pensando (porque o todo poderoso *malin génie* não pode fazer aparecer a ele que ele está pensando?), Descartes poderia ter respondido que, em um certo sentido, a premissa é redundante. Ele poderia ter recorrido a algum dos argumentos como ao que se segue: Se Eu estou certo ao pensar que Eu existo, então, é claro, Eu existo. Se Eu estou errado ao pensar que Eu existo ou se Eu, tanto quanto, duvido se Eu existo, então, Eu devo, da mesma forma, existir, pois ninguém pode errar ou duvidar sem existir. Em qualquer caso, Eu devo, portanto, existir: *ergo sum*.

Contudo, esse argumento, em si, é uma *petitio principii* como você talvez possa notar comparando-o com o similar argumento que se segue: Homero foi um Grego ou um Bárbaro. Se ele foi um Grego, ele deve ter existido; pois como ele poderia ser um Grego sem existir? Mas se ele foi um Bárbaro, ele, da mesma forma, deve ter existido. Portanto, ele deve ter existido em qualquer caso.

O último argumento é obviamente falacioso; a célebre questão não pode ser resolvida no papel. Pela mesma razão, o primeiro argumento é também falacioso.²⁰

Descartes percebeu que é mal orientado ao representar seu insight na forma em que temos discutido? É muito difícil dizer. Certamente ele nunca percebeu isso totalmente. Ele parece ter percebido, contudo, que nessa interpretação a validade de seu argumento depende essencialmente de uma pressuposição existencial. Quando ele tentou apresentar os fundamentos de sua doutrina em uma maneira dedutiva ou “geométrica”, ele tentou formular esses pressupostos em tantas palavras para dizer que “nós não podemos conceber nada, exceto como existente (*nisi sub ratione existentis*)” (ATVII, 166; HR II, 57). Essa declaração é ainda mais notável pois, à primeira vista, contradiz o que Descartes diz na *Terceira Meditação* sobre “ideias... consideradas somente em si mesmas, e não se referindo a outras coisas”, a saber, “elas, estritamente falando, não podem ser falsas”. Isso também contradiz, evidentemente, que nós

²⁰ Mas talvez você não está convencido; talvez você sente que a questão da existência própria de Descartes é essencialmente diferente da questão da existência de Homero. Se sim, você está certo. Eu não quero ter que negar que há uma diferença, e uma importante diferença. Tudo que eu estou dizendo é que a reconstrução que nós estamos considerando não nos remete a essa diferença.

podemos pensar (considerar mentalmente) em unicórnios, ou no Príncipe Hamlet, sem que nós mesmos nos comprometamos com suas existências.

Permanece ainda o fato de que Descartes recorreu à interpretação que nós temos criticado, principalmente em seus mais populares textos. Como Gueroult noticiou, ele não recorre a isso nas *Meditações*. Seu uso mais explícito disso ocorre na *Recherche de la vérité*, em um diálogo cujo aspecto didático tem sido particularmente enfatizado por Ernst Cassirer.²¹ A mais cuidadosa formulação do argumento do *cogito* é, notavelmente, aquela presente nas *Meditações sobre filosofia primeira*,²² parecendo pressupor uma interpretação diferente do argumento.

^{6.} *Inconsistência existencial.* No caminho de entender essa segunda interpretação do *Cogito*, nós temos de ter um olhar próximo à lógica do famoso argumento de Descartes. A formulação nas *Meditações* e em outros lugares sugere que seu resultado pode ser expresso ao dizer que foi impossível para ele negar sua existência. Um caminho no qual Descartes pôde ter tentado (mas não o fez) negar isso seria ter de dizer “Descartes não existe.” Como aspecto preliminar para nosso estudo da primeira pessoa da sentença *cogito, ergo sum*, de Descartes, nós devemos investigar o caráter da sentença em terceira pessoa. A razão pela qual Descartes não poderia ter mantido o último <o caráter da sentença em terceira pessoa>, pode ser relacionado de perto à razão pela qual ele afirmou a primeira, se eu estou certo.

Quais, então, são essas razões? Qual a característica geral da sentença “De Gaulle não existe” faz com que se torne inapropriado para De Gaulle dizer isso?²² Eu tentarei formular essa característica geral ao dizer que é *existencialmente inconsistente* para De Gaulle afirmar (ao menos totalmente) essa sentença. A noção de inconsistência existencial poderia ser definida como se segue: Seja *p* uma sentença e *a* um termo singular (ex. um nome, um pronome, ou uma descrição definida). Nós devemos dizer que *p* é *existencialmente inconsistente para a pessoa referida ao discurso* se e somente se a sentença mais longa

(2) “*p*; e *a* existe”

²¹ *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung* (Stockholm, 1939), p. 126.

²² Meu exemplo é inspirado por sua predileção para referir a si mesmo em terceira pessoa.

é inconsistente (no senso ordinário da palavra). A fim de evitar nossas próprias objeções nós devemos, é claro, exigir que a noção de inconsistência ordinária que é usada na definição não envolva uma pressuposição existencial. Fornecido que esse é o caso, nós podemos escrever (2) mais formalmente como

$$(2)' \quad "p \ \& \ (Ex) \ (x = a)."$$

(Como o leitor informado sem dúvida já notou, nós optamos por usar uma aspa ao invés de dua em (2) e (2)').

Uma reformulação trivial da definição mostra que a noção de inconsistência existencial realmente formula uma razão geral pela qual certos estatutos são impossíveis de defender apesar das sentenças serem bastante consistentes e inteligíveis. Ao invés de dizer que (2) é inconsistente, nós podemos dizer que p implica "*a não existe*" (sem usar de qualquer pressuposto existencial, mas, de outra forma, em um senso ordinário da implicação). Dizendo tal sentença, p , seria muito desajustada para aquele que representa a : isso significa fazer uma afirmação que, se verdadeira, implica que seu portador não existe.

É importante perceber que os males de tais afirmações não podem ser responsabilizados pelas sentenças por meio das quais eles são feitos.²³

De fato, a noção de inconsistência existencial não pode ser aplicada a todas as sentenças. Como nós definimos tal noção, <ou seja>, ela é a relação entre uma sentença e um singular termo ao invés de uma propriedade das sentenças. A noção de inconsistência existencial, contudo, pode, frequentemente, ser aplicada à declaração, por uma perspectiva natural de seu sentido. A fim de especificar uma declaração nós temos de especificar (*inter alia*) a sentença proferida (dizer, q) e aquele que a profere. Se o último se refere a si mesmo por meio do termo singular b ,

²³ Pode valer apenas lembrarmos aqui a distinção entre uma sentença (sentence), um enunciado (utterance), e uma declaração (statement). Uma sentença, é claro, é uma entidade gramatical que não envolve referências a qualquer enunciador em particular ou a qualquer tempo particular da enunciação. O enunciado é um evento (um ato de fala) que pode ser especificado ao se especificar uma sentença enunciada, um falante, e a ocasião na qual ele faz seu enunciado.

Enunciados de sentenças declarativas (com intenção de declarar prima-facie) são exemplos típicos de declarações. (O termo não parece o mais feliz, mas eu o manterei por causa de parecer ser bastante difundido). Uma declaração é um evento (um ato) que ocorre em algum contexto particular. Usualmente é um ato de fala de um certo tipo, mas nós não devemos insistir nisso. Para nosso propósito uma declaração pode igualmente ser bem feita, ex., escrevendo uma sentença. *Qualquer* ato feito que, prima facie, designou, serve para os mesmos propósitos como ato de enunciação de uma sentença declarativa com a intenção de transportar uma informação com boa fé.

quando ele faz sua declaração, nós podemos dizer que a noção se aplica à declaração se e somente se é aplicado q em relação a b .

Um simples exemplo pode deixar a situação clara. As *sentenças* “De Gaulle não existe” e “Descartes não existe” não são inconsistentes ou, de outra forma, mais passíveis de objeção do que a discutível sentença “Homero não existe”. Nenhuma delas é falsa por razões lógicas, somente. O que seria (existencialmente) inconsistente é a tentativa de um certo homem (De Gaulle, Descartes, e Homero, respectivamente) para usar uma dessas sentenças para fazer uma declaração. Enunciada por uma outra pessoa, a sentença em questão não tem qualquer coisa de errada ou mesmo estranha a respeito do que foi proferido sobre ela.

Por meio de um termo que tem, recentemente, desfrutado de amplo sentido, estamos próximos de expressar essa importante característica da noção de inconsistência existencial. A inconsistência (absurdo) de uma declaração existencialmente inconsistente pode, por um lado, ser dito como sendo de caráter *performática* (performativa). Ela depende de um ato ou “performance”, isto é, de um ato de uma certa pessoa que está enunciando a sentença (ou, de outra forma, fazendo uma sentença); isso não depende unicamente dos meios usado para esse propósito, isto é, <não depende unicamente> da sentença que está sendo enunciada. A sentença é perfeitamente correta como uma sentença, mas a tentativa de um certo homem de proferi-la assertivamente é curiosamente sem sentido. Se em algum dia desses eu puder ler em um jornal matutino, “De Gaulle não mais existe”, eu posso entender o que está sendo dito. Mas nem mesmo quem não conhece Charles de Gaulle poderia deixar de ficar intrigado com essas palavras se elas fossem proferidas pelo próprio De Gaulle; o único caminho disso fazer sentido seria dando às palavras um sentido não literal.

Podemos aqui notar como a inconsistência existencial do enunciado ficcional de De Gaulle (assim como a inconsistência de outras declarações existencialmente inconsistentes) manifesta a si mesma. Normalmente um falante quer que seu ouvinte acredite naquilo que ele diz. Todo “jogo de linguagem” afirmado de fato no discurso é baseado na suposição que esse é normalmente o caso. Mas ninguém pode fazer seu ouvinte acreditar que ele não existe, ao dizer tal afirmação; tal tentativa terá, provavelmente, o resultado oposto. A falta de sentido das declarações existencialmente inconsistentes é, portanto, devido ao fato de que elas

automaticamente destroem um de seus maiores propósitos que o ato de enunciar uma sentença declarativa normalmente tem. (“Automaticamente” significa aqui algo como “por meras razões lógicas”). Esse efeito destrutivo é, sem dúvidas, condicional ao fato de que o ouvinte conhece quem faz a declaração, isto é, que ele identifica o falante como o mesmo homem que enunciou a sentença sobre ele próprio.

Em um caso especial, uma tentativa de auto destruição desse tipo de declaração pode ser feita sem dizer ou escrever qualquer coisa ou fazer qualquer coisa semelhante. Na tentativa de fazer *outros indivíduos* acreditarem em alguma coisa, eu posso normalmente fazer alguma coisa que pode ser ouvida ou vista ou sentida. Mas na tentativa de fazer a *mim mesmo* acreditar em alguma coisa não há a necessidade de dizer qualquer coisa em voz alta ou escrever qualquer coisa no papel. A *performance* através da qual uma inconsistência existencial surge pode, nesse caso, ser meramente uma tentativa de pensar - mais exatamente, uma tentativa de fazer que alguém ele mesmo acredite - que alguém não exista.²⁴

Essa transição dos atos de falar “publicamente” para os atos de pensamento “privados”, contudo, não afetam a característica essencial de sua lógica. A razão pela qual Descartes tenta *pensar* que ele não existe necessariamente falha, e isso pela exata lógica pela qual sua tentativa de falar aos seus contemporâneos que Descartes não existe teria sido, no limite, falha no momento em que o ouvinte percebesse quem era que estava falando.

7. *Sentenças existencialmente inconsistentes.* É possível perceber que nós estamos nos aproximando do famoso dito de Descartes. A fim de alcançá-lo devemos dar mais um passo. Nós temos dito que a noção de inconsistência existencial é primariamente aplicada a declarações (ex. enunciações declarativas) ao invés de sentenças. Em certo sentido, pode-se, é claro, definir-se também por sentenças, isto é, faz-se isso, de modo relativo, por meio de um termo nele próprio

²⁴ Isso significa, com efeito, que Descartes alcançou seu primeiro e principal insight lançando mão, por um momento, de um duplo papel: ele aparece como sua própria audiência. Isso é interessante e significativo que Balz, para seus próprios propósitos representa a questão de Descartes entre “Cartesius, quem expressa a razão ela mesma”, e “René Descartes o conjunto de todos os homens”, concluindo que ambos “conspiram, com efeito, nesse renomado enunciado”, o *cogito ergo sum*, portanto “em certo sentido, seu significado em ambos se refere ao Cartesius e a René Descartes”. Ver Albert G. A. Balz, *Descartes and the Modern Mind* (New Haven, 1952), p. 89-90.

(nome, pronome, ou uma definição descritiva). Isso é, de fato, o que nós fizemos quando primeiramente introduzimos a noção; nós dissemos, entre outras coisas, que a *sentença* “De Gaulle não existe” é inconsistente existencialmente para De Gaulle (isto é, para a pessoa referida por “De Gaulle”) enunciar. Em alguns momentos pode-se até ser possível omitir a especificação “para ... enunciar”, ou seja, quando o referido orador puder ser recolhido do contexto.

Em um caso especial ocorre frequentemente uma omissão que não é apenas natural, mas quase inevitável. É o caso em que o orador refere a si próprio por meio do pronome de primeira pessoa do singular “eu”. Esse pronome, inevitavelmente, refere-se a quem quer que esteja falando. A especificação “inconsistente para ... enunciar”, desse modo, reduz à tautologia “inconsistente para quem quer que esteja falando enunciar”, e deve, portanto, ser omitido quase sempre. Em um caso especial, a noção de inconsistência existencial pode, desse modo, ser definida por sentença *simplista* e não somente por sentença pensada como sendo enunciada por algum orador particular. Existem sentenças que contêm um pronome de primeira pessoa do singular. A inconsistência existencial de tal sentença consiste em que ela é enunciada sem poder adicionar “e eu existo” sem contradizer a si mesma de modo implícito ou explícito.

Existem finalidades, contudo, para as quais pode ser enganoso esquecer tal especificação. Esquece-la pode ser perigoso na medida em que leva alguém a negligenciar similaridades importantes que são obtidas entre *sentenças* existencialmente inconsistentes e *declarações* existencialmente inconsistentes. Em um perfeito sentido, sentenças existencialmente inconsistentes são todas certas enquanto sentenças. Elas podem ser ditas consistentes e, em alguns momentos, significantes (ex. quando elas compõem partes de sentenças mais complexas). De acordo com sua verdadeira definição, sentenças existencialmente inconsistentes não são mais inconsistentes tanto quando é para alguém enunciar algum absurdo. Essas inconsistências (existenciais) são, portanto, de caráter performáticas no mesmo sentido das declarações existencialmente inconsistentes. A única diferença entre elas reside no fato de que a última é inconsistente para algum homem particular dizer enquanto a primeira é inconsistente para qualquer um que a enuncie. A inconsistência das sentenças existencialmente inconsistentes representa que qualquer tentativa de fazer alguém (qualquer pessoa) acreditar nelas, ao dizê-las,

coopera para desfazer seu próprio propósito.²⁵ Tal como uma tentativa, pode-se assumir a forma de enunciar a sentença assertivamente; ou pode tomar a forma de uma tentativa para persuadir a si próprio da verdade da sentença em questão.

Da mesma forma que sentenças existencialmente inconsistentes destroem a si próprias, quando são enunciadas ou pensadas, suas negações confirmam a si próprias quando elas são expressamente enunciadas ou, de outra forma, proferidas. Tais sentenças podem, portanto, ser chamadas de existencialmente auto-verificáveis. O simples exemplo de uma sentença desse tipo é “eu sou”, do latim de Descartes *ego sum, ego existo*.

8. *O insight de Descartes*. Agora nós devemos encontrar um ponto que possamos expressar precisamente o importante insight de Descartes (ou ao menos um de seus mais importantes aspectos). Me parece que a interpretação mais interessante que alguém pode dar a isso é dizer que Descartes percebeu, vagamente, a inconsistência existencial da sentença “eu não existo” e, portanto, a sentença existencialmente auto-verificável “eu existo”. *Cogito, ergo sum* é somente um dos meios possíveis de expressar esse insight. Outro meio empregado por Descartes é dizer que a sentença *ego sum* é intuitivamente auto-evidente.

Nós podemos agora entender a relação das duas partes do *cogito, ergo sum*, e visualizar as razões pelas quais <tal insight> não pode ser uma inferência lógica em um senso comum da palavra. O que está em jogo no dito de Descartes é o status (a indubitabilidade) da sentença “eu sou”. (Isso é particularmente claro ao ser exposto pela formulação da *Segunda Meditação*). Contrariando as aparências, não obstante, Descartes não demonstra essa indubitabilidade ao deduzir o *sum* do *cogito*. Por outro lado, a sentença “eu sou” (“eu existo”) não é ela mesma verdadeira em um sentido lógico. Descartes percebe que a indubitabilidade resulta de um ato do pensamento, isto é, de tentar pensar o contrário. A função da palavra *cogito* no dito de Descartes se refere a um ato do pensamento através do qual a auto-verificabilidade existencial do “eu existo” manifesta a si próprio. Portanto, a indubitabilidade dessa sentença não é, estritamente falando, percebida *por meio do*

²⁵ Por essa razão pode ser mais apropriado chamá-la de (existencialmente) *auto-destrutiva* do que de (existencialmente) *inconsistente*.

pensamento (do mesmo modo que se pode dizer a indubitabilidade de uma verdade demonstrável); ao invés disso, é indubitável *por causa e na medida em que é* atualmente pensada. No argumento de Descartes, a relação do *cogito* com o *sum*, não é a de uma premissa para uma conclusão. Essa relação é, ao invés disso, comparável com a de um *processo* em relação a um *produto*. A indubitabilidade de minha própria existência resulta de meu pensamento quase como o som de uma música resulta de um músico ou como (para usar uma metáfora do próprio Descartes²⁶) a luz no sentido de iluminação (*lux*) resulta da presença de uma fonte de luz (*lumen*).

A relação que a partícula *ergo* expressa na sentença de Descartes é, portanto, bastante peculiar.²⁷ Possivelmente teria sido menos enganoso para Descartes dizer "eu sou enquanto eu penso" ou "Por pensar eu percebo minha existência" do que dizer "eu penso, logo eu existo". Isso pode ser melhor percebido notando que uma de nossas formulações tem sido proximamente antecipada por São Tomás de Aquino quando ele escreve: "Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse" (*De veritate*, X, 12, *ad 7*)²⁸. A peculiaridade dessa relação explica a vacilação de Descartes em expressá-la, <ou seja,> de porque ele, em alguns momentos, diz o *Cogito* como uma inferência e, em alguns momentos, como a realização de uma intuição auto-evidente de sua segunda metade.

Similarmente, nós podemos agora apreciar a função da palavra *cogito* na sentença de Descartes, bem como sua motivação em empregá-la. Ela expressa o caráter performático do insight de Descartes; refere-se à "performance" (ao ato do pensamento) através do qual a sentença "eu existo" pode ser dita como verificável por si mesma. Por essa razão, tem uma importante função na sentença de Descartes. Ela não pode substituída por qualquer verbo arbitrário. A performance (ato) através

²⁶ Veja a carta dele à Morin, datada de 13 de julho de 1638 (AT II, 209).

²⁷ Martial Gueroult novamente localizou a fonte do problema ao chamar nossa atenção às peculiaridades dessa relação. Nós percebemos que o dito de Descartes não expressa (meramente) uma relação lógica entre o pensar e o existir, mas que é concebido com um "fato" ou "ato" adicional ("le fait ou l'acte, "e fait brut de l'existence donée") o qual é o único necessário para mostrar a certeza de minha existência. Contudo, nossas explicações deixam o status desse fato ou ato (o qual não pode ser um fato ordinário dado a nós por meio de nossos sentidos ou por introspecção) bastante vago. Gueroult não percebe que o aspecto lógico do insight de Descartes é, em princípio, completamente dispensável. Veja Gueroult, *Descartes*, II, 310.

²⁸ Tradução (*De veritate*, X, 12, *ad 7*): "Nenhum pensamento possui força se não acompanhado do seguinte assentimento: de que percebe, ao pensar em algo, que, com efeito, <ele próprio> é." (N. do T.)

do qual a auto-verificação existencial é manifesta não pode ser qualquer atividade humana arbitrária, ao contrário do que Gassendi afirmou. Ela não pode ser um ato de andar ou um ato de ver. Nem mesmo pode ser uma instância de uma atividade mental arbitrária, digo, de vontade ou de sentir. Ela somente pode ser o que nós dissemos que ela é: uma tentativa de pensar, no sentido de fazer a mim mesmo acreditar (uma tentativa para pensar *cum assensu*, como Tomás de Aquino colocou), que eu não existo. Para isso, Descartes escolhe a palavra *cogito*. Contudo, essa palavra específica não é absolutamente indispensável, para o ato do pensamento a que se refere poderia também ser chamada de um ato de duvidar; e Descartes admite que seu insight também é expresso como *dubito, ergo sum* (em *Recherche de la vérité*, AT X, 523; HR I, 324; cf. também *Principia philosophiae*, I, 7).

Mas eu não disse que a performance através da qual uma sentença existencialmente auto-verificável verifica a si mesma pode ser também um ato, proferindo-a? Isso não é incompatível com o uso de Descartes da palavra *cogito*? Não há incompatibilidade para Descartes dizer exatamente o mesmo. Em sua segunda meditação em filosofia primeira, ele dizer em muitas palavras que a sentença “eu existo” é necessariamente verdadeira “toda vez que eu a enuncio ou concebo em minha mente” - “quoties a me profertur, vel mente concipitur” (AT VII, 25; HR I, 150).²⁹

O caráter performático do insight de Descartes pressupõe uma característica de seu famoso método da dúvida que tem frequentemente sido comentado em outros contextos. A dúvida de Descartes não consiste em desistir de todas as opiniões, como a dúvida de um cético faria. Não é uma tentativa para remover certas fontes específicas de erro de nosso pensamento, assim como <pretendeu> Francis Bacon. Isso equivale a uma ativa tentativa para pensar o contrário do que nós usualmente acreditamos. Por essa razão Descartes pode afirmar que em um ponto importante

²⁹ O que nós temos dito mostra que os verbos <utilizados por> Descartes, *cogitare* e *dubitare*, não são, em última análise, os mais precisos para descrever o ato através do qual a sentença “eu não existo” desabilita a si mesma. Isso não é estritamente verdadeiro para dizer que uma inconsistência surge da tentativa de Descartes para *pensar* que ele não existe ou *duvidar* que ele exista. Alguém pode pensar assim; porque não o próprio Descartes? Ele certamente pode pensar, então, no sentido de contemplar uma “mera possibilidade”. O que ele não pode fazer é *persuadir* qualquer pessoa (incluindo ele próprio) que ele não existe; portanto ele não pode tentar *proferir* (para outros ou para si mesmo) que ele não existe sem desabilitar sua própria tentativa. De fato, Descartes ele próprio recorre a explicações desse tipo quando ele dá suas mais explícitas explicações a respeito dos movimentos que o faz reconhecer a auto-evidência de sua existência. Nessa passagem, as citações usadas por ele são do verbo latino *proferre* e, um pouco antes, o verbo *persuadere* para esse propósito. Se você é muito literal, pode, então, dizer que Descartes deveria ter concluído com *ego sum professor* ao invés de *sum res cogitans*.

sua dúvida doutrinária desabilita a si própria. Uma dúvida cética passiva não poderia fazer isso.

9. *Cogito e introspecção*. A tentativa de ver o *Cogito* como uma inferência lógica não é somente a única forma de interpretação do insight de Descartes. Em alguns momentos tem sido entendido, pelo contrário, como uma declaração mais ou menos factual, como um mero *Tatsachewahrheit*.³⁰ Essa interpretação é frequentemente combinada com uma visão definitiva de como essa verdade particular é interpretada, isto é, por introspecção. A função do *Cogito*, em nossa interpretação, é para nos chamar a atenção para alguma coisa que sempre um de nós pode proferir quando “olha dentro de si mesmo”.

É muito enganador, contudo, recorrer à introspecção em para explicar o significado do *Cogito*, apesar de haver uma forma de conexão entre a noção de introspecção e as peculiaridades do argumento cartesiano. Nós temos visto que uma sentença existencialmente inconsistente pode ter a si mesmo desabilitada através de um ato de fala que seja “externalizado”. A razão que Descartes não pode duvidar de sua própria existência é, em princípio, exatamente a mesma razão pela qual ele não pode acreditar enganar qualquer pessoa ao dizer “eu não existo”. O primeiro não pressupõe mais introspecção que o outro. O que os filósofos disseram como introspecção aqui é, provavelmente, mais frequentemente associado à performance do que à introspecção.

A independência do insight de Descartes em relação à ilustração é ilustrada pelo fato de que há uma peculiaridade sobre certa sentença na *segunda* pessoa que é proximamente relacionada às peculiaridades do *ego sum, ego existo* de Descartes. Da mesma forma como isso é autodestrutivo ao se dizer “eu não existo”, é usualmente absurdo dizer “você não existe”. Se a última sentença é verdadeira, ela é, *ipso facto*, vazia, já que não há ninguém a quem possa ser concebivelmente endereçada.

O que nos faz conectar o *Cogito* com a introspecção é a “espiritualização” que toma lugar quando um ato de fala “externalizado” é substituído por um ato de

³⁰ Para a história dessa visão, bem como para um interessante argumento por sua importância, ver P. Schercker, “La méthode cartésienne et la logique”, *Revue philosophique*, CXXIII (1937), 336-367, especialmente p. 353-354.

pensamento, o qual comentamos acima. No *Cogito* é pressuposto que um homem não pode apenas conversar com seu companheiro, mas é também capaz de “discursar consigo mesmo sem emitir som” de forma semelhante à reminiscência de Platão e sua famosa definição de pensamento “como um discurso que a mente carrega consigo mesma” (também são pertinentes as observações sobre reminiscência dentro de um caráter dialógico do pensamento, de Peirce³¹).

Outra razão pela qual a conexão do *Cogito* com o autoconhecimento é natural está implícito no que dissemos acima. A fim de verificar que uma declaração como “De Gaulle não existe” (supondo que foi feita pela próprio De Gaulle) é existencialmente inconsistente, tenho que conhecer o orador; eu tenho que identificar ele como o mesmo homem a quem essa declaração é feita. O insight do *cogito*, de Descartes, portanto, depende de “conhecer a si próprio”, em um sentido literal, <ou seja>, para que o insight se autodestrua pelo orador da declaração “De Gaulle não existe”, dependemos de conhecer De Gaulle. Expressado em termos menos paradoxicais, analisar o argumento do *cogito* pressupõe uma habilidade para analisar a lógica do pronome de primeira pessoa “eu”. E apesar do alcance do último não ser o mesmo que o da capacidade de introspecção, os dois estão sendo conectados um com o outro conceitualmente (logicamente). O insight do *cogito* é essencialmente conectado com si próprio < o pronome de primeira pessoa “eu”> do mesmo modo que a introspecção o é, se assim podemos dizer.

10. *A singularidade do Cogito*. Descartes percebeu que seu argumento do *cogito* lida com um caso particular, ou seja, consigo próprio. Isso é um fato típico de seu procedimento completo; isso é típico de um homem que pergunta “o que *eu* posso saber?” ao invés de “o que um homem pode conhecer?” Descartes nega que seu argumento é um entimema o qual sua premissa maior “Todo aquele que pensa existe” é suprimida. Ele parece ter pensado, mesmo assim, que sua sentença geral é uma generalização genuína do insight expresso por sua sentença singular.³²

A sentença geral não pode ser tal como uma generalização do *Cogito*, contudo; isso não pode ser utilizado como uma verdade geral da qual a sentença

³¹ *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1931-1958), VI, sec. 338; V, sec. 421.

³² Ver AT IX, 205-206; HR II, 127; cf. AT VII, 140-141; HR II, 38.

cogito, ergo sum pode ser inferida, como Descartes parece ter pensado. Isso é, possivelmente, visto mais facilmente fazendo uma explicitação das pressuposições existenciais que estão implícitas na sentença geral. Se elas são removidas, a sentença toma a forma “Todo indivíduo que pensa realmente existir, existe” e começaria uma tautologia. Essa tautologia é inusual para o propósito que Descartes tem em mente; isso pode implicar “eu penso, então eu existo” somente em conjunção com a premissa mais distante “eu existo”. Essa premissa mais distante, contudo, é exatamente a conclusão última que Descartes almeja por meio do argumento do *cogito*. Portanto, a suposta dedução inicia uma *petitio principii*.

Alternativamente, nós podemos tentar interpretar o termo “todo mundo”, que ocorre na sentença geral, como que variando em indivíduos *pensantes* do que como todo indivíduo *atualmente existente*. Estou certo que tal procedimento é ilícito sem as explanações que demos. Mas, mesmo se for legítimo, isso não poderia nos ajudar a formular uma generalização válida da sentença cartesiana. Por isso, nossa generalização tomaria a forma “Todo indivíduo capaz de pensar que pensa, existe” e se tornaria falsa, como testemunhado pelas meditações do príncipe da Dinamarca, de Shakespeare.

Nesse sentido, portanto, o insight de Descartes não é generalizável. Isso, é claro, devido a seu caráter performático. Cada um de nós pode formular “por si mesmo” uma sentença em primeira pessoa do singular que é verdadeira e indubitável, isto é, a sentença cartesiana *ego sum, ego existo*. Mas desde que essa indubitabilidade é devido ao ato do pensamento que cada homem performa de si mesmo, não pode haver qualquer sentença geral que seria indubitável e que, do mesmo modo, não seria trivial. O insight do *cogito* que cada um de nós <realiza> é vinculado a si próprio ainda mais de perto do que Descartes percebeu.

11. *A regra do Cogito no sistema de Descartes*. Nossa interpretação é sustentada pelo fato de que somos capazes de notar a regra do primeiro e principal insight de Descartes em seu sistema, isto é, entender as conclusões que ele pode desdobrar do *Cogito*. Por um lado, podemos agora ver a razão pela qual o insight de Descartes emerge de suas próprias descrições como um caso curioso e *momentâneo*. Isso é uma consequência da performance de seu insight. Desde que a certeza de

minha existência resulta de meu pensamento, em um sentido não muito distinto do qual a luz resulta da presença de uma fonte de luz, é natural assumir (certa ou erroneamente) que eu possa estar realmente certo de minha existência somente enquanto eu ativamente penso nela. Uma propriedade na qual uma proposição tem sua *causa*, e somente *na medida em que* é atualmente pensada, facilmente se torna uma propriedade que se segue dela <proposição> somente *enquanto* é pensada. Em qualquer caso, isso é o que Descartes diz da certeza de sua própria existência. Eu posso estar certo de minha existência, ele diz, “enquanto” ou “no mesmo tempo em que” eu penso isso ou “sempre” ou “tão frequentemente quanto” eu penso isso.³³ “Enquanto tenho comigo que, se somente por um instante, cessar o pensamento”, ele diz, “eu devo então (mesmo que todas as outras coisas eu tenho imaginado permaneçam verdadeiras) não ter motivos para acreditar que eu possa ter existido por um só instante” (*Discours*, Part IV, AT IV, 32-33; HR I, 101).

Isso mostra, incidentalmente, que a única função da palavra *cogito* no dito de Descartes não pode chamar atenção ao fato de que seu insight é obtido *pela via do* pensamento. Por causa de um insight comum desse tipo (ex. de uma verdade demonstrativa) nós podemos, é claro, continuar estando certos, uma vez que alcançamos isso.

Da mesma forma, talvez possamos ver o porquê do insight de Descartes *cogito, ergo sum* sugerir para ele uma visão definitiva da natureza desse *ego* existente, a saber, que essa natureza consiste inteiramente de pensamento. Nós temos visto que o insight de Descartes não é comparável com algo como tornar-se consciente do som de uma música ao parar para ouvi-la, mas sim com ter certeza que a música está sendo ouvida por alguém ele mesmo. Terminar de escuta-la não significaria somente parar de ouvir a música, da mesma forma que alguém poderia deixar de ouvi-la; isso seria pôr fim à música ela mesma. Da mesma forma, isso pode ser visto em Descartes, cessar seu pensamento não significaria somente cessar sua consciência acerca de sua própria existência; seria pôr fim à forma particular pela qual sua existência encontrou para manifestar ela mesma. Mudando a metáfora, cessar o pensamento não seria como fechar os olhos, mas como retirar a lâmpada. Por essa razão, pensar para Descartes é algo que não pode ser desvinculado de sua existência; isso seria a verdadeira essência de sua natureza. Podemos, então, supor

³³ Ver, ex., *Principia philosophiae*, I, 7; I, 8; I, 49.

que a razão original pela qual Descartes fez (ilícita, mas natural) a transição do *cogito, ergo sum* para o *sum res cogitans* foi exatamente pela mesma razão da curiosa momentaneidade do primeiro, a qual nós notamos acima, a saber, sobre o aspecto performático do insight do *cogito*. Em todo caso, as duas ideias foram introduzidas por Descartes em um único e mesmo momento. A passagem que nós temos citado do *Discurso* continua como se segue: “Para isso eu sabia que eu era uma substância na qual toda essência ou natureza consistia inteiramente em pensamento.” Nas *Meditações*, Descartes é mais discreto. Ele já se torna consciente da dificuldade de converter sua ideia intuitiva da dependência de sua existência em seu pensamento em uma prova genuína. O meio no qual a ideia de dependência é introduzida é, mesmo assim, exatamente a mesma: “*Ego sum, ego existo*. Isso é certo. Mas até quando? Enquanto eu pensar. Pois pode ser que se eu parar inteiramente de pensar, eu posso, então, inteiramente parar de existir. Eu não estou no presente admitindo qualquer coisa que não seja necessariamente verdadeira; e, estritamente falando, eu sou, portanto, somente uma coisa que pensa” (AT VII, 27; HR I, 151-152).

A transição do *cogito, ergo sum* diretamente para o *sum res cogitans* permanece, inexplicavelmente, contanto que nós interpretemos o *Cogito* nos termos da verdade lógica de (I). Por isso, então, as contundentes objeções de Hobbes têm peso: mesmo se fosse verdade que nós podemos validamente inferir *ambulo ergo sum* ou *video ergo sum*, não seria uma menor tentação tomar isso para sugerir que a natureza de alguém consiste inteiramente de caminhar ou de ver, da mesma forma que Descartes pensa que ele poderia passar de *cogito, ergo sum*, para *sum res cogitans*. (Cf. AT VII, 172; HR II, 61).

12. *Descartes e seus predecessores*. Parece-me que Descartes é distinto de seus predecessores por sua consciência da característica performática de seu primeiro e principal insight.³⁴ Apesar de todas as similaridades que podemos notar entre Descartes e Santo Agostinho, há, também, nítidas diferenças. Até onde sei, não há indicação que Agostinho sempre teve sustentado a possibilidade de interpretação de sua versão do *Cogito* como uma performance em lugar de uma inferência ou de

³⁴ A diferença é marcada embora Descartes ele mesmo não estivesse completamente consciente sobre todos os aspectos da natureza de seu insight.

uma observação factual.³⁵ No que diz respeito a Agostinho, seria bastante difícil refutar uma interpretação “lógica” tal como Gassendi e outros tenham dado ao argumento cartesiano do *cogito*. O que ele pretende é meramente a “impossibilidade de pensar sem existir”. Eu não vejo qualquer meio pelo qual Agostinho possa ter negado que *ambulo, ergo sum* ou *video, ergo sum* são boas inferências como *cogito, ergo sum*, e que a única diferença entre eles se encontra em diferenças de graus de certeza de suas premissas.

Nesse sentido, está presente um elemento essencialmente novo, contudo implícito, na formulação de Descartes. Essa diferença também se mostra nas conclusões às quais Descartes e Agostinho traçaram em seus respectivos insights. Por exemplo, Agostinho usa seu princípio como uma parte de um argumento que foi designado para mostrar que a alma humana é tripartite, consistindo em ser, conhecimento e vontade. Nós já temos visto que o insight de Descartes foi, para ele, intimamente conectado com a noção de pensamento (ao invés de, digamos, vontade ou sentimento): a performance através da qual uma sentença existencialmente inconsistente desabilita a si mesma pode ser um ato do pensar sobre isso, mas não pode ser, possivelmente, um ato de vontade ou de sentimento. Portanto, Descartes pode usar a interpretação performática do insight do *cogito* para arguir que a alma humana é uma *res cogitans*, mas não para arguir que ela é, essencialmente, vontade ou sentimento. De acordo com tais diferenças, é de todo surpreendente que Descartes deva ter enfatizado sua independência de Agostinho?

Se há um predecessor que pode se aproximar de Descartes, ele é, mais provavelmente, São Tomás de Aquino do que Santo Agostinho. Nós já citamos uma passagem na qual Tomás de Aquino mostra muito mais apreço pelo aspecto performático do *Cogito* do que qualquer consideração em Agostinho. O acordo não é fortuito; a habilidade de Tomás de Aquino em apreciar a performatividade do *Cogito* foi parte e parcela de sua visão geral que “o intelecto conhece a si mesmo não graças à sua essência, mas por seu ato”.³⁶ Eu deveria ir mais longe a ponto de me perguntar se há mais que uma coincidência no fato de que Descartes foi particularmente próximo de Tomás de Aquino (no que diz respeito ao insight do

³⁵ Que ele não estivesse consciente disso também é sugerido por seu uso notável do argumento para combater os céticos. Nós temos visto que para seu propósito (que em Descartes é subordinado), a interpretação do argumento performático do *cogito* é usado singelamente.

³⁶ *Summa theologiae*, I, Q. 87, art. I.

cogito) nesse trabalho, nas *Meditações*, em que a influência tomista é, em muitos outros aspectos, mais nítida.

13. *Em resumo*. Alguns dos mais importantes pontos de nossa análise a respeito do *cogito* pode ser resumido como se segue: o que quer que seja que ele tenha pensado consigo mesmo, o insight de Descartes é *claro* mas não *distinto*,³⁷ para usar sua própria terminologia. Isto quer dizer que há vários argumentos distintos comprimidos dentro de uma formulação aparentemente simples, *cogito, ergo sum*, que ele não distinguiu claramente um do outro.

(i) Em alguns momentos, Descartes tratou o *Cogito* como se fosse a expressão de uma verdade lógica da sentença de forma (I) ou ao menos de uma verdade indubitável de uma sentença dessa forma. Nessa interpretação, o argumento *cogito, ergo sum* está sob a mesma alçada em relação a argumentos como *volo, ergo sum*. Argumentos como *video, ergo sum* ou *ambulo, ergo sum* podem ser ditos como menos convincentes que o *Cogito* meramente por causa de suas premissas não serem indubitáveis tanto quanto o argumento de Descartes. A palavra *cogito* pode, então, ser substituída por outras palavras que se referem a um dos meus atos de consciência.

(ii) Descartes percebeu, contudo, que há mais no *Cogito* do que não interpretação (i). Ele percebeu, embora vagamente, que isso pode também servir para expressar a auto-verificabilidade da sentença “eu existo” (ou a inconsistência existencial de “Eu não existo”). Nessa interpretação a peculiaridade da sentença *ego sum* é de caráter performático. O verbo *cogitare* agora teria sido um pouco interpretado. A palavra *cogito* pode ainda ser substituído por “verbos de intelecção” tais como *dubito* (ou *profero*) mas não mais por verbos que se referem a atos mentais arbitrários, tais como *volo* ou *sentio*. Essa interpretação, e somente esta, torna possível o entendimento da transição abrupta de Descartes de *cogito, ergo sum* para *sum res cogitans*.

Ao compararmos as duas interpretações nós podemos melhor elucidar certas peculiaridades do pensamento de Descartes. Nós devemos, principalmente, preocuparmos com os dois pontos que se seguem:

³⁷ Para a relação das duas noções em Descartes, ver N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes* (London, 1952), p. 52 ff.

(A) Descartes não distinguiu as duas interpretações muito claramente. Nós não podemos esperar sempre uma resposta clara para questionar se uma instância particular do argumento do *cogito* é, para ele, uma inferência ou uma performance. Os dois tipos de interpretação fundem-se uma na outra em seus escritos de uma maneira confusa.

(B) Mesmo assim, a relação dessas duas possíveis interpretações do *Cogito* cartesiano lançam luz no significado do verbo crítico *cogitare* em diferentes partes da filosofia de Descartes.

14. *A ambiguidade do Cogito cartesiano.* (A) A interpretação (ii) facilmente levanta a expectativa de que será, em parte, frustrada. Ela, facilmente, nos leva a esperar uma resposta definitiva para a questão: o que Descartes estava *pensando* em relação àquele ato do pensamento em que, para ele, revelava a indubitabilidade de sua própria existência? A interpretação (ii) sugere que Descartes deve ter pensado em *sua própria existência*. Isso se encaixa muito bem com alguns dos mais explícitos pronunciamentos de Descartes. Um deles já foi citado acima (no penúltimo parágrafo da seção 8). Na mesma linha de pensamento Descartes escreve: “deixe-o [viz. *Génie malin* de Descartes] me enganar tanto quanto precise, ele nunca poderá fazer com que eu seja nada enquanto eu estiver pensando que eu sou alguma coisa”. O mesmo ponto é repetido na *Terceira meditação* (AT VII, 36; HR I, 158-159).

Em outro lugar, contudo, Descartes frequentemente se utiliza de formulações que claramente pressupõe que seu crucial ato do pensamento pertence a algo diferente de sua mera existência. Essas formulações podem ser entendidas, me parece, como híbridas entre os dois argumentos (i) e (ii). Essa hibridização foi indubitavelmente encorajada pela seguinte (e correta) observação: Se a sentença “eu não existo” é existencialmente autodestrutiva, então existe uma *fortiori* em sentenças como “eu penso, mas eu não existo” ou “eu duvido, mas eu não existo”. Em outras palavras, não há objeções, a princípio, em dizer que o que está em jogo no *Cogito* é o status dessas últimas sentenças, ao invés da sentença “eu não existo”.

Nessa interpretação intermediária, a palavra *cogito* tem um curioso duplo papel no dito de Descartes. Por um lado, é uma parte da proposição cujo status

(indubitabilidade) está em jogo. Por outro lado, se refere à performance através da qual a indubitabilidade dessa proposição é revelada. Se nós estamos no caminho certo, podemos esperar que essa dualidade de funções, em alguns momentos, seja traída pelas formulações de Descartes, isto é, que ele, em alguns momentos, use dois “verbos de intelecção” (tais como *pensar*, *duvidar*, *conceber*, entre outros) onde na interpretação (i) deve haver apenas um. Essa expectativa acaba por ser justificada: “... dessa mesma circunstância em que eu *pensei duvidar* [*je pensais à douter*] a verdade dessas outras coisas, é muito evidente e muito certo que se siga que eu era...” (*Discours*, Part IV; itálicos meus); “... mas nós não podemos, da mesma forma, *conceber* que nós que *duvidamos* dessas coisas não somos... (*Principia philosophiae* I, 7; itálicos meus).

Essa duplicação dos verbos de intelecção³⁸ mostra que nós ainda temos à ver com o insight performático. Onde Agostinho teria dito que ninguém pode duvidar de qualquer coisa sem existir, Descartes, com efeito, diz que um indivíduo não pode pensar que um indivíduo duvida de qualquer coisa sem, assim, demonstrar ao indivíduo que ele próprio existe. Mas ele não distingue claramente os dois argumentos um do outro. Ele pensa que a interpretação (ii), assim expandido, é equivalente à interpretação (i). Por exemplo, a passagem que já citamos dos *Princípios* continua como se segue “... para haver uma contradição em conceber que o que pensa que não, ao mesmo tempo em que pensa, existe.” A mudança pode parecer pequena, mas faz toda a diferença. Na primeira passagem, Descartes está dizendo que é impossível para ele pensar que *ele próprio* não pode existir enquanto ele duvida de alguma coisa. Na segunda passagem, ele diz que é impossível para ele pensar que qualquer indivíduo não deve existir enquanto ele (o outro homem) duvida de alguma coisa. A primeira passagem expressa um insight performático, enquanto que o último não pode expressar isso. Nós temos movido do âmbito da interpretação (ii) ao da interpretação (i).³⁹

³⁸ Que um verbo de intelecção deve, em Descartes, servir para descrever o objeto de outro ato do pensamento é ainda mais notável como sendo virtualmente inconsistente com suas doutrinas explícitas. Pois Descartes sustenta que “algum pensamento [ato consciente, *cogitationem*] não pode ser o objeto de qualquer outro” (Resposta à segunda objeção de Hobbes; cf. AT VII, 422; HR II, 241).

³⁹ Isso não é estritamente verdadeiro, pois a segunda passagem é concebida com a alegada inconsistência de sentenças da forma “*b* pensa que *a* não existe enquanto *a* duvida de alguma coisa” enquanto que a interpretação (i) foi concebida com a alegada inconsistência de sentenças da forma “*a* não existe enquanto ele duvida de alguma coisa.” A diferença, contudo, é irrelevante para nossos propósitos e foi, obviamente, negligenciada por Descartes.

15. *A ambiguidade do cogitatio cartesiano.* (B) Para dizer o que Descartes entende pelo verbo *cogitare* é, em grande parte, dizer o que é entendido pelo seu dito: *sum res cogitans*. Nós dissemos que esse dito originalmente foi, para Descartes, uma consequência (falaciosa, ainda que natural) do princípio *cogito, ergo sum*, o qual, para esse propósito, foi dada a interpretação (ii). Disso se segue que a palavra *cogitans* tem sido interpretada como se referindo ao pensamento em um sentido ordinário da palavra. Não é surpreendente, contudo, que Descartes incluiu mais em sua alegada conclusão *sum res cogitans* do que conteve nas bases do meio pelo qual chegou a ela, se esse meio tivesse ascendido a uma demonstração.

Descartes teve de reconciliar sua “conclusão” de que a essência do ser humano consiste inteiramente de pensamento (no senso ordinário da palavra) e o fato óbvio de que haveria genuínos atos de consciência diferentes daqueles de pensamento, por exemplo aqueles de vontade, sensação, sentimento, entre outros. Ele procurou realizar isso estendendo o significado do verbo *cogitare*. Ele tentou interpretar todos os outros atos da consciência como os muitos modos do pensamento.⁴⁰ Nessa tentativa ele foi auxiliado pelos dois fatos que se seguem:

a) O significado do verbo *cogitare* foi tradicionalmente muito difundido. De acordo com Alexandre Koyré, “ele não apenas envolveu o ‘pensamento’ como é agora entendido, mas todos os atos e dados mentais: vontade, sensação, julgamento, percepção e assim em diante.”⁴¹ Por causa desse amplo alcance tradicional dos sentidos da palavra, Descartes foi capaz de contrabalancear mais conteúdos dentro de seu “resultado” *sum res cogitans* do que pelo meio no qual ele a derivou tendo sido, em todo caso, justificada.

É significativo que atos não intelectuais da consciência entram em seu argumento das *Meditações* no momento em que Descartes faz uma pausa para perguntar o que uma *res cogitans* realmente é, ou seja, o que significa por *cogitatio* de uma *res cogitans*:

O que, então, eu sou? Uma coisa que pensa [*res cogitans*]. O que é uma coisa pensante? É uma coisa que duvida, entende, afirma, nega, tem vontade, abstêm-se da vontade, que também tem sentido e imaginação. Essas são muitas propriedades -

⁴⁰ Cf. N. Kemp Smith, *op. cit.*, p. 324-331.

⁴¹ Ver sua introdução a *Descartes, Philosophical Writings*, ed. e trad. por E. Anscombe e P. Geach (Edinburgh, 1954), p. xxxvii.

se somente elas todas pertencem a mim. Mas como elas poderiam ser falhas? [AT VII, 28; HR I, 153].

Descartes não está aqui simplesmente afirmando o que é significado por *res cogitans*. Ele não está meramente formulando a conclusão de um argumento; ele está interpretando.⁴² Isso é explícito pelas duas últimas sentenças citadas. Pois se vontade e sensação são incluídas no pensamento de Descartes <a respeito do> *ego* já em virtude do argumento que o levou a concluir *sum res cogitans*, não haveria qualquer margem em perguntar se elas realmente pertencem à sua natureza.

b) Contudo, o mais amplo dos sentidos do verbo *cogitare* em Descartes não é totalmente graças à influência externa. Existem fatores em seu próprio pensamento que tendem à mesma direção. Entre outras coisas, a confusão entre as duas interpretações é operativa aqui. Descartes pode esperar (como nós dissemos) ser capaz de saltar do *cogito, ergo sum* para *sum res cogitans* somente se a interpretação (ii) é pressuposta. Essa interpretação, por sua vez, pressupõe um sentido estritamente “intelectual” do verbo *cogitare* em que não pode ser substituído por qualquer verbo arbitrário que se refere a algum ato da consciência imediata de alguém. Por outro lado, na interpretação (i) o verbo *cogitare* pode ser entendido dentro desse sentido amplo. A confusão entre as duas interpretações se faz possível para Descartes lidar com a “conclusão” *sum res cogitans* como se fosse baseada no argumento do *cogito* em que *cogitatio* cobre todos os atos da consciência de alguém - como ele, estritamente falando, não justifica.

Isso explica a aparente inconsistência de Descartes ao usar o verbo *cogitare*. É interessante notar qual algumas das críticas (ex. Ascombe e Geach; ver op. cit., p. xlvii) que possuem mais força ao salientar a ampla extensão desse verbo em Descartes têm, mesmo assim, sido forçadas a dizer que no argumento do *cogito* o verbo é usado de uma maneira limitada em seu sentido para se referir ao que nós hoje em dia chamamos de pensamento. Isso pode parecer paradoxical ao notar-se o fato de que a interpretação ampla é aplicada, em primeiro lugar, à sentença *sum res cogitans* em que Descartes moveu diretamente do argumento do *cogito*. Em nossa visão, esse paradoxo, prima-facie, desaparece se nós percebemos a ambiguidade do argumento do *cogito*.

⁴² Um pouco antes Descartes escreveu: “Eu sou, então, uma coisa eral... Qual coisa? Eu tenho dito, uma coisa pensante. E *o que mais* eu sou? (itálicos meus; AT VII, 27; HR I, 152).

A mais próxima conexão entre esse argumento e a noção de *cogitatio* em Descartes é amplamente demonstrada em suas formulações. Em nossa última citação, Descartes perguntou se duvidar, entender, ter vontade, sensação, imaginação e coisas do gênero pertencem à sua natureza. Ele reformula essa questão sucessivamente como se segue: “... como pode qualquer uma dessas coisas ser menos verdadeira que minha existência? Qualquer uma dessas coisas é distinta de meu pensamento [*cogitatione*]? Qualquer uma delas pode ser afirmada como algo separado de mim mesmo?” Somente tais coisas podem pertencer à natureza de Descartes, sendo certas como sua existência. Por que? A razão é explicitada pelo contexto da citação. Descartes já havia pronunciado seu *Cogito*; ele já tinha certeza da indubitabilidade de sua existência. Ele defendeu que não havia conhecido nada que pudesse, na ordem objetiva das coisas, constituir uma condição necessária de sua existência.⁴³ Tais coisas não poderiam pertencer à sua essência, pois “nada sem a qual uma coisa pode permanecer existindo é compreendida em sua essência”.⁴⁴ Portanto, nada pode permanecer em sua essência ou natureza que ele não possa estar certo de já estar presente no atual estágio de seu argumento, isto é, nada que ele não possa verificar, do mesmo modo e ao mesmo tempo, como ele verificou sua própria existência. Por essa razão, nada que pertenceu à sua natureza pode ser “menos verdadeira que sua existência”.

O que a essa exigência equivale é que todas as coisas que Descartes possuía vontade de afirmar como uma parte de sua natureza (mesmo no sentido de existir um mero modo de sua natureza básica do pensamento) teve de ser mostrada como pertencendo a ele pelo sentido do argumento do *cogito* da mesma forma que ele “demonstrou” que o pensamento pertence a ele ao “deduzir” *sum res cogitans* de *cogito, ergo sum*. Uma atividade mental foi, para Descartes, uma parte de sua natureza se e somente se o verbo correspondente pudesse funcionar como a premissa de uma variante do argumento do *cogito*. Por exemplo, o sentido em que aparentemente a sensação pode ser dita pertencer à sua natureza (como um modo do pensamento) é para Descartes exatamente a mesma, de acordo com o sentido pelo qual ele pode inferir *sentio, ergo sum*. A primeira é explicada por Descartes como se segue:

⁴³ Essa parte de sua doutrina foi criticada por Arnauld, entre outros. No prefácio às *Meditationes* e em suas respostas às objeções de Descartes buscou defender a ele próprio. A questão se ele teve sucesso não é relevante aqui.

⁴⁴ AT VII, 219; HR II, 97.

Finalmente, sou eu quem tem sensações, ou quem percebe objetos corporais como se fosse pelos sentidos. Então, eu estou agora vendo a luz, ouvindo um barulho, sentindo calor. Essas coisas são falsas [isso pode ser dito], se eu estou dormindo; mas, finalmente, eu pareço ver, ouvir, estar aquecido. Isso não pode ser falso; e isso é o que propriamente chamo de minha sensação; como conseguinte, sensação, precisamente considerada, nada mais é que pensamento [*cogitare*] [AT VII, 29; HR I, 153].

A última é explicada por uma forma surpreendentemente similar:

Supondo que eu diga *eu vejo* ou *eu estou caminhando, então eu existo*. Se eu tomo essa referência para a visão ou o caminhar como uma ação corporal, a conclusão não é absolutamente certa; pois, como frequentemente ocorre durante o sono, eu posso pensar que eu estou vendo apesar de meus olhos não estarem abertos, ou pensar que eu estou caminhando embora eu não mude de lugar; e pode mesmo ser que eu não tenha um corpo. Mas se eu tomo isso em referência à sensação atual ou à consciência [*sensu sive conscientia*] de ver ou caminhar, então isso é bastante certo; pois, nesse caso, estaria me referindo à mente, e é a mente sozinha que tem sensação ou pensamento [*sentit sive cogitat*] de si mesma vendo ou caminhando [*Principia* I, 9; cf. a réplica similar de Descartes às objeções de Gassendi a respeito do *Cogito*].

Em resumo, a razão pela qual a sensação pertence à natureza de Descartes foi, para ele. Exatamente a mesmo que a razão pela qual ele pode arguir *sentio, ergo sum*. Para ele, duvidar, ter vontade, e ver eram modos de sua natureza básica de pensamento exatamente no mesmo sentido em que os argumentos *dubio ergo sum*, *volo ergo sum*, e *video ergo sum* foram variantes ou “modos” do argumento *cogito ergo sum*.

Por que, então, um desses argumentos é privilegiado? Se Descartes pode argumentar *volo, ergo sum* e *sentio, ergo sum* assim como *cogito, ergo sum*, por que ele se recusa a inferir que sua natureza consiste de “Wille und Vorstellung”⁴⁵ afirmando que ele consiste inteiramente em pensamento? A resposta é novamente implícita graças à ambiguidade do argumento do *cogito*. Argumentos paralelos como *volo, ergo sum* pressupõem a interpretação (*i*). Agora, havia mais ao *Cogito*

⁴⁵ Vontade e imaginação respectivamente (N. do T.).

cartesiano do que essa interpretação; Descartes teve consciência da interpretação "performática" (ii). É a última interpretação que dá ao verbo *cogitare* uma posição privilegiada vis-à-vis de verbos tais como *velle* ou *videre*. Descartes pode substituir a palavra *cogito* por outras palavras no *cogito, ergo sum*; mas ele não pode substituir a performance que para ele revela a indubitabilidade de qualquer sentença. Essa performance pode ser descrita somente por um "verbo de intelecção" como *cogitare*. Por essa razão, o verbo *cogitare* foi, para Descartes, privilegiado; por essa razão, nada pode, para ele, pertencer à sua natureza que seja "alguma coisa distinta de seu pensamento."

Essa regra especial do verbo *cogitare* me parece dificultar a explicação, por outro lado. Se eu estou certo, a concepção privilegiada desse verbo em Descartes, portanto, constitui mais uma peça da evidência que mostra que ele estava consciente da interpretação (ii).

Há um ponto adicional que vale a pena mencionarmos aqui. Nós já temos pontuado que o verbo *cogitare* não é o mais preciso para o propósito de descrever a performance pela qual Descartes revela a certeza de sua existência (ver nota 28). Essa imprecisão leva Descartes a assimilar as peculiaridades da existência autodestrutiva da sentença "eu não existo" às peculiaridades de sentenças tais como "eu duvido de todas as coisas" ou "eu não penso em qualquer coisa". Há, contudo, uma importante diferença aqui. As últimas sentenças não são instâncias de inconsistência existencial. Existem instâncias de certas noções relacionadas; elas são, literalmente, impossíveis de acreditar ou de pensar no sentido em que "eu não existo" não o é. Eu tenho estudado as peculiaridades de algumas sentenças tais como essas em outro lugar (em um próximo escrito intitulado "Knowledge and Belief"). Em muitos aspectos, suas propriedades são análogas àquelas sentenças existencialmente autodestrutivas.⁴⁶

Jaakko Hintikka

University of Helsinki

⁴⁶ Eu estou em dívida com os professores Norman Malcolm e G. H. von Wright pelas várias e úteis sugestões em conexão com o presente artigo.

ANEXO 2: PLANO DE CURSO

1. Turma: 3º ano do Ensino Médio.
2. Objetivo geral: trabalhar temáticas presentes na história da Filosofia a partir da perspectiva do tema 3 “Conhecer” do *Conteúdo Básico Comum* (CBC) de filosofia do Estado de Minas Gerais (MARQUES, KAUARK, BIRCHAL, s/d, p. 17-8).
3. Objetivos específicos:
 - a. trabalhar o desenvolvimento crítico do estudante diante de problemas de cunho filosófico;
 - b. trabalhar a leitura, análise e interpretação de textos filosóficos;
 - c. trabalhar a capacidade argumentativa dos estudantes em debates e rodas de conversa;
 - d. trabalhar a produção escrita, por meio do desenvolvimento de redações dissertativas a respeito do tema do conhecer;
 - e. trabalhar a aprendizagem de conceitos e temas caros à epistemologia presente na história da filosofia
4. Competência a ser desenvolvida:

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 1: Analisar processos políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais nos âmbitos local, regional, nacional e mundial em diferentes tempos, a partir da pluralidade de procedimentos epistemológicos, científicos e tecnológicos, de modo a compreender e posicionar-se criticamente em relação a eles, considerando diferentes pontos de vista e tomando decisões baseadas em argumentos e fontes de natureza científica. (BRASIL, 2018, p. 571)

5. Habilidades a serem desenvolvidas:

(EM13CHS101) Identificar, analisar e comparar diferentes fontes e narrativas expressas em diversas linguagens, com vistas à compreensão de ideias filosóficas e de processos e eventos históricos, geográficos, políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais.

(EM13CHS103) Elaborar hipóteses, selecionar evidências e compor argumentos relativos a processos políticos, econômicos, sociais, ambientais, culturais e epistemológicos, com base na sistematização de dados e informações de diversas naturezas (expressões artísticas,

textos filosóficos e sociológicos, documentos históricos e geográficos, gráficos, mapas, tabelas, tradições orais, entre outros).

(EM13CHS104) Analisar objetos e vestígios da cultura material e imaterial de modo a identificar conhecimentos, valores, crenças e práticas que caracterizam a identidade e a diversidade cultural de diferentes sociedades inseridas no tempo e no espaço (BRASIL, 2018, p. 572).

6. Período: um ano letivo⁴⁷ (32 aulas).
7. Avaliações: elaboração de redações de cunho dissertativo (40%), avaliações bimestrais feitas presencialmente (30%), presença no café filosófico (10%), elaboração e apresentação de pesquisas a respeito do tema trabalhado durante cada bimestre (20%).
 - a. As notas serão distribuídas bimestralmente;
 - b. As avaliações bimestrais consistirão em questões fechadas e de múltipla escolha;
 - c. Os temas das redações serão definidos conforme o conteúdo de cada café filosófico;
 - d. O café filosófico consiste em uma roda de conversa na qual será debatido temas que visem ampliar e fixar o conhecimento sobre aquilo que foi trabalhado nas aulas expositivas, além de buscar relacionar o conteúdo ministrado com os problemas atuais que nos deparamos no Brasil e no mundo.
 - e. As pesquisas bimestrais contemplarão autores e temas que não foram trabalhados nas aulas e terão como fim o estudo autônomo dos estudantes. Serão feitos em grupos de até 5 pessoas, o que favorece a troca de ideias, experiências e diminuem a carga de pesquisa individual dos estudantes que o apresentarão.
 - f. A recuperação será dada bimestralmente.

⁴⁷ A divisão aqui feita foi de 8 aulas de 50 minutos por bimestre, totalizando 32 aulas no ano letivo. Vale dizer que fizemos este plano de curso considerando um cenário ideal, sem a contabilização de recessos ou de feriados.

- g. Os alunos que ficarem de recuperação poderão fazer uma redação adicional com o tema a ser definido pelo professor;
- h. Caso não haja o comparecimento nas atividades do café filosófico, por motivos justificáveis, o estudante poderá optar por realizar uma avaliação oral a respeito do conteúdo trabalhado no café filosófico.

8. Bibliografia:

ANDRADE, O. **Obras Completas**. VI. Do pau-brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

Aristóteles. **Metafísica**. Tradução L. Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo e ceticismo. in: DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilíngüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

FREUD, S. (1980). Artigos sobre a metapsicologia. **O inconsciente**. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915a)

GALILEI, Galileu. **O ensaiador**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LAÉRCIO, D. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad: KURY, M. G. Brasília, Editora UnB, 1987.

LIBERA, A. **A filosofia medieval**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990.

SEXTUS, E. **Outlines of scepticism**. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1994.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: nova Cultural, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difel, 1984.

9. Cronograma de aulas:

1	<p>Apresentação do professor e do curso;</p> <p>Discussão a respeito do que é conhecer com base na experiência dos estudantes;</p> <p>Apresentação do léxico filosófico a respeito da epistemologia;</p> <p>Apresentação da proposta de pesquisa bimestral cujo tema será: “Entre o mito e a filosofia: definições, principais características e diferenças entre o conhecimento mitológico e o filosófico.”</p> <p>Objetivo geral: Introduzir os estudantes à disciplina a ser dada durante o ano.</p> <p>Objetivos específicos: Ambientar os estudantes à discussão e linguagem epistemológica;</p> <p>Provocar a reflexão dos estudantes a respeito das principais características e diferenças do pensamento epistemológico filosófico e mítico.</p>
2	<p>O conhecimento na filosofia pré-socrática: considerações sobre o ser em Parmênides e o devir em Heráclito.</p> <p>Objetivo geral: estudar as diferenças no pensamento epistemológico de Heráclito e de Parmênides.</p> <p>Objetivos específicos: leitura de passagens do <i>Da Natureza</i> de Parmênides;</p> <p>Leitura do fragmento B91 de Heráclito;</p> <p>Explicação a respeito do conceito de ser e de devir nos dois filósofos.</p>
3	<p>Platão e Aristóteles: diferenças entre o conhecer sensível e o conhecer pela abstração.</p> <p>Objetivo geral: traçar as características do conhecimento epistemológico concebido por Platão e Aristóteles.</p> <p>Objetivos específicos: Apresentar o quadro <i>Escola de Atenas</i> de Rafael Sanzio aos estudantes e questionar qual a interpretação que eles têm daquela obra, para então relacioná-la às formas de conhecer sugerida pelos dois filósofos.</p> <p>Compreender a teoria das ideias de Platão;</p>

	<p>Compreender a forma pela qual se conhece a partir das concepções de Aristóteles;</p> <p>Entender o que são silogismos, premissas e conclusões.</p>
4	<p>Café filosófico 1: “Entre a ciência clássica e a ciência contemporânea: a forma pela qual fazemos ciência hoje se assemelha ou se distancia à forma que os gregos faziam ciência? Você acha possível a aplicação da ciência platônica ou aristotélica nos dias de hoje?”</p> <p>Apresentação da proposta de redação cujo tema a ser desenvolvido deverá ser o mesmo daquele proposto pelo café filosófico.</p> <p>Objetivo geral: Comparar a forma de se fazer ciência dos gregos antigos com a forma de se fazer ciência contemporânea.</p> <p>Objetivos específicos: Debater as vantagens e as desvantagens do pensamento científico antigo;</p> <p>Realizar um experimento mental de como seria a ciência contemporânea sob os moldes antigos;</p> <p>Estimular a curiosidade dos estudantes para os estudos clássicos.</p>
5	Entrega das redações e apresentação das pesquisas bimestrais.
6	Continuação das apresentações das pesquisas bimestrais.
7	Avaliação bimestral.
8	Feedback das avaliações, entrega das redações corrigidas e aplicação da redação de recuperação bimestral.
9	<p>Introdução à filosofia helenística: principais características e diferenças entre o pensamento epistemológico cético e estoico.</p> <p>Apresentação da proposta da pesquisa bimestral: “Pesquisar as características e diferenças entre o pensamento epistemológico do epicurismo e do cinismo.”</p>

	<p>Objetivo geral: Apresentar a epistemologia helenística por meio de suas quatro escolas, isto é, o ceticismo, o epicurismo, o estoicismo e o cinismo;</p> <p>Objetivos específicos: Apresentar a obra <i>Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres</i> de Diógenes Laércio como uma fonte de pesquisa sobre a vida e principais pensamentos sobre os filósofos antigos, podendo ser utilizada para a consulta da elaboração da pesquisa bimestral;</p> <p>Diferenciar as concepções epistemológicas das quatro escolas helenistas.</p>
10	<p>Agostinho: crer para conhecer.</p> <p>Objetivo geral: Apresentar a concepção agostiniana de conhecimento.</p> <p>Objetivos específicos: Debater o que é crença e o que é conhecimento;</p> <p>Debater como Agostinho pode ter relacionado a fé e a razão e em quais foram as consequências de tal relação;</p> <p>Debater a respeito das diferenças entre a fé e o raciocínio lógico.</p>
11	<p>Tomás de Aquino: conhecer para crer.</p> <p>Objetivo geral: Apresentar a concepção tomista de conhecimento.</p> <p>Objetivos específicos: Diferenciar a concepção tomista de conhecimento daquela defendida por Agostinho;</p> <p>Apresentar a influência do pensamento epistemológico tomista para a sua época;</p> <p>Apresentar a relação e a recepção da epistemologia aristotélica pela tomista.</p>
12	<p>Café filosófico 2: “A fé e a ciência devem ser relacionadas ou distanciadas? Quais as consequências de se optar por uma dessas alternativas?”</p> <p>Apresentação da proposta de redação cujo tema a ser desenvolvido deverá ser o mesmo daquele proposto pelo café filosófico.</p> <p>Objetivo geral: Debater as concepções e relações de ciência e de fé.</p> <p>Objetivos específicos: Debater se é possível haver relação entre fé e ciência;</p>

	<p>Debater a respeito dos objetos de pesquisa de cada uma dessas áreas;</p> <p>Debater as diferenças entre a ciência e a teologia.</p>
13	Entrega das redações e apresentação das pesquisas bimestrais.
14	Continuação das apresentações das pesquisas bimestrais.
15	Avaliação bimestral.
16	Feedback das avaliações, entrega das redações corrigidas e aplicação da redação de recuperação bimestral.
17	<p>A revolução científica do século XVII e o “nascimento” da ciência moderna.</p> <p>Apresentação da proposta de pesquisa bimestral: “O que significa, quais as principais características e quais são os principais autores do renascimento e do humanismo e como essas duas correntes de pensamento se diferenciam do pensamento teocêntrico da medievalidade?”</p> <p>Objetivo geral: Apresentar os pensamentos de Galileu, Jordano Bruno e Descartes, além de suas influências para a ciência moderna.</p> <p>Objetivos específicos: Diferenciar a ciência moderna daquela de cunho aristotélico-tomista;</p> <p>Expor a importância da revolução científica para o ocidente;</p> <p>Debater as consequências da revolução científica para o século XVII.</p>
18	<p>O ceticismo e a modernidade: a utilização do ceticismo por Descartes como meio e não como um fim em si.</p> <p>Objetivo geral: Compreender o uso do ceticismo por Descartes e em como isso influencia na descoberta de sua primeira certeza, isto é, o <i>cogito, sum</i>.</p> <p>Objetivos específicos: Retomar as ideias céticas de suspensão do juízo e de equipolência de opiniões em busca da ataraxia;</p>

	<p>Compreender a dúvida cartesiana em suas características principais, ou seja, enquanto metódica e hiperbólica;</p> <p>Compreender os passos da dúvida em Descartes e em como eles cooperam para o alcance do <i>cogito</i>.</p> <p>Introduzir a explicação sobre o que é intuição e dedução.</p>
19	<p>Racionalismo vs Empirismo: Diferenças entre o pensamento cartesiano e o pensamento huminiano.</p> <p>Objetivo geral: Compreender as principais características e diferenças entre o pensamento racionalista cartesiano e do pensamento empirista huminiano.</p> <p>Objetivos específicos: Trabalhar o racionalismo cartesiano;</p> <p>Trabalhar o empirismo huminiano;</p> <p>Distinguir intuição, dedução e inferência.</p>
20	<p>Café filosófico 3: “Como funcionaria uma ciência racionalista em oposição a uma ciência empirista?”</p> <p>Apresentação da proposta de redação cujo tema a ser desenvolvido deverá ser o mesmo daquele proposto pelo café filosófico.</p> <p>Objetivo geral: Conceber uma ciência racionalista e uma empirista;</p> <p>Debater as características fundamentais da ciência contemporânea;</p> <p>Debater as contribuições do empirismo e do racionalismo para a ciência.</p>
21	Entrega das redações e apresentação das pesquisas bimestrais.
22	Continuação da apresentação das pesquisas bimestrais.
23	Avaliação bimestral.
24	Feedback das avaliações, entrega das redações corrigidas e aplicação da redação de recuperação bimestral.

25	<p>Kant e o idealismo: concebendo os juízos <i>a priori</i>.</p> <p>Apresentação da temática da pesquisa bimestral que cujo tema será: “Conceitue, diferencie e apresente as principais ideias e autores do existencialismo.”</p> <p>Objetivo geral: Conceber como se dá o idealismo kantiano.</p> <p>Objetivos específicos: Entender o sentido do termo <i>a priori</i> em Kant;</p> <p>Entender o que é o idealismo;</p> <p>Diferenciar juízos analíticos de juízos sintéticos;</p> <p>Expor como se dá os juízos sintéticos <i>a priori</i> em Kant.</p>
26	<p>Freud e o inconsciente: como é possível ser quando não penso?</p> <p>Objetivo geral: Esboçar a ideia de inconsciente em Freud.</p> <p>Objetivos específicos: Conceber as diferenças entre o inconsciente freudiano e o racionalismo cartesiano.</p> <p>Buscar conceber as diferenças entre os termos inconsciente e subconsciente;</p> <p>Conceituar e explicar o <i>Id</i>, <i>Ego</i> e <i>Superego</i> freudianos.</p>
27	<p>Filosofia no Brasil: Entendendo o <i>Manifesto antropófago</i> de Oswald de Andrade.</p> <p>Objetivo geral: Discutir o texto <i>Manifesto antropófago</i> de Oswald de Andrade.</p> <p>Objetivos específicos: Declamação, por parte do professor, do <i>Manifesto antropófago</i>;</p> <p>Provocar a reflexão a respeito do porquê desvalorizamos nossa cultura, enquanto nos revestimos das culturas de outros povos, que dizemos serem mais proveitosas e úteis que a nossa.</p>
28	<p>Café filosófico 3: “Positivismo e filosofia: Qual o lugar da filosofia nos dias de hoje diante do objetivismo científico.”</p> <p>Objetivo geral: Entender a corrente positivista de pensamento e o quanto ela pode ser prejudicial para a ação da filosofia.</p>

	Objetivos específicos: Debater a importância da filosofia na discussão dos métodos científicos, da ética, da bioética e da política; Buscar o entendimento do papel do filósofo nos dias de hoje, como um instrumento para a aquisição da consciência crítica.
29	Entrega das redações e apresentação das pesquisas bimestrais.
30	Continuação da apresentação das pesquisas bimestrais.
31	Prova bimestral.
32	Feedback das avaliações, entrega das redações corrigidas e aplicação da redação de recuperação bimestral.

3. AULA PARADIGMÁTICA

1) Tema: O ceticismo e a modernidade: a utilização do ceticismo por Descartes como meio e não como um fim em si.

2) Objetivo: Trabalhar com os estudantes de uma turma do 3º ano do ensino médio as principais características do ceticismo pirrônico presente em Descartes e em como o filósofo desenvolve tais características como um meio de se alcançar a primeira de suas certezas, o *cogito, sum*, que é a base de seu edifício de certezas. Além disso, pretende-se que os estudantes reconheçam a importância do pensamento cético não só no pensamento de Descartes, mas também em sua vida cotidiana.

3) Metodologia: Aula expositiva.

4) Duração: 50 minutos.

5) Conteúdo programático:

5.1) Retomar as principais ideias céticas já trabalhadas em aulas anteriores, como a suspensão de juízo como uma forma de alcance da ataraxia, e a equipolência de opiniões como um meio para se atingir a suspensão de juízo almejada pelos céticos;

5.2) Expor as duas características que regem a dúvida cartesiana, isto é, sua metodicidade e sua condição enquanto hiperbólica;

5.3) Expor os graus da dúvida presentes no pensamento de Descartes e descritos em suas *Meditações*, relacionando as características que regem a dúvida em Descartes e os argumentos do filósofo com o ceticismo pirrônico;

5.4) Debater com os estudantes a respeito das formas que temos para utilizar a dúvida, assim como Descartes a utilizou em seu tempo, como um meio no combate das fake news e dos sensacionalismos aos quais estamos expostos em nossos dias.

Referências bibliográficas da aula paradigmática

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**. Brasília, DF: 2018.

DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilingüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

SECRETÁRIA DA EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS. **Proposta curricular: Filosofia**. Belo Horizonte: 2008.

SEXTUS, E. **Outlines of scepticism**. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1994.