

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A NOÇÃO CARTESIANA DE SUBJETIVIDADE

JOÃO ANTÔNIO FERRER GUIMARÃES

**SÃO CARLOS
2012**

JOÃO ANTÔNIO FERRER GUIMARÃES

A NOÇÃO CARTESIANA DE SUBJETIVIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani.

SÃO CARLOS
2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

G963nc

Guimarães, João Antônio Ferrer.

A noção cartesiana de subjetividade / João Antônio Ferrer
Guimarães. -- São Carlos : UFSCar, 2012.
162 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2012.

1. Subjetividade. 2. Cartesianismo. 3. Sujeito (Filosofia).
4. Metafísica. 5. Conhecimento. I. Título.

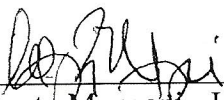
CDD: 141 (20ª)

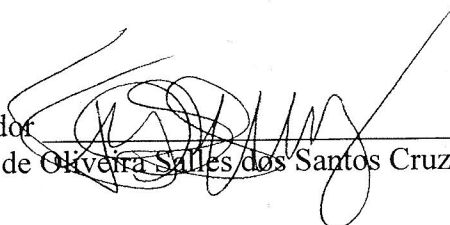
JOÃO ANTÔNIO FERRER GUIMARÃES
A NOÇÃO CARTESIANA DE SUBJETIVIDADE

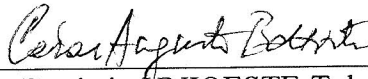
Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

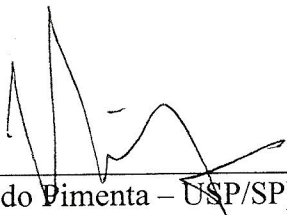
Aprovada em 28 de fevereiro de 2012.

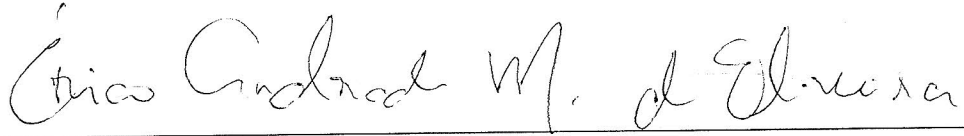
BANCA EXAMINADORA

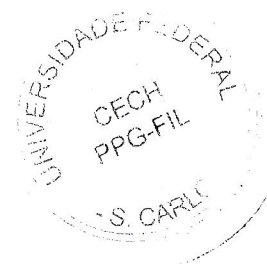
Presidente 
(Dr. Luiz Roberto Monzani - UFSCar)

1º Examinador 
(Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz – UFSCar)

2º Examinador 
(Dr. César Augusto Battisti – UNIOESTE-Toledo/PR)

3º Examinador 
(Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta – USP/SP)

4º Examinador 
(Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira – UFPE/PE)



AGRADECIMENTOS

Primeiramente ao professor Dr. Luiz Roberto Monzani e sua esposa, Josette Monzani, pela agradável convivência. Ao professor em especial pela orientação, pela generosidade e, sobretudo, pelo constante incentivo, mesmo em meus momentos de maior ceticismo. Terei sempre presente seu exemplo de respeito pelo trabalho filosófico, assim como seu bom humor.

Aos colegas da Unioeste que, de uma maneira ou de outra, deram-me tranquilidade para cumprir mais esta etapa. Agradeço em especial ao amigo Libanio pelas sugestões e correções.

Ao programa de pós-graduação da Ufscar e seus professores pelo incentivo sempre presente, proporcionando-me vislumbrar novos horizontes filosóficos. Um agradecimento especial à professora e amiga Eliane pela sempre agradável acolhida.

Aos grandes amigos que tive a grata satisfação de conhecer em São Carlos, sem os quais, com certeza, minha estadia teria sido espiritual e intelectualmente muito difícil. Para não cometer injustiça, visto que são muitos, abraço a todos e digo que jamais esquecerei as famosas e incontáveis rodadas de discussão regadas à cerveja onde se mesclavam o filosófico e o jocoso num constante aprendizado de vida e amizade.

Ao meu pai pelo apoio em todos os sentidos e por estar sempre presente.

Por fim, meu agradecimento especial a Andréa e Elisa pela difícil tarefa de exercitar sua paciência nestes anos todos.

SUMÁRIO

RESUMO	06
RÉSUMÉ	07
INTRODUÇÃO GERAL	08
CAPÍTULO I	
A natureza do <i>cogito</i> e a noção de sujeito em Descartes	20
1. Introdução	21
2. O <i>cogito</i> em Agostinho	24
3. A noção Moderna de sujeito	33
4. O surgimento do sujeito cartesiano: o <i>cogito</i> nas <i>Meditações</i>	39
5. A natureza do <i>cogito</i>	45
6. <i>Cogito</i> como condição necessária de representações	52
6.1. Ideias são representações	52
6.2. Conteúdos representacionais do pensamento	56
7. Conclusão	61
CAPÍTULO II	
O <i>cogito</i> como consciência de si na <i>Segunda Meditação</i>	63
1. Introdução	64
2. Primeira abordagem	66
2.1. A posição de Gueroult I	69
2.1.1. Pensamento e representação	72
2.2. A posição de Gueroult II	75
3. Segunda abordagem	87
3.1. A síntese do ser no enunciado “Eu penso”	88
4. Conclusão	95

CAPÍTULO III	
O papel do <i>cogito</i> na questão do círculo	98
1. Introdução	99
2. O argumento metafísico	102
3. Enfrentando o <i>Malin Génie</i>	111
4. O problema do círculo	116
5. Preparando a resposta ao problema do círculo	123
6. Respondendo ao problema do círculo	131
7. Conclusão	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
BIBLIOGRAFIA	158

GUIMARÃES, João Antônio F. *A noção Cartesiana de subjetividade*. 2012, 162 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP.

RESUMO

O presente trabalho tem o propósito de apresentar uma discussão sobre a natureza da noção basilar do pensamento cartesiano: o *cogito*. Ao estudar a natureza do *cogito* enquanto substância pensante, pretendemos mostrar a importância do sujeito que emerge desse primeiro princípio metafísico para o estabelecimento de uma ciência indubitável. Para tanto, considerando o caminho reflexivo prescrito por Descartes em suas *Meditações Metafísicas*, tentaremos mostrar que a noção de subjetividade é crucial para a compreensão da relação entre a metafísica, como entendida por Descartes, e a nova epistemologia que se desenha na modernidade. Procuraremos esclarecer, também, que a participação do sujeito do conhecimento na consolidação da ciência universal não se resume a ser ele uma primeira verdade. Como sabemos, parte-se do âmbito dessa subjetividade nos momentos-chave do sistema cartesiano para elaborar sua epistemologia, mas, ao garantir internamente os pressupostos para a consolidação da certeza, o sujeito amplia sua importância e, no processo de autovalidação, acaba por participar ativamente na fundamentação do conhecimento. O sujeito do conhecimento, se não pode ser considerado o fundamento último da verdade, constitui pelo menos uma primeira fundamentação do princípio de evidência sem o qual nenhuma verdade, para além dos limites desse sujeito, pode ser alcançada.

GUIMARÃES, João Antônio F. *A noção Cartesiana de subjetividade*. 2012, 162 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP.

RÉSUMÉ

Cet article a comme objectif présenter une discussion sur la nature de la notion de la base du pensement cartésien: le *cogito*. En étudiant la nature du *cogito* comme une substance qui pense on a l'intention de montrer l'importance du sujet qui se dégage de ce premier principe métaphysique à l'établissement d'une science indubitable. Pour cette raison, en considérant le chemin réflexif par Descartes dans ses *Méditations Métaphysique*, nous essayerons montrer que la notion de subjectivité est cruciale pour la compréhension de la relation de la Métaphysique, comme compris par Descartes, et la nouvelle épistémologie qui se dessine dans la modernité, sûrement que la participation du sujet de la connaissance dans la consolidation de la science universelle ne se résume que d'en être une première vérité. Comme nous savons, on commence dans l'environnement de celle subjectivité ci aux moments justes du système cartésien pour élaborer sa épistémologie, mais en assurant à l'intérieur les conditions pour la consolidation de la certitude, le sujet augmente son importance et, dans le processus d'auto-validation, il vient de participer activement dans la fondation de la connaissance. Le sujet de la connaissance, s'il ne peut pas être considéré la base dernière de la vérité, constitue au moins une première base du principe d'évidence sans lequel aucune vérité, au delà des limites de sujet, est possible d'être atteinte.

INTRODUÇÃO GERAL

Ao nos debruçarmos sobre a história dos conceitos filosóficos chegamos, invariavelmente, a uma constatação: o desenvolvimento de suas temáticas e o modo como se apresenta a reflexão sobre suas definições encontram-se intimamente ligados ao processo histórico no qual a própria filosofia está inserida. Com o que convencionamos chamar de filosofia da modernidade não é diferente. As correntes que a constituem – principalmente o racionalismo, cujo iniciador terá seu pensamento estudado neste trabalho –, invariavelmente, reportam-se a uma longa tradição reflexiva. Neste processo de retomada da tradição, a vocação sistêmica que se revela na modernidade assimila e mantém em suas bases, primeiramente, os caminhos conceituais investigados pelo Renascimento; em segundo lugar, mas não menos importante, embora a convicção disseminada entre seus atores seja a de estarem construindo algo totalmente novo, a modernidade acaba por incorporar muito da tradição medieval – notadamente do pensamento escolástico – cuja terminologia conceitual servirá, paradoxalmente, para marcar sua forte oposição a esta mesma tradição¹ e, por fim, determinará a superação do modelo reflexivo medieval.

Muito embora os historiadores da filosofia demonstrem certo consenso ao se debruçarem sobre o pensamento da chamada modernidade, assumindo que o mesmo tem início no século XVII – ou mesmo um pouco antes, nas décadas finais do século XVI –, ao referir-se ao objeto preciso investigado pelos

¹ No caso de Descartes, vale conferir o trabalho clássico de Ettiéne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, no qual é discutida a vinculação do seu pensamento com a tradição da metafísica medieval.

pensadores do período divergem constantemente. Alguns dão ênfase ao racionalismo como tendência dominante – o que, de certo modo, corresponde a uma de suas mais importantes características –; outros elegem o método como questão fulcral; outros apontam a elaboração de grandes sistemas metafísicos, com ênfase na noção tradicional de substância, como sua característica fundamental; outros, ainda, apresentam o surgimento da ciência nova como uma de suas máximas realizações. Entendemos que todas estas afirmações condizem com a verdade, mas acreditamos que uma questão se sobrepõe e interage com todas estas referências e constitui a marca da modernidade: a questão da subjetividade e as condições de possibilidade de sua instauração. Esta questão surge na esteira de uma nova compreensão sobre o que vem a ser o conhecimento. Esta nova noção de conhecimento, por sua vez, leva-nos a uma nova relação com o mundo. Como elemento desencadeador dessa nova visão, encontramos a problematização da relação entre a razão que percebe e o mundo que é percebido. Ou seja, passa a ter importância central na discussão a noção de dessemelhança entre o que a razão percebe e o que realmente é. A existência de uma ponte entre o mundo e o conhecimento do mundo coloca em primeiro plano o âmbito da consciência, e é justamente a partir deste elemento fundamental que toma forma a modernidade. Faz-se necessário, portanto, instaurar um novo foco a partir do qual se estabeleça um consenso para definir do que realmente estamos falando quando nos referimos à realidade. As condições surgem – no pensamento cartesiano – com a identificação desse ponto de vista original: o sujeito do conhecimento. Por isso, toda discussão presente na modernidade leva em conta as estruturas que fazem parte da natureza do sujeito que emerge dessa questão. Somente com o domínio do mecanismo de funcionamento dessa estrutura é possível afirmar algo sobre a realidade em geral. Tendo em vista a natureza do sistema cartesiano, sua abrangência e seu objetivo, salta aos olhos a relevância da questão da subjetividade, bem como a constatação dos desdobramentos provocados pela

discussão da natureza deste ente especial – o sujeito do conhecimento – na medida em que a modernidade toma forma. Por esta razão, o grande sistema desenvolvido pelo pensador francês é reconhecido como a porta de entrada para o período.

Dito isto, pretendemos defender neste trabalho a tese que enfatiza justamente a importância da questão do sujeito do conhecimento para a constituição da modernidade filosófica; pretendemos, igualmente, mostrar como, a partir de sua constituição (do mencionado sujeito) desenvolveram-se as características peculiares à modernidade. Desse modo, a questão que se vislumbra através do viés da consciência nos propicia uma clareza maior no que tange aos outros elementos constitutivos desta época; acreditamos mesmo não pairar nenhuma dúvida sobre esta asserção. Arriscamos também afirmar que esta é, portanto, a questão central da investigação que tem início no século XVII, principalmente para a construção, via uma nova compreensão metafísica, de uma teoria do conhecimento em novas bases. Assim, Descartes, nesse contexto, ocupa lugar de destaque não apenas por ter desenvolvido a questão no âmbito de um sistema completo de explicação filosófica e científica do mundo, mas, principalmente, por ter instaurado a questão do sujeito como central e chave para a compreensão de seu racionalismo. Isto, como sabemos, transformou-o num filósofo cujo pensamento gerou uma ampla gama de consequências na construção das filosofias que o seguiram. A influência de suas idéias é profunda, alcançando mesmo pensadores contemporâneos que se debruçaram sobre seu legado para analisar criticamente sua concepção de subjetividade. Para além do âmbito da modernidade, Descartes se constituiu num paradigma desafiador; para a filosofia contemporânea, muitas vezes o esforço para sua superação levou à consolidação de novas bases críticas com que focar a questão, até mesmo sob o propósito da eliminação da noção cartesiana de sujeito. Portanto, o trabalho que nos propomos desenvolver leva

em conta a relevância filosófica tanto do tema da subjetividade, quanto do pensador.

Embora tenhamos segurança em relação ao que dissemos acima, diversas questões sobre o tema específico da subjetividade permanecem ainda alvo de debates. Assim, pretendemos, também, com o presente trabalho, aprofundar a discussão sobre essa noção fundamental da filosofia cartesiana: a instauração do sujeito do conhecimento enquanto um *ego* substancial apto a apreender representações imediatamente dadas perante si. O *ego cogito* – resultado da investigação do novo racionalismo cartesiano –, na verdade, é condição necessária para que objetos sejam percebidos e se tornem conhecidos. Essa afirmação envolve uma ampla gama de consequências, pois a ideia de um sujeito de representações que subjaz a toda possibilidade de compreensão do mundo somente pode ser vislumbrada se for compreendida na sua radicalidade.

Para entender a originalidade do *cogito* cartesiano, devemos justamente explicar em que consiste sua radicalidade. No entanto – e isto torna mais complexa a investigação –, na própria instauração do *cogito* que, necessariamente, apresenta-se como “uma relação de si para si” (BIRCHAL, 2000: 441) enfatizada pela volta reflexiva promovida pelas *Meditações*, encontramos uma dupla possibilidade de interpretação. Segundo Telma Birchal, a análise das interpretações clássicas das *Meditações Metafísicas* mostram essas duas maneiras, aparentemente opostas, de entender o *cogito*. As maneiras de “ler” o *cogito* podem ser assim apresentadas:

A primeira – de cunho nitidamente epistemológico –, vê no “eu penso” um momento reflexivo, de volta a si a partir das representações, e se desdobra na descoberta de um *sujeito* constituinte dos objetos; a segunda – de cunho mais existencial –, toma o *cogito* como uma intuição primeira e originária, logo, absolutamente imediata e não reflexiva, o que leva à formulação de uma ideia de *interioridade*, mais do que de um

sujeito do conhecimento e das representações. (BIRCHAL, 2000: 442)

Embora apresente inúmeras dificuldades – algumas das quais desenvolveremos neste trabalho – é inegável que a primeira leitura, advogando a volta reflexiva do ser pensante que formula uma ideia de si para si, corresponde ao espírito cartesiano de construção de uma teoria do conhecimento renovada. E isto parece claro nas inúmeras vezes em que a noção de subjetividade surge no sistema. Em todos os momentos-chave do sistema cartesiano, parte-se do âmbito dessa subjetividade, que corresponde a uma razão que percebe representações, para elaborar uma teoria do conhecimento cujos princípios sustentam uma ciência universalmente certa. O ser pensante, nesta perspectiva, constitui o cerne de onde parte toda a investigação sobre o mundo; o sujeito que se delineia no processo acaba por ser fundamento do conhecimento. O *ego*, dessa forma, passa a ser também uma representação – representando a si como coisa pensante –, fruto de uma reflexão limitada pela universalização da dúvida presente na *Primeira Meditação*. Assim, por essa via de análise o *cogito* engloba a afirmação “eu me represento a mim mesmo a partir de minha capacidade de representar” (BIRCHAL, 2000: 444). Esta é uma constatação que apresenta consequências; se estamos certos do movimento reflexivo do *cogito*, então temos clara sua autonomia, pois ele não depende de nada exterior a ele para ter consciência de si. Não há nada que se relacione com ele a não ser suas representações, dentre as quais se encontra a representação de si como objeto – na verdade uma *res cogitans*, uma substância cuja natureza, enfim, projeta e fundamenta o mundo. Nessa perspectiva o ser pensante encontra-se imerso num paradoxo:

Representação de si mesmo como sujeito das representações, o eu cartesiano vê-se a si mesmo na distância – distância que é o lugar por onde entram todas as críticas à certeza de si mesmo: desde os seus contemporâneos, passando por Kant e chegando a Nietzsche (BIRCHAL, 2000: 445).

A consciência de si, nesta perspectiva, passa a ser objeto de uma representação, o que torna confusa a relação sujeito-objeto. O sujeito, vendo-se perante si como representação, passa a fazer parte da multiplicidade do mundo como mais um, problematizando-se assim sua condição de fundamento. Se o *cogito* é condição da experiência do mundo, portanto, do conhecimento, ele mesmo não pode ser experiência de si. A volta reflexiva não parece condizer com a natureza do *cogito*; no entanto, é precisamente isto que se encontra presente no caminho investigativo das *Meditações*.

Do ponto de vista existencial, o *cogito* pode ser tomado também como uma intuição, a primeira e mais completa que resiste à universalização da dúvida. Considerada a intuição por este ponto de vista encontramos a ideia de uma interioridade não reflexiva que reflete um “eu penso” essencialmente autônomo; ou seja, essa noção de interioridade afasta o “eu penso” do mundo dos objetos, resolvendo a duplicidade e os paradoxos da posição anterior. O *cogito* é a experiência instantânea do ser. Como afirma Descartes:

É coisa bem segura que ninguém pode estar certo de que pensa ou existe se, primeiramente, não conhece a natureza do pensamento ou da existência. Não que para isto seja necessária uma ciência reflexiva, ou adquirida por uma demonstração, e muito menos a ciência desta ciência, pela qual ele conhece que sabe, e uma vez mais que sabe que sabe, e assim até o infinito, pois é impossível ter jamais ciência semelhante de coisa alguma. Basta saber disto mediante esta espécie de conhecimento interior que precede sempre o adquirido e que é natural em todos os homens [...]. Assim, pois, quando alguém percebe que pensa, e daí deduz evidentemente que existe, mesmo que não esteja ocupado em saber o que são o pensamento e a existência, é impossível que não conheça um e outro o bastante para ficar completamente satisfeito nesta matéria. (AT, IX-1, 225-226)²

² “C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la

Nessa experiência imediata encontra-se o ser pensante originário que não pode ser duplicado como representação; a consciência de pensar é o próprio pensar; não há, portanto, uma distinção entre o eu que conhece e um eu dado a conhecer como objeto de uma representação. O *cogito* é presença imediata a si, uma intuição que já contém toda a experiência possível de si. No entanto, insistir nesta interpretação, como bem afirma Birchall, não parece ser o objetivo de Descartes (BIRCHALL, 2000: 455). Embora isto pareça correto pela análise do procedimento cartesiano principalmente nas *Meditações Metafísicas*, é nesta perspectiva que podemos perceber com muito mais nitidez a condição de autonomia necessária para que o sujeito seja entendido como fundamento³. Assim, mesmo que pareça paradoxal, devemos tomar estas duas interpretações do eu no processo de construção desta rede em que se constitui o sistema cartesiano como complementares; cada uma, em seu devido tempo, expressando uma faceta da constituição do *ego cogito*.

Mesmo correndo o risco de nos equivocarmos – deixando de lado, por enquanto, a interpretação intuitiva do *cogito* –, voltaremos ao passo anterior que parte da consolidação da dúvida, pois buscamos primeiramente entender a questão do sujeito na perspectiva da metafísica cartesiana, ou seja, como primeiro princípio de uma teoria do conhecimento: como fundamento. É com base nesta compreensão que Descartes pode mostrar que a instauração do *cogito*

science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes [...]. Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense et que de là il suit très évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et que l'existence, il ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être en cela pleinement satisfait."

³ Em todo caso, teremos oportunidade de esclarecer mais profundamente esta questão quando discutirmos os desdobramentos da análise da natureza do *cogito* e a consciência de si no terceiro capítulo do presente trabalho.

– o *penso logo existo* – somente pode se concretizar a partir da radicalidade do mais alto grau da dúvida. Esta dúvida é apresentada como um método de depuração cética⁴, em relação ao conhecimento, na *Primeira Meditação* de suas *Meditações Metafísicas*, a chamada dúvida metafísica que questiona a totalidade dos existentes; impõe-se sobre toda manifestação do ser como objeto passível de conhecimento. Ao surgir do impasse da suspensão radical do juízo sobre todo conhecimento, o *cogito* surge como um ser que somente pode estar seguro na medida em que tem acesso a representações, porque somente representações constituem os elementos imediatamente percebidos por ele e garantidos pela natureza interna de sua autoevidência. Mais ainda, o *cogito* aparece como um ser que não apenas se apresenta para si, mas se torna um objeto para si – como vimos na primeira leitura possível do *cogito*, acima exposta –: o *cogito* se desdobra em objeto de si mesmo, enquanto pensado como uma representação. Se não é assim, de que modo pode o *cogito* ser pensado? Ou seja, o modo de ser do *ego cogito*, sua natureza, é ser um ente substancial que se percebe a partir de uma representação de si; é uma consciência de si. Esta, dentre muitas, constitui uma questão a ser enfrentada se queremos entender a composição da noção de subjetividade como o modo de ser de uma substância.

Não parece possível pensar o *cogito* fora do seu modo de ser: um sujeito de representações. No entanto, não se pode desprezar a interpretação que afirma ser o *cogito* apenas uma apresentação imediata para si, pois é um fato que, na medida em que pensa, o sujeito toma consciência imediata de si pura e simplesmente. Ser pensante é ter imediata consciência de si, o que implica a impossibilidade de um distanciamento entre este ser e o ato que resume sua natureza, o pensar. Desse ponto de vista, então, como entender e pensar o *ego*

⁴ É preciso salientar que, em Descartes, o ceticismo não comporta uma função meramente destrutiva, pelo contrário, sua função é a de ressaltar logicamente a fundamentação do Eu a partir da constatação existencial do *ego cogito*.

cogito, se ele não é uma representação, tendo em vista que somente através de representações pode o sujeito ter consciência de algo?

Ao tornar-se o centro da filosofia, detendo supremacia no que tange a uma verdade confiável, o *eu penso* pretende substituir a opinião dominante aristotélica; o *ego* torna-se o porto seguro de todo o saber cuja verdade detém o direito de fundamentar uma ciência rigorosa. O *ego cogito* delinea-se, assim, como consciência, razão de ser de todo o saber. Embora possamos admitir que nem tudo é novo nessa formulação moderna do *ego cogito* – tanto o método cético, quanto a noção de subjetividade, o eu penso (que já se encontra em Agostinho) bem como os argumentos sobre a existência de Deus são conhecidos pelo menos desde o medievo –, a conjunção de todos estes elementos em uma nova roupagem filosófica é original em Descartes.

É deste modo que podemos afirmar que Descartes funda uma nova filosofia, na qual o sujeito de consciência, o *ego cogito*, impõe-se como fundamento com uma complexidade renovada. Assim, ser sujeito é tomar a resolução de abandonar todas as antigas asserções e buscar o princípio seguro para a consolidação de certezas; ser sujeito é ser consciência, isto é, dar-se conta de objetos que não são ele mesmo; compreender o distanciamento entre si, o próprio *ego*, e os objetos imediatamente postos perante si. Além disso, no momento em que pensa e se defronta com um objeto, o *ego cogito* imediatamente se dá conta da distinção entre si e o objeto pensado, ao mesmo tempo em que compreende que é ele o próprio ato de pensar. Assim, que necessidade tem o *ego cogito* de se representar, ou tornar-se objeto para si mesmo, para poder ser pensado, tendo em vista ser ele próprio o pensar, ou seja, puro pensamento?

É admissível pensar numa complementaridade interpretativa entre essas duas possibilidades? Talvez seja possível encontrar na reflexão sobre o tema uma resposta positiva para essa questão. Como exposta acima, a força da intuição original que conduz à experiência de si constitui uma instância na qual

a interioridade se mostra na plenitude do instante mesmo do aparecimento do *cogito*. Esta interioridade, qual seja, que identifica a consciência e seus atos como unidade indissociável, garante a originalidade do ponto de partida da metafísica cartesiana. O *ego cogito*, tomado como presença a si, fortalece a ideia de autonomia necessária para tornar o “eu sou” imune ao ataque do gênio maligno. Nas palavras de Descartes, mesmo que estejamos sendo enganados pelo grande embusteiro, não deixamos de experimentar em nós uma determinada liberdade:

Mas que haja liberdade em nossa vontade, e [que], a nosso arbítrio, possamos assentir ou não assentir a muitas coisas é a tal ponto manifesto que deve ser enumerado entre as primeiras e mais comuns noções que nos são inatas. E isso ficou patente no mais alto grau um pouco antes, quando, empenhando-nos em duvidar de todas as coisas, chegamos ao ponto de fingir que algum poderosíssimo autor de nossa origem se esforçava por nos enganar de todas as maneiras. Apesar disso, experimentávamos, com efeito, existir em nós essa liberdade [que é tal] que podíamos nos abster de crer naquelas coisas que não eram inteiramente certas e averiguadas. (AT, IX-2, 41)⁵

Esta liberdade não é uma representação, ela é conhecida sem a necessidade de qualquer prova: é uma experiência e parece se encontrar no mesmo nível das noções comuns a cuja existência Descartes alude na carta a Clerselier que acompanha as *Respostas às Quintas Objeções* (AT, IX-1, 199); mas

⁵ “Au reste, il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner, quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire; car, au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien. Or ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter, pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître.” Aqui, foi utilizada a seguinte tradução dos *Principia philosophiae*. Trad.: Landim Filho, Rocha, Gleizer, Guido de Almeida. Revista Analytica, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 2, p. 76-99, 1998.

essa experiência somente é possível a partir da consciência da interioridade, que nos mantém coesos em nosso ser enquanto um *ego cogito* autônomo. Desse modo, essa liberdade que se confunde com o existente, o “eu sou”, garante a certeza que envolve o funcionamento de nossas faculdades racionais – notadamente o entendimento e a vontade –, os quais, em última análise, constituem nossos modos de ser. Nestas condições, portanto, nenhuma ação do gênio maligno nos pode atingir; somos livres em nossa interioridade, aptos a ser apontados como fundamento – na medida em que entendemos este ser como um *subjectum*, uma substância.

Como consequência dessa interpretação, passamos a entender nossa condição metafísica como transcendendo a dicotomia sujeito-objeto. Como afirma Birchall, “trata-se da instauração de uma oposição mais radical, a partir da afirmação de uma esfera mais fundamental, o *ego cogito*, não como pólo determinante de uma relação, mas como realidade primeira, interioridade” (BIRCHALL, 2000: 455). No entanto, a radicalidade do abandono da solução representacional em prol de uma intuição originária como pura presença parece chocar-se frontalmente com o projeto de uma ciência universal. Este projeto, de acordo com Descartes, é a única via possível para o conhecimento e é através dele que a razão reúne as condições necessárias para acessar novamente o mundo como objeto de um conhecimento certo.

É necessário, portanto, que o existente, o *ego cogito*, seja pensado como sujeito do conhecimento e que a dicotomia sujeito-objeto seja retomada. De fato, o *ego cogito* como representação de si pode ser um momento posterior à manifestação imediata do *ego* como presença. O ser pensante é aqui entendido como sujeito de representações na medida em que pensa algo e, portanto, defronta-se com um objeto dado, ou seja, volta-se à ideia de relação não mais de si a si, mas da consciência frente a seus conteúdos – conteúdos estes que comportam a noção de identidade, na medida em que o “eu” os identifica como indissociáveis do ato de pensar, mas, ao mesmo tempo, distintos do “eu” que

pensa. Sendo assim, o *ego* – que já tem consciência de si – afasta-se de si para perceber e compreender a si como representação, como *ego cogito*, como sujeito de representações. No entanto, ao surgir da radicalização da dúvida, o *cogito* se manifesta imediatamente como uma totalidade. Aquilo que se convencionou como dicotômico especialmente na modernidade – o objeto que se manifesta e o sujeito que percebe – não parece poder ser aplicado aqui. Isto parece conduzir à conclusão de que sendo uma totalidade, o *cogito* não poderia, ao mesmo tempo, ser objeto e sujeito. Voltamos, portanto, a nos enredar nas dificuldades da primeira interpretação, e eis que nos encontramos frente a um paradoxo.

Percebe-se, a partir dessa primeira e ainda pouco aprofundada reflexão sobre o tema, que a noção fundamental de subjetividade presente no pensamento cartesiano está longe de apresentar uma leitura clara e, muito menos, definitiva. Essa leitura se mostra ainda mais complexa na medida em que entendemos que, ao analisar a natureza da subjetividade, torna-se inevitável acrescentar o conceito de substância à composição do sujeito aí discutida. A noção muito peculiar de substância, própria ao sistema cartesiano, apresentará, talvez, uma originalidade que poderemos colocar no mesmo nível da originalidade do *cogito*; não poderemos mesmo compreender uma sem compreender sua relação com a outra. *Acreditamos que os elementos que permitem afastar o suposto paradoxo referido acima encontram-se na clarificação metafísica dessas noções essenciais.* Assim, a questão da natureza e da importância da instauração do sujeito no pensamento cartesiano, cuja resposta se encontra ainda aberta, representa um desafio a mais que justifica debruçarmo-nos sobre ela. Este trabalho pretende clarificar um pouco mais os elementos que, partindo da análise dessas noções, caracterizam o período moderno.

CAPÍTULO I

A natureza do *cogito* e a noção de sujeito em Descartes

A natureza do *cogito* e a noção de sujeito em Descartes

1. Introdução

No processo de elaboração do vasto acervo crítico sobre a obra de Descartes, fruto do trabalho minucioso de inúmeros comentadores ao longo dos últimos dois séculos, tornou-se consenso que a obra que contém a chave para a compreensão do grande sistema de pensamento do filósofo francês ostenta o título de *Meditações Metafísicas – Méditations Touchant la Première Philosophie*, conforme o título original (AT, IX-1)⁶. Sem que tenhamos a pretensão de relegar a segundo plano as importantes implicações ontológicas nela contidas, ao tomarmos contato com o conjunto de argumentos dispostos ao longo deste texto capital para a modernidade filosófica, verificamos que os mesmos são de cunho essencialmente epistemológico. Ou seja, tais argumentos implicam a reflexão sobre as condições de validade da certeza nas ciências, bem como o desvelamento da gênese do conhecimento em geral. Isto implica uma estreita ligação – que pretendemos clarificar no decorrer deste trabalho – entre ontologia e epistemologia, norteando-se para a legitimação de uma ciência verdadeira.

⁶ As referências e citações das obras de Descartes, sempre que possível, remeterão à edição crítica feita por Charles Adam e Paul Tannery *Oeuvres de Descartes*, ADAM, C. e TANNERY, P. (orgs.). Paris: CNRS/Vrin. 1973-1978, (11 volumes), que será designada por AT, seguida do volume em algarismos romanos e das páginas em algarismos arábicos. As citações em português seguirão a edição dos Pensadores: Descartes. Obras. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, com tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Vale lembrar também que as *Meditações Metafísicas* foram escritas em latim – *Meditationes de prima Philosophia* – em 1641 e somente em 1647 foram traduzidas, com a aprovação de Descartes, para o francês.

Neste cenário, a importância que é conferida ao *cogito* no horizonte cartesiano ganha vulto na medida em que o mesmo é tomado como uma substancialidade – manifestando-se como um sujeito na primeira pessoa do singular – cujo atributo revelador de sua natureza – o pensamento – determina o ponto de partida para a sustentabilidade de toda a verdade.

Sendo assim, nossa proposta tem como foco investigar a natureza deste ser e sua relevância para a construção do pensamento moderno, no qual uma nova compreensão de ciência se manifesta. Segundo essa nova compreensão, o valor de verdade da ciência manifestar-se-ia não numa dicotomia entre antiguidade e novidade de seu conteúdo, mas na sua persistência e certeza para além de suas manifestações temporais; numa palavra, sua verdade reside em sua condição de invariabilidade.

Tendo isto em mente, como proposta inicial a essa reflexão sobre a natureza da noção de sujeito no sistema metafísico cartesiano, gostaríamos de introduzir uma pergunta: o que, de fato, significa ser sujeito para Descartes? E acrescentaríamos: podemos afirmar que tal noção tem força para constituir-se como basilar quanto à coerência do sistema? Sem dúvida, estas são questões a que devemos atentar se queremos delimitar sua importância no sistema; mas, quando nos debruçamos sobre a questão do sujeito em Descartes, aos poucos vamos compreendendo que nos encontramos frente a uma noção que remete a uma tradição bem anterior ao seu pensamento, mas cuja resposta não pode ser encontrada pelo simples ato de perquirir sua história.

A tradição aristotélica do conceito em questão, como sabemos, foi extensa e profundamente desenvolvida no período medieval, incorporando-se à tradição tomista. A hegemonia do pensamento aristotélico-tomista, ou seja, da metafísica escolástica, nos leva a aceitar a tese de Gilson (1984) segundo a qual, para Descartes, os argumentos desenvolvidos pelo conjunto das *Meditações Metafísicas* abrem caminho para, além de produzir um esforço para fundar sua epistemologia – mais especificamente a nova ciência como vemos manifestado

no início da *Primeira Meditação* – em bases seguras, portanto, metafísicas, também, e principalmente, abrem caminho para propor uma substituição da metafísica centrada na concepção aristotélica por uma nova metafísica do fundamento.

Mesmo que, numa primeira observação mais apurada da definição cartesiana de sujeito, possamos perceber ecos da compreensão apresentada pela tradição, devemos sempre relativizar a importância que tomam esses reflexos. Para saber se as definições da tradição tiveram bom acolhimento por parte da metafísica cartesiana, devemos identificá-las. Assim, se tomarmos como sujeito, num primeiro momento, aquele definido pela tradição aristotélica – na qual é identificado como aquilo de que podemos falar ou a que são atribuídas qualidades e determinações que, no mais das vezes, são inerentes à sua própria natureza⁷ –, e, num segundo momento, aquele definido pela tradição agostiniana – que apresenta o sujeito num âmbito existencial identificado com um *ego*, o que faz esta tradição guardar muito mais similaridade com a enunciação cartesiana – teremos que admitir que Descartes impõe um viés absolutamente novo a essa definição – e tal viés, por sua força e relevância, tornar-se-á hegemônico no período moderno. Ou seja, embora possamos apontar semelhanças entre Descartes e Aristóteles quanto ao tema do sujeito, e, entre Descartes e Agostinho, quanto ao *ego cogito*, é possível afirmar a originalidade da posição cartesiana. Não é, no entanto, como a princípio pode parecer, fácil determinar as diferenças e, portanto, determinar tal originalidade. Como pretendemos tratar do sujeito como *ego cogito* e explorar as implicações que essa definição pode trazer para a compreensão do papel fundamental do

⁷ “Sujeito”, desse modo, pode se referir a todos os entes, na medida em que estamos nos referindo àquilo que subjaz à multiplicidade das propriedades que aparecem; ou seja, isto implica uma noção muito mais ampla de sujeito. Para mais detalhes, conferir ARISTÓTELES. 1969. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo. Mais precisamente o livro VII, 1-3, em especial as passagens 1028 b 3 – 1029 a 1 ; 1029 a 7-9.

sistema cartesiano para a modernidade, iremos agora concentrar nosso esforço em mostrar, mesmo que de forma breve, as similaridades e discordâncias da noção cartesiana de sujeito frente àquela enunciada por Santo Agostinho. Mais precisamente, tentaremos apontar, em relação a seu caráter substancial, a relevância do *cogito* agostiniano na formação da noção de subjetividade como proposta por Descartes em seu sistema.

2. O *cogito* em Agostinho

Muito embora, como sustentamos acima, possamos traçar paralelos e apontar divergências importantes no que se refere à tradição aristotélica, quando nos debruçamos sobre o legado agostiniano encontramos simetrias com a proposição cartesiana do *cogito* de tal modo consideráveis, que quase somos tentados a afirmar que nos encontramos diante da mesma compreensão de *cogito*⁸. Mas será que estamos frente a uma simples variação de uma premissa agostiniana quando postulamos o enunciado que inaugura a filosofia moderna? Será correto afirmar que o princípio arquimediano que sustenta a construção da teoria cartesiana do conhecimento é um mero plágio da formulação agostiniana? Aqui, faz-se necessária uma discussão mais aprofundada, na tentativa de determinar as semelhanças, bem como de delimitar as discordâncias que apontam, na nossa ótica, para a originalidade do *cogito* cartesiano.

⁸ Faz-se necessário aqui frisar que, como o propósito deste trabalho não é o de contrapor tais pensadores – Descartes e Agostinho –, este tópico se restringirá à análise de alguns pontos da teoria agostiniana do conhecimento, no que tange ao surgimento do *cogito*, que, a nosso ver, podem levar a conclusões que desqualifiquem a originalidade atribuída a Descartes na clarificação deste conceito. É notória a defesa, propugnada por muitos autores, da tese de que já em Agostinho encontra-se a estrutura subjetiva apresentada como sustentáculo da teoria do conhecimento cartesiana. Defendemos a tese contrária; por isso, pretendemos apresentar brevemente os pontos que entendemos distinguir claramente a noção de sujeito presente em Agostinho da noção de subjetividade proposta pela metafísica de Descartes.

Primeiramente devemos ter presente que a investigação metafísica de Agostinho consiste na busca da verdade de Deus e da alma, inicialmente pela fé e depois pela razão⁹; trata-se de encontrar a realidade do Criador – pois sua busca pressupõe a idéia, dogmatizada pelo cristianismo, de criação a partir do nada – através da realidade da criatura imersa em sua intimidade espiritual. Deve-se salientar também que essa realidade espiritual, em Agostinho, traduz-se na possibilidade de penetrar em si, perscrutar reflexivamente o “eu” na busca pela verdade maior da Criação¹⁰. Na busca por provar essa realidade maior, a existência de Deus, o primeiro instrumento utilizado pelo intelecto será a fé e só posteriormente a investigação centrar-se-á na razão. Desse modo, como afirma Gilson, “o primeiro conselho que Agostinho dá para quem quer provar a existência de Deus é crer nele; o segundo momento da prova assim entendida consistirá na demonstração do fato de que o homem não está condenado ao ceticismo” (GILSON, 2007: 83). A busca da realidade do Criador e a superação do ceticismo são, portanto, as metas que, através da autorreflexão resultarão no enunciado *si fallor, sum* (se me engano, existo), que caracteriza o *cogito* agostiniano.

Podemos vislumbrar o processo de descoberta da certeza do “eu” agostiniano – processo este bastante similar ao cartesiano, tendo em vista seu caráter meditativo –, através da autorreflexão, inicialmente no texto dos Solilóquios:

⁹ Ou seja, a razão deve se submeter integralmente à fé. Embora, com afirma Gilson (2007: 33-35), seja suficiente a todo ser racional observar o mundo, a realidade, para assim reconhecer que Deus é o autor de sua grandeza e complexidade e que, portanto, é na fé que a razão encontra a si mesma, isto, por si só, não desmerece o esforço da razão na construção de suas demonstrações. A fé, na verdade, tem o mérito de traduzir mais claramente a racionalidade dos argumentos que demonstram a existência de Deus. “Uma fé inabalável não dispensa a razão de exigir argumentos evidentes” (Gilson, 2007: 35).

¹⁰ É importante notar – e talvez seja decisivo para a compreensão da distinção e da implicação do cogito nos dois sistemas – que a busca de Deus através da autorreflexão não implica, em Agostinho, a descoberta de uma idéia ou qualquer conteúdo inato, como tentaremos deixar claro na sequência do texto.

Razão: tu que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existe?

Agostinho: sei.

R: de onde sabes?

A: não sei.

R: sabes que te moves?

A: não sei.

R: sabes que pensas?

A: sim.

R: portanto, é verdade que pensas?

A: sim.

R tu queres existir; viver e entender, mas existir para viver e viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes. (AGOSTINHO, 1998: 55-56)

Fica claro, a partir dessa passagem, que a natureza do sujeito que passa a investigar a si mesmo – que certamente corresponde ao sujeito pensante, mas não a uma substância determinada, uma *res cogitans*, como acontece em Descartes, muito embora isso não esteja explicitamente formulado no texto – torna-se um instrumento eficaz para a refutação do ceticismo. Como afirma Gilson, “Agostinho quer descartar da nossa rota a dificuldade imprevista na qual ele mesmo tropeçou; o antigo acadêmico quer nos libertar do pirronismo do qual ele mesmo sofreu” (GILSON, 2007: 84).

A constatação da existência do sujeito advém da certeza do pensamento, que se torna a primeira de todas as certezas e não pode ser contestada pelo sujeito que a percebe. Para a formulação de uma teoria do conhecimento, esta é uma constatação fundamental, muito embora ainda não possamos dizer que estamos diante do mesmo *cogito*. Por quê? Bem, para responder, teremos que ir adiante e comparar os argumentos aplicados pelo doutor de Hipona, na construção desse sujeito autorreflexivo, com os argumentos apresentados por Descartes, na *Primeira Meditação*, identificando a natureza de ambos em suas similaridades e discrepâncias.

A estratégia para superação do ceticismo em Agostinho é semelhante àquela usada por Descartes na *Primeira Meditação*. Partem os dois pensadores da crítica ao conhecimento sensível, mostrando quais são seus limites, buscando uma certeza que se autorregule e que dê sustentação às verdades alcançadas pela reflexão da razão¹¹. O ceticismo, portanto, que parte da constatação de que erramos constantemente ao nos servir dos sentidos, é o obstáculo a ser superado; para tanto, faz-se necessário pensar “por ordem”, como afirma Gilson¹²; pensar por ordem significa orientar a reflexão em busca de uma evidência que estabeleça uma certeza mais geral, a qual, por fim, esteja fundada num conhecimento que, dentre todos, constitua-se como o mais manifesto.

No presente caso, pensar ordenadamente, adotando um método, é partir do que mais se evidencia: a existência do sujeito. Aquilo que se contrapõe entre ele e a verdade deve ser superado pela reflexão do próprio sujeito. O primeiro passo, portanto, é a crítica ao conhecimento sensível, instância onde mais claramente se manifestam os enganos. Para Agostinho os sentidos detêm status de infalibilidade apenas se os entendemos dentro de seus limites próprios, o que, do ponto de vista da investigação sobre a verdade universal, reduz seu alcance à mera aparência. Nesse sentido, como aponta Gilson, os argumentos de Agostinho nos levam a constatar que o conhecimento sensível é, por um lado, infalível se o reduzirmos a sua natureza mais primária, ou seja, a

¹¹ No caso de Agostinho, como afirma Gilson, há uma contraposição com os chamados céticos acadêmicos, os quais apresentam argumentos cujo princípio fundamental é que “nunca se chega a saber nada em filosofia” (GILSON, 2007: 86). A estratégia em Agostinho, no entanto, não parece ser tão radical quanto aquela usada por Descartes, como tentaremos mostrar a seguir.

¹² Ao apresentar a estratégia de Agostinho para superar o ceticismo dos chamados Acadêmicos, que afirma a impossibilidade de qualquer certeza, Gilson constata que “o parentesco que une o pensamento de Agostinho ao de Descartes é aqui dos mais impressionantes; nas duas doutrinas é sublinhada a necessidade de pensar “por ordem”, a existência do pensamento é apresentada como a primeira e mais evidente de todas as certezas. Tal certeza é a primeira de todas porque ela continua evidente mesmo no caso de o pensamento que se conhece ser um erro. Enfim, nas duas doutrinas essa primeira evidência oferece suporte para a prova da existência de Deus” (GILSON, 2007: 90-91).

simples aparência e, por outro lado, o conhecimento sensível é fonte de nossos erros se, desconsiderando sua natureza, nós o tomarmos como critério de verdade de nossos juízos¹³.

Com o exposto acima, podemos verificar semelhança com a posição cartesiana na medida em que Descartes considera, num primeiro momento, todo dado sensível como aparência. Também podemos vislumbrar uma confluência com a doutrina cartesiana considerando, como o faz Agostinho, que o erro é causado por nossa insistência em afirmar que as coisas são em si como aparecem para nossos sentidos. Esse erro, que nós a todo o momento verificamos em nossos juízos sobre o mundo, seria a justificção para a existência do ceticismo. Ao emitirmos juízos sobre o mundo a partir da percepção sensível que temos dele, sistematicamente incorremos em erro – pelos próprios limites apresentados pela percepção sensível –, o que inviabiliza os sentidos como instância de certeza de qualquer ciência, bem como da verdade metafísica considerada por Agostinho. Desse modo, o conhecimento sobre o que quer que seja é impossível, pois todo juízo será sempre determinado por aquilo que parece ser e não por aquilo que efetivamente é. Ou seja, a verdade será sempre confundida com a aparência e isso, por fim, legitima o ceticismo.

Também o sonho e a loucura são apontados por Agostinho como fontes de erros, mas essas instâncias servem para consolidar o argumento sobre a insuficiência dos sentidos na busca da verdade, na medida em que elas enfatizam a percepção do mundo como aparência. Assim, como afirma Agostinho, “mas se dormísseis, dir-se-á, esse mundo que vedes existe? – Sim,

¹³ “Quando se quer definir com precisão a atitude adotada por Santo Agostinho em relação ao conhecimento sensível, podemos reduzi-la às duas teses seguintes: considerando-o como uma simples aparência, ou seja, tomando-o como isso que ele realmente é, o conhecimento sensível é infalível; alçado a critério da verdade inteligível da qual é especificamente diferente, ele necessariamente nos induz ao erro”. (GILSON, 2007: 88).

pois se chamo de mundo o que aparece para mim, não paro de perceber aparências, mesmo quando durmo ou se sou louco¹⁴. Verificamos assim que todas as possibilidades da experiência sensível devem se restringir ao domínio da opinião, permitindo que apenas à razão seja conferida a investigação sobre a verdade.

A similaridade com as teses cartesianas mostra-se ainda mais forte quando nos deparamos com uma famosa passagem da *Cidade de Deus* em que Agostinho, ainda contrapondo seus argumentos aos argumentos dos cétricos, deriva explicitamente o *cogito* da dúvida utilizando o mesmo procedimento do pensador francês.

Pois se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano existo. Logo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto no que conheço que existo não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço. (AGOSTINHO, 2002: XI, XXVI: 47)

Temos aqui, portanto, uma formulação que em tudo se mostra precursora das teses cartesianas. Alguns pontos, no entanto, apontam para significativas distinções que, tomando-se como parâmetro a posição de Descartes, reforçam a intenção cartesiana quanto ao âmbito epistemológico de sua estratégia na apreensão e posterior descrição da natureza do sujeito do conhecimento.

¹⁴ Nota-se aqui a proximidade com o argumento cartesiano do sonho, principalmente na sequência do parágrafo, no que se refere à certeza matemática, onde Agostinho afirma “esteja dormindo ou insano, quando penso que, se há seis mundos mais um mundo, há sete mundos, ou que três vezes três são nove, ou que o quadrado de um número é este número multiplicado por ele mesmo, certamente tenho razão e tudo isso será verdadeiro enquanto o mundo inteiro estiver roncando” AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, III, 11, 24; citado por GILSON, 2007: 88. Verificamos, portanto, o mesmo limite imposto por Descartes na *Primeira Meditação* para o argumento cético em questão.

Um dos pontos que parece crucial para que possamos entender a distinção das posições agostiniana e cartesiana surge do fato de ser o *cogito*, para Agostinho, uma constatação existencial. Assim, entender o *cogito* do ponto de vista agostiniano, tomando-o como uma constatação existencial, implica afirmar que sua compreensão somente será possível através de um ato reflexivo e não a partir de uma intuição inata – ponto de que parte Descartes para constatar a existência do *ego cogito* –, ou uma idéia inata desde sempre presente na mente do meditador que emerge de uma dúvida tornada hiperbólica, como podemos perceber ao analisar a passagem da *Primeira Meditação* para a *Segunda Meditação*, em Descartes. É claro que, no transcurso da argumentação metafísica cartesiana, o *cogito* surge através de um processo de análise minuciosamente descrito, o que suscitou a discussão sobre se podemos aí identificar um silogismo ou não¹⁵. O fato é que, no sistema cartesiano, o *cogito* é desvelado por essa análise, tornando-se uma certeza inabalável compreendida primeiramente e primordialmente pela luz natural da razão. Este ponto é de fundamental importância, visto que, tomado deste ponto de vista, o *cogito* passa a ser clarificado pelo processo reflexivo do pensamento como uma idéia que, desde sempre, encontra-se presente à mente do meditador – portanto um princípio inato –, e não pela constatação existencial de um indivíduo que reflete a partir

¹⁵ Este é um tema que já foi exaustivamente discutido por muitos comentadores. Devemos lembrar, no entanto, que o próprio Descartes descarta essa possibilidade na carta à Clerselier, onde afirma, taxativamente, “Contre la seconde Méditation vos amis remarquent six choses. La première est qu'en disant: je pense, donc je suis, l'auteur des Instances veut que je suppose cette majeure: celui qui pense, est; et ainsi que j'aie déjà épousé un préjugé. En quoi il abuse derechef du mot de préjugé: car, bien qu'on en puisse donner le nom à cette proposition, lorsqu'on la profère sans attention et qu'on croit seulement qu'elle est vraie à cause qu'on se souvient de l'avoir ainsi jugé auparavant, on ne peut pas dire toutefois qu'elle soit un préjugé, lorsqu'on l'examine, à cause qu'elle paraît si évidente à l'entendement, qu'il ne se saurait empêcher de la croire, encore que ce soit peut-être la première fois de sa vie qu'il y pense, et que par conséquent il n'en ait aucun préjugé. Mais l'erreur qui est ici la plus considérable, est que cet auteur suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique: en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher” (AT, IX-1, 205-206).

de sua natureza imperfeita como ser humano – portanto sujeita ao engano fruto dos sentidos – para alcançar uma certeza inabalável cujo objetivo principal é combater, utilizando-se de um princípio lógico-existencial, um conjunto de argumentos céticos que afirmam a impossibilidade da certeza em geral. Por outro lado, o sujeito que está em jogo na abordagem cartesiana é de natureza estritamente imaterial – sobre o que teremos oportunidade de discorrer adiante, quando da análise de sua natureza –, o que não parece ser o caso na abordagem agostiniana.

O segundo ponto que nos parece diferenciar definitivamente as duas abordagens sobre o *cogito* – e que, obviamente, é inseparável da compreensão inata do sujeito como uma natureza substancial não empírica – é a hipótese do Deus enganador, a instância propriamente metafísica da dúvida hiperbólica apresentada por Descartes na *Primeira Meditação* (AT, IX-1, 16)¹⁶. O *cogito* cartesiano emerge, não dos argumentos céticos tradicionais, mas dessa instância metafísica, sendo, portanto, de natureza não empírica, visto que a superação momentânea da instância hiperbólica da dúvida não permite evidenciar qualquer realidade que decorra dos sentidos. De fato, ao apresentar o terceiro grau da dúvida, Descartes acrescenta aos argumentos céticos tradicionais, com os quais colocou em xeque a certeza sobre o conteúdo de todo conhecimento sensível, um novo argumento, utilizando-se de uma constatação de senso comum¹⁷ indicando que tenho uma opinião de que há um Deus criador. Embora

¹⁶ Na verdade, a importância do último estágio da dúvida, na *Primeira Meditação*, ultrapassa em muito a instauração do *cogito* no início da *Segunda Meditação*. Sua abrangência irá determinar a opção cartesiana por uma leitura do *ego cogito* como um sujeito de representações, tendo em vista a relação deste sujeito com a regra de verdade que deverá acompanhar todos os seus pensamentos.

¹⁷ A “opinião” de que existe um Deus criador de todas as coisas somente detém esse status na ausência de um critério de certeza válido. Como podemos conferir na sequência das *Meditações Metafísicas*, na medida em que os argumentos confluem para a validação do princípio de evidência, com a demonstração da existência de Deus, constata-se que a ideia de Deus é a mais perfeita e contém em si o máximo de realidade objetiva. Esta certeza, no início da *Quarta Meditação*, mostra-nos o panorama do conjunto de nosso conhecimento, como

não seja nossa pretensão desenvolver esta questão aqui, podemos afirmar que o argumento metafísico do Deus enganador é estratégico para a demonstração, que será consumada na *Terceira Meditação*, da existência de um Deus que se constitui como uma substancialidade criadora e mantenedora do princípio legitimador de uma nova estrutura epistemológica, bem como garantia da verdade absoluta do *cogito* e de suas consequências¹⁸. Ou seja, o Deus veraz evidenciado pelas provas da *Terceira Meditação* assegura a duração do *cogito* no tempo, sobrepondo-se à certeza temporária que até então garantia sua verdade enquanto permanecia sob a influência do Gênio Malígnio.

O conhecimento do *cogito* é dado por uma intuição que revela sua evidência atual, pois traz consigo o princípio de clareza e distinção. Esse princípio, no entanto, não é garantia da evidência verdadeira, que independe do pensamento; Deus é a garantia epistemológica da verdade do *cogito* no tempo como uma substância. Portanto, o que está em jogo, para Descartes, em sua investigação metafísica sobre a natureza do ser, é o caráter epistemológico que liga ser e pensar. O ser que decorre dessa relação é essencialmente substancial e não existencial (como ocorre na medida em que exista e seja concebido como um ser humano, como parece ser o caso em Agostinho). Por outro lado, Deus é garantia da certeza da existência desse ser como puro pensamento independentemente de sua atualidade temporal. Desse modo,

afirma Descartes “Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens, et j’ai si exactement remarqué qu’il y a fort peu de choses que l’on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu’il y en a beaucoup plus qui nous sont connues touchant l’esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même” (AT, IX-1, 42); Estabelece-se, assim, uma hierarquia no tocante ao conhecimento que a razão detém, transformando a “opinião” anterior na mais clara certeza sobre a existência de Deus.

¹⁸ Do ponto de vista da ordem das razões, Deus surge após a constatação do *cogito*, mas sua importância, tanto ontológica quanto epistemológica é anterior. Mesmo que o *cogito* seja compreendido como uma verdade indubitável, ela é momentânea e, segundo Gueroult, requer uma certeza superior que fixe sua indubitabilidade. O *cogito*, pois, não é a razão mais simples, ele deve se remeter a uma razão maior que escape à temporalidade do pensamento e constitua “uma substancialidade epistemológica que se sustente inteiramente por si mesma e ofereça ao saber um fundamento inabalável”. (Conf. GUEROULT, 1968A: p. 157).

Deus aqui aparece como uma substância infinita – o Ser criador – garantidora de certeza dos princípios que, a partir do exercício do pensar, tomarão forma como axiomas basilares de uma ciência verdadeira.

3. A noção Moderna de sujeito

Considerando a pequena exposição apresentada no tópico anterior, podemos afirmar que Descartes contraiu uma dívida com Santo Agostinho no que concerne à gênese e à estratégia aplicada no desvelamento de sua própria noção de sujeito. No entanto, como já frisamos, temos que admitir a imposição, feita por Descartes, de algo novo no tocante à definição da natureza desse sujeito. Uma nova noção de sujeito surge e se torna hegemônica, precisamente pela relevância dada à natureza desse sujeito que, a partir daí, estabelece o ponto de partida para o movimento moderno que alia ontologia e teoria do conhecimento. Tendo início com o pensamento cartesiano, essa noção moderna de sujeito encontra-se também revestida de um status ontológico que não fôra alcançado na tradição escolástica – e mesmo antes dela –, tradição essa marcada pela hegemonia do pensamento aristotélico.

Como primeiro passo para uma abordagem mais aprofundada da questão – acompanhando Descartes no caminho da gênese da construção de um conhecimento rigorosamente verdadeiro, acessível ao meditador que raciocina com clareza – devemos considerar a noção cartesiana de sujeito como sinônimo das noções de espírito, de consciência ou de eu, o que significa afirmar o *ego cogito* como uma subjetividade racional. Por certo, considerando o período imediatamente anterior ao surgimento do cartesianismo – e, por conseqüência, das noções basilares da modernidade filosófica –, não é pouca a mudança verificada ao aglutinarmos essas três noções a partir de um significado comum cuja carga implicará primeiramente – como podemos perceber nos trabalhos onde Descartes expõe sua física mecanicista – uma nova ordenação da realidade

ou da totalidade do “mundo” – “mundo” tomado no sentido moderno do termo¹⁹.

Em segundo lugar, e conjuntamente à construção desse novo paradigma – a ciência nova –, a relação entre os elementos básicos ou conceitos da tradição que moldam categorias epistemológicas e metafísicas – que se revelam intimamente imbricados – apresentará, necessariamente, uma nova roupagem. O sujeito passa a ser o núcleo a partir do qual a metafísica – que incorporou a razão matemática como modelo reflexivo – não mais é pensada do ponto de vista estrito da investigação sobre o Ser, mas se desenvolverá rumo ao desvelamento e consolidação de uma fundamentação epistemológica²⁰. Assim, por exemplo, diferentemente da significação apresentada pela tradição, quando pensamos o sujeito e a consciência ou espírito como sinônimos – espírito este

¹⁹ Essa nova ordenação do “mundo” culmina numa compreensão radicalmente nova de ciência. O esforço cartesiano para estabelecer princípios claros e seguros para a ciência é acompanhado de um processo paulatino de descrédito da posição da tradição escolástico-aristotélica, que estabelecia uma base empírica para o conhecimento seguro, tendo a razão (por um procedimento de abstração a partir do sensível) acesso aos conceitos basilares da natureza. Para Descartes, o objeto dado a conhecer, o conteúdo de uma percepção, deve ser algo real, uma coisa vislumbrada racionalmente, uma realidade, não pode ser uma aparência apreendida pelos sentidos que é facilmente posta em dúvida como fica demonstrado, principalmente, na *Primeira Meditação* – conf. AT, IX-1, 13-14. Assim, o processo de fundamentação do saber, posto em prática pelas *Meditações*, estabelece o âmbito estrito da razão como único caminho possível para o conhecimento dos princípios básicos de uma ciência rigorosa da realidade em si. Neste processo, a razão alcança as verdades eternas como princípios rigorosos da natureza, não pela experiência sensível contingente, mas sim através da investigação da realidade em si mesma feita pela razão, realidade na qual os conceitos são apreendidos. Ou seja, se para estabelecer um conhecimento absolutamente certo e seguro da natureza é preciso investigar a realidade em si, a empresa epistemológica cartesiana somente pode ter êxito se a entendermos como uma metafísica, pois somente assim a razão alcança a verdade através da compreensão da natureza substancial do Ser. Ao analisarmos a natureza do sujeito, no quinto tópico deste capítulo, clarificaremos melhor este ponto.

²⁰ Aqui é preciso deixar claro que não estamos tratando do conceito de epistemologia como o entendemos hoje, mas sim como referente a uma nova teoria do conhecimento que está sendo construída. Quanto à questão do Ser, como foi afirmado anteriormente, somente em certo sentido isto pode ser dito, pois é claro que a investigação do Ser e sua natureza estava presente nas *Meditações Metafísicas*, compondo uma ontologia substancial que será essencial para estabelecer a distinção entre sujeito e objeto; duas substâncias distintas que, respectivamente, encontram-se ligadas à essência do pensamento e à essência dos corpos em geral.

tomado claramente por Descartes como sujeito do conhecimento –, estamos apontando para uma contraposição entre duas noções fundamentais no âmbito da epistemologia, que também se encontram na base da construção dessa nova ordenação moderna: sujeito e objeto. Na verdade, essa dicotomia sujeito/objeto, doravante, será o ponto fundamental na discussão sobre as relações entre a atividade cognitiva – atividade como ação reflexiva do *ego* – e o próprio “mundo” enquanto conjunto possível de conteúdos epistemológicos. Em relação a este “mundo”, tomado como a totalidade do que existe ou, ao menos, tomado como uma totalidade extensa, o sujeito do conhecimento não fará mais o papel de coadjuvante.

Em síntese, no cartesianismo a apreensão do conhecimento para a criação de uma ciência rigorosa somente é possível a partir da construção de uma nova metafísica, na qual o sujeito, que será seu ator principal, como vimos, aparece definido como consciência ou espírito. É precisamente através da meditação desse sujeito – dessa consciência –, ao voltar-se para si, que é dado o passo decisivo para a compreensão das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro almejado pelo meditador. Chamamos essa metafísica, por isso mesmo, de metafísica do fundamento, por se encontrar na base da nova ciência, legitimando seu alicerce e seus princípios fundamentais.

Retomando uma imagem cara a Descartes e que contém muitos significados, referimo-nos à metáfora da árvore do conhecimento: a filosofia seria como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a física e os ramos corresponderiam às ciências particulares (DESCARTES, 2006: 22). Indo além da interpretação comumente aceita dessa imagem cartesiana do conhecimento – interpretação que, explicitamente, concebe física e metafísica relacionadas em um sistema homogêneo –, acreditamos também poder relacionar metafísica e sujeito. Isto porque, assim como a metafísica, que na metáfora se encontra escondida como as raízes da árvore sob a terra, o sujeito se encontra oculto sob o véu do conhecimento científico. No entanto – e é isto o que garante sua

importância fundamental –, o conhecimento e a nova ciência, na perspectiva cartesiana, não seriam possíveis sem a efetiva presença oculta da metafísica como fundamento, assim como a compreensão do “mundo” não se daria sem esse sujeito que subjaz aos juízos de certeza e a toda ordenação do conjunto de objetos cuja existência é possível.

Desse modo, e se compreendermos a metafísica como Descartes a entende, a saber, como fundamentação da totalidade do conhecimento, devemos tomá-la também como metafísica do sujeito, posição esta que distingue Descartes sobremaneira de seus contemporâneos²¹. Ou seja, estamos

²¹ Contemporâneo de Descartes, Hobbes, por exemplo, advoga uma posição mecanicista segundo a qual o sujeito, ou a subjetividade, também detém papel fundamental – o que não constitui novidade, pois este é um pressuposto comum ao pensamento do século XVII. No entanto, tendendo muito mais para uma posição empirista – embora possamos considerar sua posição como um empirismo racionalista derivado da aproximação de duas posições bastante conflitantes, a filosofia experimental de Francis Bacon e o racionalismo de Descartes – Hobbes distancia-se do último ao empreender com ele um forte debate. Este confronto, que provavelmente é o primeiro grande embate entre racionalismo e empirismo na modernidade, manifesta-se com mais intensidade nas terceiras objeções das *Objeições e Respostas*, que seguem as *Meditações Metafísicas* de Descartes. No texto, de forma ágil e objetiva, as objeções são seguidas de respostas e compõe-se um diálogo no qual os princípios metafísicos cartesianos são colocados à prova. Quanto à noção de sujeito e ao processo de desvelamento de sua natureza, Hobbes apresenta uma posição dúbia, ora aproximando-se, ora afastando-se do racionalismo cartesiano, mostrando que incorpora algumas de suas teses de um modo bastante particular. É significativa sua postura ao objetar, sobre a natureza pensante do sujeito, “Je suis une chose qui pense. C'est fort bien dit; car, de ce que je pense, ou de ce que j'ai une idée, soit en veillant, soit en dormant, l'on infère que je suis pensant: car ces deux choses, je pense et je suis pensant, signifient la même chose. De ce que je suis pensant, il s'ensuit que je suis, parce que ce qui pense n'est pas un rien. Mais où notre auteur ajoute: c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison, de là naît un doute. Car ce raisonnement ne me semble pas bien déduit, de dire: je suis pensant, donc je suis une pensée; ou bien je suis intelligent, donc je suis un entendement. Car de la même façon je pourrais dire: je suis promenant, donc je suis une promenade” (AT, IX-1, 134). Na sequência da objeção, ele aceita que a proposição *eu existo* depende da proposição *eu penso*, mas acredita somente poder derivar a proposição *eu penso* de um existente concreto, ou uma “razão corporal”, “Il est très certain que la connaissance de cette proposition: j'existe, dépend de celle-ci: je pense, comme il nous a fort bien enseigné. Mais d'où nous vient la connaissance de celle-ci: je pense? Certes, ce n'est point d'autre chose, que de ce que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, la science sans une chose qui sache, et la promenade sans une chose qui se promène. Et de là il semble suivre, qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel; car les sujets de tous les actes semblent être seulement entendus sous une raison corporelle, ou sous une raison de matière” (AT IX-1, 135). A

tratando aqui de uma subjetividade criadora de sentido, de um sujeito ordenador da realidade que, portanto, subjaz à própria ordenação; mas, deve-se notar, trata-se de um ser e não de um substrato no sentido como é entendido o termo pela tradição aristotélica. Isso significa que não estamos perante a idéia de uma simples base de sustentação para um conjunto de atributos; também não estamos perante uma substância no sentido aristotélico, uma substância que aceita um conjunto definido de atribuições contingentes que não constituem sua natureza essencial. Esse sujeito ordenador é certamente uma substância, mas seu significado, sua essência, é outro.

Aqui percebemos – como podemos claramente encontrar no *Discurso do Método* – a íntima ligação entre metafísica e epistemologia²², sintetizada na substancialidade de um sujeito. O ser efetivo e o conhecimento verdadeiro encontram-se na esfera reflexiva desse sujeito indubitável: o *cogito*. E mesmo que, como afirma Turró, todas as hipóteses sobre o mundo estejam erradas, todos os nossos procedimentos matemáticos possam estar equivocados e que, portanto, a nova ciência careça de validade, ainda assim o sujeito que efetua tais operações reflexivas estará presente e reafirmará sua indubitabilidade em cada um de seus atos reflexivos. “Se há um dizer o ‘Mundo’, há um sujeito que o diz com total independência da verdade do dizer e, inclusive, da própria entidade do ‘Mundo’” (TURRÓ, 1985: 392). Esse sujeito oculto, que alcança a certeza pela investigação meditativa voltada para sua própria natureza, por fim, encontra-se apto para realizar o projeto cartesiano de uma nova ciência ao se manifestar

conclusão torna incomensuráveis as duas posições Para Hobbes não é possível entender a proposição *eu penso* a não ser que a derivemos de uma coisa, ou um existente, material, tese frontalmente contrária à metafísica proposta por Descartes.

²² Como pretendemos já ter deixado claro na nota 16, utilizamos, aqui, o termo epistemologia como sinônimo de teoria do conhecimento; ou, em termos estritamente cartesianos, *scientia*, referindo-o diretamente à construção de uma ciência unificada na qual todos os elementos com os quais a razão constrói sua cognição estejam presentes. Essa concepção unificadora do conhecimento rigoroso – cujo modelo é a matemática – funda-se em princípios metafísicos gerais apreendidos pelo sujeito.

através de todas as áreas do saber, impulsionando o domínio racional sobre a realidade. Sua condição de indubitabilidade – mesmo que esta seja momentânea²³ – garantirá legitimidade para a construção de uma ciência universal cujo conteúdo estará em condições de explicar a totalidade dos objetos do “mundo” em suas relações fenomênicas.

Nessa perspectiva é lícito, portanto, afirmar que, sem a investigação sobre a natureza dessa subjetividade, o sentido próprio de uma teoria do conhecimento cartesiana não apresenta referente nenhum. A análise desse sujeito é fundamental, mas como levá-la a bom termo se somente o próprio sujeito pode dar conta dessa tarefa? Fica claro que a investigação deve realizar-se a partir de uma tomada de posição que desloca a análise dos objetos em geral, centrando a visão na essência do meditador. Esse deslocamento da análise é consequência direta de uma decisão, a instauração da estratégia da dúvida na *Primeira Meditação* (AT, IX-1, 13-18; DESCARTES, 1983: 85-89). Desse modo, o texto das *Meditações Metafísicas* constitui o esforço para trazer à luz esse sujeito que sempre esteve presente na investigação física cartesiana – embora como *sub-jectum*, algo ainda não definido com precisão, mas já atuando como intuição primeira – e que, posteriormente, se vê esboçado mais claramente no

²³ O *cogito* é indubitável na medida em que é pensado, como afirma Descartes nas *Meditações*, “De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.” (AT IX-1, 19; DESCARTES, 1983: 92) e esta consiste em sua certeza. Se considerarmos que o *cogito* é alcançado através de uma representação, fruto da autorreflexão do sujeito, então devemos aceitar como conclusão que a tese que sustenta a noção de evidência (cf. LANDIM, 1992: 103) é verdadeira; estando o entendimento humano frente a uma idéia clara e distinta, deverá considerá-la naturalmente verdadeira. Devemos aceitar também que a evidência é o próprio critério de verdade e que, embora o critério de verdade universalize a afirmação contida na tese da evidência, o *cogito* em particular somente necessita da volta meditativa do sujeito para si como garantia de sua indubitabilidade. Deveremos tratar mais adiante desta característica especial do *cogito* como representação.

*Discurso do Método*²⁴. Como veremos ao analisar o texto das *Meditações Metafísicas* – mais precisamente no que concerne ao desvelamento da subjetividade –, o *cogito*, sendo tomado como ponto de partida arquimediano, será o protagonista.

4. O surgimento do sujeito cartesiano: o *cogito* nas *Meditações*

Com a hipótese do Gênio Maligno, introduzida ao final da *Primeira Meditação*, Descartes pretende produzir uma síntese imagética²⁵ que dê conta do conjunto de argumentos apresentados pelos três níveis de complexidade que compõem a dúvida hiperbólica. Todos os objetos externos são “pensados” como inexistentes pelo ser que decide enveredar por esta senda que – como alerta o próprio pensador, no parágrafo treze da *Primeira Meditação* (DESCARTES, 1983: 89) – constitui um “desígnio árduo e trabalhoso” e que pode estar fadado ao fracasso, ou seja, pode não levar à “clareza no conhecimento da verdade”. Mas, de qualquer forma, aqui já vislumbramos o ser que percorreu o caminho cético da dúvida e “pensa” a inexistência de tudo o mais. Isto nos faz voltar à questão anteriormente proposta: o que, de fato, significa ser sujeito para Descartes? Tentaremos esboçar uma resposta através de uma exposição e análise do *cogito* como aparece nas *Meditações Metafísicas*, para depois comentar os problemas surgidos a partir da explicitação de sua natureza.

²⁴ Já no *Discurso do Método* o *cogito* aparece, como uma constatação existencial, na sua formulação mais conhecida, “Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeais que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais”(AT, VI, 32).

²⁵ No sentido de universalização da dúvida centrada na hipótese do Deus enganador como uma poderosa imagem que, doravante, encontrar-se-á no horizonte do sujeito, não permitindo que a certeza de sua existência escape do âmbito de sua interioridade.

Como sabemos, com o surgimento das *Meditações Metafísicas* no corpo do sistema cartesiano, o projeto da construção de uma ciência universal fundada em verdades indubitáveis se consolida. Mais ambicioso que isso, o projeto de um conhecimento universal alicerçado no sujeito e construído a partir das imposições racionais determinadas pelo próprio sujeito passa a nortear o horizonte reflexivo cartesiano²⁶. Parece-nos que Turró foi bastante feliz ao afirmar sinteticamente que “as *Meditações* constituem, junto com o *Tratado do Mundo*, o eixo do pensamento cartesiano” (TURRÓ, 1985: 398). Pois bem, esse eixo terá por função assegurar as condições basilares para a ciência moderna.

As *Meditações Metafísicas* têm por finalidade reconstruir o edifício do conhecimento desvelando seus fundamentos; são, na verdade, um exercício espiritual – cujo modelo apresenta ecos do modelo escolástico – em busca do fundamento epistemológico de uma *mathesis universalis*, centrado na noção de sujeito²⁷. Seu objetivo é bastante distinto daquele proposto por Descartes no seu *Discurso do Método*, cujo intento era – embora isso possa ser discutível – aproximar-se mais de uma metodologia das ciências. Isso não impede que muitos de seus temas se relacionem e mesmo mostrem continuidade e aprofundamento. É desse modo que podemos interpretar, no primeiro parágrafo da *Primeira Meditação*, a sinalização de Descartes para a continuidade

²⁶ Como afirmamos acima, o sujeito sempre esteve presente na construção do sistema cartesiano, notadamente em sua física; o que queremos enfatizar aqui é uma explicitação da real importância da subjetividade que, principalmente com o surgimento das *Meditações Metafísicas*, passa a ser vista como uma nova instância ontológica.

²⁷ É preciso frisar que a expressão *mathesis universalis* não aparece nas *Meditações*. Optamos por utilizar esta expressão aqui, colocando-a no contexto de uma nova teoria do conhecimento que Descartes pretende inaugurar. Na verdade é como um sistema unificado de conhecimento verdadeiro que Descartes concebe sua ciência universal, uma ciência geral que comporta todas as leis necessárias para a explicação do mundo e da relação substancial que o envolve. No sentido de sua fundamentação é que podemos entender a relação entre o sujeito do conhecimento e a ciência universal.

da reflexão anteriormente feita no *Discurso do Método* ao recapitular suas três primeiras partes, afirmando que

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. (DESCARTES, 1983: 85)²⁸

Na constatação contida nesse primeiro parágrafo – bem como na contida no parágrafo subsequente –, podemos distinguir claramente duas instâncias; uma nitidamente autobiográfica, que é pontuada pela incerteza do conhecimento adquirido – conhecimento que Descartes entende resumir-se a um conjunto de opiniões adquiridas através de um processo educacional frágil em suas bases –, e uma outra instância, de tomada de decisão – ou instância decisória racional – para a reconstrução do edifício do saber via persuasão firme da razão. Enquanto o conjunto de opiniões – o conjunto de conhecimentos fruto da tradição – é relegado ao nível da contingência, e, portanto, deve ser afastado de toda reflexão que busca a certeza e a constância nas ciências, a tomada de decisão já pressupõe um ator para cujo centro todas as etapas que compõem as razões que serão desenvolvidas na sequência deste exercício espiritual confluem. Ou seja, nessa instância decisória já podemos vislumbrar um sujeito dotado de um instrumental que o torna apto à proposição de novas bases para o conhecimento.

²⁸ “Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences”. (AT, IX-1, 13).

O passo seguinte consiste em apresentar um grupo de argumentos conhecidos como “dúvida metódica”²⁹, submetendo a essa dúvida o conjunto de conhecimentos adquiridos – cuja maior parte, já de antemão, foi tomada como um conjunto de opiniões cuja validade mostrava-se discutível. Consistindo em três níveis de argumentos céticos que atacam, simultaneamente, a experiência imediata dos sentidos e as ciências fundadas nas naturezas simples racionais, as etapas dessa dúvida visam a depurar o meditador de sua carga de incertezas, tomando-o como um espírito ou uma razão – mesmo que isso ainda não esteja explícito –, de modo a possibilitar a análise de sua natureza. Desse modo, verificamos que os dois primeiros argumentos atingem a experiência imediata desenvolvida pela tradição – notadamente aristotélica –, eliminando do âmbito cognoscitivo as ciências e conhecimentos que dependem do concurso dos sentidos. O terceiro argumento, por outro lado, encarrega-se de suspender o juízo sobre as ciências fundadas na

²⁹ Como sabemos, estes argumentos não são de todo originais. Descartes se serve do debate desenvolvido pela retomada dos argumentos pirrônicos no século XVI, com um objetivo preciso, o de, primeiramente, afastar a razão dos sentidos e, posteriormente, ao radicalizar seu empreendimento, levá-lo às últimas consequências para que, através da luz natural, possa encontrar um conjunto de verdades indubitáveis. Assim, a dúvida consiste num meio para alcançar um fim. Mas, com um olhar mais acurado, perceberemos que ela é mais do que isso, como afirma Livio Teixeira: “Ela representa a renegação do passado – com o seu duplo aspecto, a saber, de um lado, a condenação da filosofia escolástica, e sobretudo da lógica aristotélica; de outro lado, a proclamação da independência intelectual, da autonomia do espírito em relação ao regime de autoridade que prevalecera durante tantos séculos e ainda estava bem vivo ao tempo do filósofo. Representa o nascimento do espírito crítico e da crítica das possibilidades do espírito, que faz de Descartes o precursor de todo o esforço dos empiristas ingleses no sentido de determinar as origens e o valor do conhecimento, bem como o precursor da filosofia crítica de Kant. É, por assim dizer, a certidão de nascimento do espírito científico moderno que vê nela a própria expressão de uma atitude do sábio: o sábio é o que sabe duvidar. Estes dois últimos característicos de ordem intelectual, que exprimem as condições de todo o progresso científico realizado a partir do século XVII – a crítica dos fundamentos do conhecimento e a crítica das conquistas científicas do espírito é que explicam, certamente, a ideia comum de que a dúvida metódica é essencialmente um processo intelectual. Na verdade, para Descartes ela é sempre um empreendimento, para usar a expressão que o próprio filósofo usa tantas vezes, é um ato de vontade, em que o espírito ainda incerto de sua capacidade para conhecer, institui a própria liberdade por uma afirmação de soberania, que é a suspensão do juízo” (TEIXEIRA, 1990: 40-41).

noção de naturezas simples³⁰. Estas ciências formam a base do mecanicismo moderno – desenvolvido por Descartes principalmente no *Tratado do Mundo* – e o objetivo em questioná-las está justamente em tentar iluminar o que se encontra por trás delas, e em que consiste seu fundamento: o *cogito*. O que está em jogo aqui, portanto, é a confiabilidade do aparato cognitivo desse sujeito, que se delinea e que deverá ser clarificado e legitimado somente na *Segunda Meditação*. Assim, distanciando-se da perspectiva puramente cética, a dúvida não deve ser tomada em si mesma, mas deve conduzir para algo além dela; não deve também ser entendida como um pretexto, pois, tomada por uma decisão livre da razão, constitui-se num exercício metafísico que deve levar, necessariamente, à verdade fundamental do *cogito*.

No ponto em que estamos, no entanto, toda experiência de uma realidade estruturada – todo juízo sobre o mundo –, encontra-se suspensa pela ação de uma dúvida tornada hiperbólica. Toda realidade, todo objeto, para obter o status de existente, pressupõe um núcleo conceitual a partir do qual se possa dizer a realidade. Desse modo, circunscreve-se a possibilidade de constituição do “mundo” no âmbito da razão, cujas condições de possibilidade de existência surgem da própria dúvida. Há, portanto, implícita no exercício da dúvida uma existência que se consolida na medida em que se desenvolve o próprio duvidar. O exercício ou ato de duvidar carrega consigo a reflexão do sujeito pensante sobre si; anuncia a identidade do eu com seus atos de pensamento.

³⁰ Sem chegar, contudo, a questionar todas as noções existentes no espírito, algo que seria impossível e inviabilizaria toda reflexão, como afirma Descartes na carta a Clerselier “Ils en remarquent trois contre la première Méditation, à savoir: 1. Que je demande une chose impossible, en voulant qu'on quitte toute sorte de préjugés... La première desquelles est fondée sur ce que l'auteur de ce livre n'a pas considéré que le mot de préjugé ne s'étend point à toutes les notions qui sont en notre esprit, desquelles j'avoue qu'il est impossible de se défaire, mais seulement à toutes les opinions que les jugements qui nous avons faits auparavant ont laissées en notre créance” (AT, IX-1, 204).

O surgimento de um sujeito que concebe o “mundo” e reconhece a si mesmo como dotado de existência indubitável – mesmo que momentânea – ilumina-se na constatação de que “mundo” e ciência, sendo reduzidos a atos de consciência, podem ser supostos como falsos. Da existência desse sujeito que diz a realidade e tem o domínio de si para duvidar dessa realidade não podemos duvidar, mesmo porque a existência dessa subjetividade materializada no “eu” se torna a condição da dúvida; no entanto, como o próprio exercício da meditação exige, essa existência deve ser esclarecida.

Tendo claro o horizonte da dúvida e compreendendo suas consequências – caso nada de certo possa ser encontrado no caminho reflexivo escolhido – o que encontramos na sequência da *Segunda Meditação* é o processo que visa a demonstrar³¹ a natureza desse sujeito, o qual já se encontrava subentendido desde o princípio. Se, em determinado momento, me persuadi de que nada havia de certo no mundo, nenhum corpo, nenhum sentido, eu, por certo, também não existia? Responde Descartes: “certamente não, eu existia, sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa” (DESCARTES, 1983: 92). E mesmo sob a influência de um gênio maligno que emprega toda sua força para enganar-me, não resta dúvida de que “sou”. No entanto, esse “sou” desde já mostra sua limitação – ou sua finitude temporal – ao ter enfatizada sua momentaneidade. O *cogito*, portanto, é um “eu”, um “sou”, embora momentâneo – pelo menos até que se tenha demonstrado a existência de Deus e que a regra de verdade tenha sido validada. Mais que isso,

³¹ Devemos ter em mente que o cogito, como afirma o próprio Descartes, não é um silogismo e que, portanto, não necessita de demonstração. O que aqui estamos tentando mostrar são os passos desenvolvidos pelo método cartesiano que visa tornar claro esse primeiro princípio sobre o qual se funda a nova ciência. Além disso, como lembra Lia Levy (LEVY, 1997: 161), na *Segunda Meditação* Descartes não pretende provar que a natureza desse sujeito é uma substancialidade espiritual, mas pretende tornar claro um ponto fundamental da prova da dualidade substancial que será desenvolvida na *Sexta Meditação*. Ou seja, é plenamente possível que o espírito – o sujeito pensante – exista independentemente da existência dos corpos – ou do “mundo” – pelo fato de ser ele concebido clara e distintamente sem o concurso de qualquer apelo à extensão.

o que aqui se delineia é a afirmação da existência do ser; o sujeito aqui passa a ser descrito a partir de um estatuto ontológico bem definido³². Ou seja, ao afirmar o *cogito* como surgido e legitimado pela força da dúvida, a razão entende que este existente não se identifica com nenhum ente anteriormente descrito; não se identifica com nenhuma forma desses entes alcançados pela dúvida metódica. Além disso, sua evidência se distingue até mesmo dos entes de razão que fundam a nova ciência, notadamente a matemática. Em síntese, o cogito é o sujeito que, ao dirigir para si a reflexão sobre o ser, se autoevidencia como existente e garante seu aparato cognitivo – que vem a ser sua estrutura representacional interna – a partir do movimento metafísico da dúvida metódica.

Mas, afinal, podemos nos contentar em identificar o sujeito no *cogito* e assim responder à questão formulada inicialmente? Ou devemos continuar a perguntar o que é essa existência, esse ser, cuja evidência é afirmada no *cogito*? Qual sua natureza? Se seguirmos o caminho meditativo proposto por Descartes, a resposta deverá ser “sim”. Portanto, na sequência da argumentação iremos à busca dessa natureza que pode ser representada: a *res cogitans*, que define esse “sou” visualizado no *cogito*.

5. A natureza do *cogito*

A dúvida paira sobre a existência propondo uma *epoché* sistemática e universal. Neste horizonte, onde todas as opiniões do meditador mostram-se duvidosas, somente o “eu” segue em frente na busca de uma proposição indubitável; ele a encontra ao voltar-se para si. A proposição “eu sou, eu existo”

³² Neste sentido, a noção de substância, que será discutida mais adiante no próximo tópico, torna-se fundamental para definir a natureza do sujeito como sendo “apenas uma substância pensante”.

escapa a qualquer dúvida, pois é condição da própria dúvida. Assim, ao conceber mentalmente ou pronunciar “sou”, Descartes estabelece uma verdade necessária. A consciência é conduzida pela dúvida até o ponto-limite, perpassa a experiência da destruição de todos os entes até tocar o real e formular a proposição afirmativa “sou”.

Nesse ponto, passamos a perquirir sobre o que de fato estamos desvelando aqui. Quando refletimos sobre a relação entre *cogito* e “sou”, imediatamente entendemos que nos referindo à relação entre Ser e pensamento, relação esta que só é compreendida por uma dimensão que se encontra presente em seu cerne: o entendimento ou razão, e é isto que está sendo desvelado na proposição “eu sou, eu existo”. Desse modo, se identificarmos o Ser no âmbito do *cogito*, com mais clareza visualizaremos o sujeito do conhecimento no âmbito do pensamento. Existe, pois, uma conexão implícita aglutinada no *cogito*, entre a certeza da existência e o pensamento. Assim, podemos afirmar que esse existente é uma coisa que pensa – uma *res cogitans* –, cuja natureza é puro pensamento.

Essa noção de pensamento é esclarecida por Descartes no texto das *Razões*³³, no qual a primeira definição trata do pensamento que é entendido como tudo aquilo de que temos consciência imediata. “Pelo nome *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos” (DESCARTES, 1983: p. 169)³⁴. Com

³³ *Objções e Respostas, Segundas Respostas, Razões que Provam a Existência de Deus e a Distinção que há entre o Espírito e o Corpo Humano*. Nesse texto, as principais teses defendidas nas *Meditações* são apresentadas de forma geométrica.

³⁴ “Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées. Mais j'ai ajouté immédiatement, pour exclure les choses qui suivent et dépendent de nos pensées: par exemple, le mouvement volontaire a bien, à la vérité, la volonté pour son principe, mais lui-même néanmoins n'est pas une pensée.” (AT IX-1, 124).

essa definição, Descartes faz também referência à natureza da substância pensante, pois é o pensamento que a define tendo em vista ser ele seu atributo principal.

Dito isso e considerando o que até aqui sustentamos, ao iniciar a *Segunda Meditação* o que emerge diretamente de uma dúvida tão radical é o *cogito*, um existente que é identificado com sendo o próprio meditador. No entanto, imediatamente após ser dada a intuição da existência deste “eu”, o pensamento surge não como consequência, mas como condição de existência do ser vislumbrado pelo *cogito*. De tal forma é assim que o pensamento se mostra como a única atividade do sujeito que certifica a indubitabilidade do existente – e é isso que o identifica com a razão que, ao pensar o *cogito*, a posteriori, o faz a partir de um conjunto de inferências possibilitando que conheçamos sua estrutura e seus conteúdos³⁵. Na verdade, toda atividade consciente implica o pensamento. É por essa razão que, ao descrevermos a *res cogitans*, somente podemos ter uma noção precisa dessa substância ao entendermos que o pensamento é seu atributo definidor. Ou seja, enquanto substância pensante, o sujeito tem consciência imediata de si por ser puro pensamento. E, por essa mesma razão, se por hipótese negasse sua própria existência, esta seria imediata e automaticamente validada não mais por intuição, mas por uma impossibilidade lógica.

Pensamento é, portanto, a chave para uma precisa definição do sujeito como um “eu” indubitável cuja contínua atividade, instante a instante, garante a aquisição de um primeiro conhecimento certo. O pensamento é o que garante a existência do *cogito* – mesmo este sendo dado intuitivamente; representa o atributo principal de uma substância quando entendemos o existente como uma

³⁵ Isto porque o percurso da busca da verdade nas *Meditações* é analítico. Ou seja, inicia pelas noções particulares e pelas intuições e vai atrás das noções gerais que são deduzidas, portanto, são raciocínios que implicam inferências. Verificar, por exemplo, as *Respostas às Quintas Objeções* de Gassendi (AT, VII, 346-391).

res; o pensamento também permite que o sujeito possa emitir juízos sobre o mundo, tanto para afirmá-lo quanto para negá-lo. Em suma, o pensamento é uma razão atuando em uma substância. Assim, para que possamos entender sua relação com o sujeito, a noção cartesiana de substância necessita de uma exposição mais detalhada.

A teoria cartesiana da substância³⁶ encontra-se inegavelmente inserida na tradição metafísica iniciada em Aristóteles, o que significa dizer que, em linhas gerais, sua concepção de substância indica uma estrutura fundamental necessária, sem a qual não é possível conferir existência a qualquer ente. Ou seja, rigorosamente a substância só pode ser entendida se pensarmos sua existência como independente da concorrência de qualquer outro ente que não seja ela mesma, como pode ser verificado no artigo 51 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia* (DESCARTES, 2006: 45). Mas, como sabemos, o sistema cartesiano é proposto em forte oposição ao aristotelismo e, portanto, não podemos admitir que haja concordância em seus fundamentos. Por isso, a definição cartesiana vai além e também envolve a compreensão de que há uma substância em especial – a *res cogitans* –, que, embora finita, é a única na qual podemos identificar um sujeito ao qual podemos atribuir propriedades ou elementos que determinam sua autonomia. Ao propor essa definição, Descartes passa a desenvolver sua famosa teoria dualística da substância³⁷, que o distancia ainda mais da tradição dotando o conceito de um sentido essencialmente renovado. Para o que propomos aqui, no entanto, o importante é termos claro

³⁶ Esta teoria, como afirma Jean-Marie Beyssade, “constituiu-se lenta e laboriosamente” no seu processo reflexivo. Sua construção muito deveu ao que foi “trabalhado pelas filosofias anteriores”, integrando novos usos resultantes de uma metafísica onde o cogito emerge como substância primeira (no sentido de uma ordem racional de conhecimento), e onde devemos resolver a tensão resultante do choque, ou aparente equivocidade no dizer de Beyssade, entre os sentidos dados ao termo principalmente na sua relação com a infinitude e o existir *per se*. (Cf. BEYSSADE, 1997: 11-12).

³⁷ A outra substância, como sabemos, é *res extensa* que identifica a matéria que constitui os corpos em geral.

que, ao nos referirmos à substância – ao menos enquanto estamos nos referindo ao *cogito* – tratamos de um sujeito de atributos cuja definição, em última análise, é dada por seu atributo principal, ponto este fundamental para que possamos entender a natureza do sujeito cartesiano. Isto porque, quando intuo minha existência, sei que apenas o pensamento me permite reconhecer tal existência; o pensamento é a condição necessária e suficiente que garante essa certeza. Também não se trata aqui – como explica Descartes mais adiante no artigo 63 do mesmo texto (DESCARTES, 2006: 51) – de definir substância enquanto substrato que se encontra ao lado ou por trás de um conjunto de atributos, mas de propor que o atributo principal da substância – o pensamento no caso da *res cogitans* – é a própria substância.

Dito isto, podemos agora voltar à análise do pensamento. A apreensão do *cogito*, como foi visto, não se dá através de um raciocínio; o *cogito* não é uma dedução ou um silogismo, como afirma o próprio Descartes, nas *Objecções e Respostas* (DESCARTES, 1983: 158); por isso, de seu conhecimento está afastada toda razão discursiva. O *cogito* é um sentir imediato, uma intuição e, portanto, uma verdade intuitiva. Sua natureza, no entanto, é puro pensamento, e a compreensão da existência desse pensamento somente pode ser dada na própria experiência da atividade consciente, como parece ficar claro na definição apresentada no texto das *Razões*, citado acima. Isso implica afirmar que toda ação consciente se transforma na consciência da existência do sujeito como um ente indivisível, na medida em que há uma identificação do sujeito consigo mesmo. Concomitante ao ato de consciência, essa experiência imediata da própria identidade existente – estando o sujeito ainda sob o domínio da dúvida hiperbólica – reforça a convicção de que a natureza desse sujeito consiste em ser ele puro pensamento. Visto que muitas são as ações distintas em que consiste o pensar – percebidas quando o sujeito direciona a reflexão para si –, a estrutura interna desse sujeito, seus modos de ser, revela mais uma de suas características: a interioridade. O sujeito percebe-se idêntico a si, embora

distinto do conteúdo de seus pensamentos; ou seja, o sujeito percebe uma distinção interna entre sua própria identidade e seus conteúdos representacionais.

Assim, a indubitabilidade do *cogito* é garantia da certeza de seus conteúdos representacionais, que são os dados imediatamente percebidos; concomitante a isso, também revela que são seus estes conteúdos, porquanto, na medida em que cada um deles é pensado, a existência do sujeito é afirmada. Uma representação, como sabemos, é um conteúdo de pensamento e é aquilo que primeiramente o sujeito percebe quando toma consciência de si. Isto nos leva a concluir duas coisas – assim como Descartes na *Segunda Meditação*: primeiramente, que a natureza do sujeito pensante é o que mais facilmente é conhecido pela razão, por ser sua existência dada no próprio ato que define sua identidade, o pensar; e, em segundo lugar, que toda experiência do “mundo” – mais precisamente, dos corpos em geral – depende inteiramente da natureza desse existente.

Como vimos acima, o pensamento é o atributo definidor de uma substância, a *res cogitans*: na verdade, pensamento e substância pensante não se distinguem visto ser tal substância indivisível. Isso significa que o sujeito pensante não se distingue de seu pensamento, que determina essencialmente sua natureza – embora devamos frisar que, enquanto seu atributo e seus modos formam com ele uma unidade, os conteúdos dessas representações são distintos; conteúdos de pensamento são idéias que instituem a forma como o sujeito pensante organiza o “mundo” e o conhecimento sobre o “mundo”.

Podemos, talvez, agora, sem esgotar as possibilidades reflexivas, pensar uma resposta para a questão formulada no início. Entendido como um sujeito de representações, o *ego cogito* é a condição necessária para que objetos sejam percebidos e uma ciência rigorosa possa ser alcançada, tendo em vista as características apresentadas pelo sistema metafísico cartesiano que acaba por irradiar toda investigação a partir deste ponto “arquimediano”. Desse modo,

toda investigação sobre o conhecimento verdadeiro tem início com a reflexão do sujeito sobre si. Tomando a mim mesmo como meditador, experimento, no ato de pensar, a certeza de minha existência. Quando enuncio o verbo “sou”, reconheço imediatamente a mim mesmo como uma substância que tem no pensamento sua única essência. Concomitante a isso, a consciência de que sou apenas um sujeito pensante – cujos atos compõem um conjunto de conteúdos que, quando pensados, reafirmam minha existência – e também de que são minhas as representações que se apresentam perante meu eu mostra-me quatro características definidoras desse sujeito presente no *cogito*. Primeiramente, a indivisibilidade, na medida em que sou clara e distintamente concebido como uma unidade substancial independente que constitui um sujeito, o qual não se distingue de seus atos, pois não apresenta extensão, mas que é distinto de qualquer corpo e mesmo sem necessidade dele para ser. Em segundo lugar, a interioridade, revelada pelo pensamento, que mostra o caráter substancial do “eu” e se revela como condição necessária e suficiente para reconhecer a si mesmo como existente³⁸. Em terceiro lugar, a identidade, que, ao mesmo tempo, permite ao sujeito reconhecer a si como substancialidade e reconhecer que são seus os conteúdos de seus modos – compreendendo assim a distinção entre o pensamento e seus conteúdos. E, por fim, em quarto lugar, a abertura desse *ego cogito* para o “mundo”, o que possibilita sua relação com a multiplicidade dos objetos, na qual se desdobra a extensão.

No entanto, longe de solucionar a questão, o entendimento do caráter substancial do eu nos remete a um novo questionamento. Se entendermos o *cogito* como condição necessária para que objetos sejam percebidos – ou representados no entendimento – como entender esse sujeito que se reconhece

³⁸ Esta questão será desenvolvida de modo mais acurado no próximo capítulo deste trabalho onde pretendemos apresentar os desdobramentos da noção de consciência de si que envolve o valor objetivo do *cogito*, sua existência indubitável.

distinto de seus conteúdos mentais? Em síntese, como entender um sujeito de representações?

6. *Cogito* como condição necessária de representações

Para podermos entender o *cogito* enquanto um sujeito que se apresenta como condição necessária de toda representação é necessário que compreendamos antes o que, para Descartes, significa uma representação. Para isso, é preciso clarificar, de forma breve, uma noção cuja significação se mostra original em Descartes. A noção que caracteriza o sujeito de representações é seu modo de ser mais fundamental, a ideia. Ou seja, a ideia constitui um modo de ser que acompanha todas as ações do sujeito pensante e dá forma a sua natureza, sendo, portanto, a essência de suas representações.

6.1. Ideias são representações

As idéias, analisadas num contexto mais restrito, num sentido objetivo, são modos de pensar que apresentam representações perante a consciência. Estas representações são a forma dos conteúdos que o sujeito pensante percebe como “objetos” frente a si. Isto significa dizer que cada um desses conteúdos caracteriza um determinado objeto mental. Ou seja, estamos nos referindo aqui ao termo “objeto” como constituindo uma realidade a qual se distingue de qualquer outra realidade, portanto de qualquer outro objeto³⁹. À medida que

³⁹ “Outro objeto” é tomado aqui no sentido de objeto exterior e independente do pensamento, o que significa não apenas objetos materiais – os corpos –, mas tudo o que se encontra fora da mente. Descartes distingue estes dois usos do termo. Na mente, “objeto” se refere às representações que têm realidade; na experiência sensível, “objeto” se refere àquilo que tem extensão e pode, eventualmente, ser causa de alguma idéia (DESCARTES, 1966: 344). Quanto a Deus, embora tenhamos apenas sua ideia, pela própria natureza desta ideia,

está presente na consciência e não é propriamente a consciência, a representação deste “objeto”, que podemos definir como uma *res cogitata* objetivamente existente (CHAPPELL, 1996: 188), diferencia-se da consciência, tornando o sujeito consciente de si e de que está diante de algo.

Mesmo após ter sido eliminada a influência da dúvida metódica, exposta na *Primeira Meditação*, através da força da prova da existência de Deus, e, portanto, a existência dos corpos exteriores ao pensamento puder ser verificada na sua possibilidade; mesmo após ficar demonstrado que os corpos exteriores são, ocasionalmente, causas de ideias denominadas adventícias, ainda assim o que é percebido imediatamente como real, como uma determinada realidade, é sempre a ideia de alguma coisa, ou seja, algo como um objeto dado na consciência por uma representação. É esta ideia de alguma coisa que se configura como um objeto ou uma entidade distinta. Portanto, é um objeto ou uma “coisa”, não como objeto extenso – mesmo que represente algo, um objeto, com valor objetivo –, mas enquanto um conteúdo representacional da consciência.

Desta forma, podemos dizer que esta representação dada na consciência não faz parte da estrutura da própria consciência – a razão disto é que aqui se trata tão somente da ideia como conteúdo, e não enquanto forma. Tomadas no sentido objetivo, estas ideias são “coisas” percebidas pelo sujeito pensante como

compreendemos sua existência exterior à mente. Conferir também as *Segundas Respostas, Razões* (DESCARTES, 1966: 390). Vere Chappell alega que esta distinção, por ser sutil, pode ser tomada como se estivéssemos tratando de dois objetos de pensamento, cujos sentidos também diferem. Assim, “a posição de Descartes é a de que, sempre que alguém pensa, seu pensamento tem um objeto, e que este objeto é algo na mente do pensador. Mas a frase, ‘coisa sobre a qual se pensa’, ainda é ambígua. Em muitos casos – não em todos – em que alguém pensa algo, haverá, somada à *res cogitata* que deve existir na sua mente, uma outra *res cogitata*, existente fora dela. Haverá, então, decerto, dois objetos do pensamento: um interno; outro, externo. O objeto externo existirá de fato ou formalmente; o interno, só objetivamente.” (CHAPPELL, 1996: 187). Teríamos que verificar aqui se são mesmo dois objetos de pensamento. Melhor seria considerar o objeto na mente e o objeto externo – quando este existe de fato, pois algumas idéias, tomadas em seu sentido objetivo, não têm equivalentes concretos – como correlatos, o que nos levaria para mais perto da primeira distinção feita por Descartes.

diferente de si mesmo. Tal diferença, dada pelo seu conteúdo, torna as ideias numericamente distintas umas das outras; ao mesmo tempo o sujeito pensante, ao perceber estas nuances distintivas, diferencia o que percebe como uma percepção dada na consciência frente às coisas mesmas, ou frente aos objetos com existência de fato. Isto é, nessa percepção não está implicada, num primeiro momento, nenhuma ligação com algo com existência externa à mente. A razão disso é que a *res cogitans*, ao apreender uma percepção, toma consciência de que ao objeto daí surgido só pode ser associada uma realidade enquanto objeto, ou conteúdo, de pensamento. É isto que caracteriza a ideia como uma “coisa”, com realidade na consciência. Deste modo, podemos entender de forma mais clara a afirmação de Descartes de que “entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia” (DESCARTES, 1983: 101).

Imagens não são modelos ou cópias das coisas extensas, mas são, isto sim, representações mentais que nem sempre reproduzem realidades cuja equivalência é concreta. No entanto, sendo imagem de algo, estes pensamentos apresentam realidade formal no que tange às coisas que representam⁴⁰.

Num primeiro momento, o objeto dado na consciência apresenta um conteúdo que só diz respeito ao sujeito pensante, pois é uma representação de um modo determinado deste sujeito. Isto é, enquanto objeto ou “coisa”, o conteúdo de uma ideia se apresenta como uma entidade determinada e distinta para a consciência. Esta entidade, como já foi dito, é uma “coisa” que se apresenta à consciência como uma representação. Ora, uma representação na

⁴⁰ À medida que torna presente, à consciência, a realidade formal do que é representado por ela, podemos dizer da ideia que, de certo modo, contém realidade formal (Cf. *Primeiras Respostas*, AT, IX-1: 81-82). Neste caso a ideia representaria uma realidade formal, não deixando, do ponto de vista do seu conteúdo, de conter uma determinada realidade objetiva. Quando tomamos a ideia sob uma perspectiva psicológica, como uma certa modificação do pensamento – analisando a ideia a partir do seu sentido material – ela somente requer uma realidade formal, a saber, a que retira do próprio *cogito*, como Descartes aduz na *Terceira Meditação* (DESCARTES, 1983: 104).

consciência se configura como um objeto com existência efetiva. Portanto, o objeto representado na consciência é uma entidade que contém realidade objetiva, determinando com sua presença na mente a possibilidade da existência de uma realidade formal ou atual, aquela realidade que se refere ao objeto enquanto um dado exterior ao pensamento. Assim, representar significa tornar presente à consciência uma coisa que está ali no lugar de outra coisa com existência possível (LANDIM, 1992: 61).

É neste sentido que podemos dizer que o conceito de objeto tem um duplo significado⁴¹. Ao mesmo tempo ele representa uma coisa que tem realidade no pensamento, portanto, como objeto apresenta realidade objetiva, mas também pode ser o representante de uma “coisa” possível, no sentido de ser independente e que, por isso, contém uma realidade denominada formal ou atual. Deter-nos-emos, agora, mais especificamente, sobre os conteúdos das representações dadas na mente, com o propósito de clarificar o seu significado e, conjuntamente a essa clarificação, definir o significado da própria noção de representação.

⁴¹ O uso, por Descartes, do termo “objeto” liga-se intimamente ao termo “coisa” para significar um conteúdo determinado de percepção. A análise, nos *Princípios*, das noções primitivas de “coisas criadas” pretende clarificar o uso do termo definindo as noções de substância inteligente e substância corporal, bem como dos atributos inerentes à união entre elas. Primeiramente, distingue dois gêneros de “coisas” que aparecem no entendimento: “coisas” que têm certa existência e verdades de razão ou axiomas; e “coisas” com existência, algumas intelectuais, quais sejam, são a substância pensante e suas propriedades, e outras que dizem respeito à substância extensa. Um terceiro grupo de noções se refere aos modos ligados especificamente à união entre estas duas entidades, compondo a complexa estrutura denominada “ser humano” (DESCARTES, 1968: 80-81). Tudo aquilo denominado como “coisa”, no entanto, caracteriza-se por ser um ente real e apresenta, portanto, uma determinada realidade que depende de sua natureza. Deste modo, os entes matemáticos e todos os entes de razão, com realidade objetiva, embora não tenham existência espacial, são reais à medida que são objetos de percepção, bem como todos os entes com realidade formal, independentemente de serem pensados. Deste modo o termo “objeto” adquire um sentido amplo, designando tanto conteúdos de operações intelectivas quanto entes extensos que, em determinadas situações, são correlatos de entidades mentais.

6.2. Conteúdos representacionais do pensamento

Quando falamos de conteúdo presente no pensamento, estamos admitindo que toda ideia remete a uma realidade que pode ser a sua causa – seja uma causa extramental, seja o próprio pensamento. E não é de outra forma que devemos entender o significado de representação. Representar significa estar presente em lugar de alguma coisa. Como a ideia apresenta algo com realidade perante o entendimento, e este ente que aí se apresenta, pelo fato de ser real, constitui um objeto distinto do entendimento, podemos afirmar que o objeto mental é uma representação de “algo” que não está, necessariamente, presente no entendimento, mas que pode se constituir na causa desta representação. Dessa maneira, toda representação é determinada pelo seu conteúdo. Quando se descreve o ato representativo, ao mesmo tempo se identifica seu conteúdo (LANDIM, 1992: 78).

Isto nos mostra que, quando se busca entender os atos do pensamento, estamos na verdade buscando entender aquilo que, neste ato, refere-se a algum objeto de uma ideia – o conteúdo representacional dessa ideia. Admitindo que o que é percebido de forma imediata é a ideia, e que tal ideia representa um objeto, Descartes está admitindo que esta ideia representa algo que não é ela mesma, o que nos remete novamente ao duplo sentido tomado por esse modo especial do pensamento: seu sentido material, enquanto ato intelectual do *cogito*, e seu sentido objetivo, enquanto objeto mental real que, no entanto, pode estar ali por outra coisa que não ele mesmo.

Para compreendermos a análise dos conteúdos expressos pelas ideias, é necessário ter clara a distinção entre os tipos de ideias no tocante à natureza própria dos seus conteúdos específicos. Essa tipologia é estabelecida de acordo com a sua origem. Ideias cujos conteúdos desde sempre estão presentes no sujeito pensante são inatas; as estranhas, cujos conteúdos vêm de fora, são adventícias; as outras, inventadas pela mente, são quiméricas (DESCARTES,

1983: 105). No que tange às ideias inatas, faremos aqui uma distinção mais fina; consideraremos dois tipos de ideias inatas: ideias *inatas*₁ e ideias *inatas*₂. Esse desdobramento é definido por Desmond Clarke (CLARKE, 1982: 57-70) para diferenciar ideias num sentido amplo, como a forma geral do pensamento, e ideias num sentido restrito, referindo-se a seus conteúdos. Assim, no momento em que afirmamos que todas as idéias são *inatas*₁, pretendemos com isso corroborar a afirmação de Descartes de que:

Nunca escrevi ou pensei que a mente precise de idéias inatas, distintas de sua própria faculdade de pensar. Adverti, isto sim, para a existência de alguns pensamentos que não procediam de objetos externos nem da determinação da minha vontade, mas sim da faculdade de pensar que possuo (DESCARTES, 1980: 38)⁴².

Para Descartes, tanto a faculdade de pensar quanto as estruturas da substância pensante são inatas⁴³. Portanto, as ideias *inatas*₁ dizem respeito à

⁴² “Nunca he escrito o pensado que la mente precise de ideas innatas, distintas de su propia facultad de pensar. Más bien he advertido la existencia de algunos pensamientos que no procedían de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino de la facultad de pensar que poseo”. *Observaciones sobre el programa de Regius*. (DESCARTES, 1980: 38).

⁴³ A concepção inatista, no que se refere às estruturas fundamentais da substância pensante, bem como a alguns de seus conteúdos, encontra-se no cerne de uma disputa que permeou o pensamento do século XVII. Um exemplo desta querela, como já foi comentado em nota anterior, encontra-se nas *Objecções e Respostas, Terceira Objeção*, onde Hobbes, ao criticar principalmente os argumentos contidos na *Terceira Meditação*, afirma não existirem as ideias de Deus, alma e substância, pela simples impossibilidade de se conceber uma representação sensível destes objetos. Claramente, Hobbes está entendendo “ideia” como uma imagem advinda da experiência sensível; sem a existência concreta de um objeto, não se tem imagem ou representação do mesmo. Descartes não se cansa de lembrar, com certa irritação, que a concepção de ideia de Hobbes nada tem a ver com a sua. Idéia, para ele, é tudo aquilo que é concebido imediatamente pelo espírito (AT, IX: 141). Também Locke, no seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, já no primeiro capítulo afirma não existirem princípios inatos na mente, refutando a base do pensamento cartesiano (LOCKE, 1983: 145). Estes dois pensadores, em consequência de sua posição sobre a fonte do conhecimento, entendem como absurda a afirmação de Descartes sobre hierarquia das ideias, no que tange aos seus graus de ser. Uma ideia ter mais realidade objetiva em relação a outra não tem sentido, o que coloca em xeque os argumentos, principalmente, da *Terceira Meditação*. Consequentemente, isto colocaria por terra a concepção de uma fundamentação última da ciência eminentemente racional (Cf. DESCARTES, 1983: 100-112).

capacidade de pensar e de produzir representações. À medida que consideramos o exercício de nossas faculdades cognitivas, todas as ideias são inatas, já que se originaram da nossa capacidade de pensar; o que leva Descartes a afirmar que, sob este ponto de vista, as idéias têm sentido material.

Por outro lado, se levarmos em consideração o conteúdo determinado de cada ideia em particular, poderemos compreender como Descartes, que:

Considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e outras, uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes (DESCARTES, 1983: 103).

Desta maneira, não só podemos verificar a diferença entre os conteúdos representacionais, como também podemos identificar os objetos aos quais essas ideias estão relacionadas através dos “graus de ser ou perfeição” que percebemos nelas. Agora, também, no que tange à diferenciação feita acima, ela é plenamente aceita se considerarmos, em relação às ideias inatas, a distinção apresentada por Desmond Clarke, entre ideias *inatas*₁ e ideias *inatas*₂. Portanto, quando tratamos de representações ou imagens independentes, tanto no que se refere a minha natureza, quanto no que se refere a qualquer causa externa, estamos nos referindo a ideias *inatas*₂. Estas ideias são geradas espontaneamente em nossa mente pelo simples uso de nossa faculdade intelectual, o uso de nossa atividade reflexiva. Elas estão presentes na nossa mente desde sempre. Por isso, ao usarmos nossa faculdade cognitiva, temos uma intuição imediata destas mesmas ideias⁴⁴. Elas são totalmente independentes da experiência sensorial, ou

⁴⁴ Principalmente as ideias das noções mais simples e gerais do sistema como, por exemplo, as noções de substância, de duração, de número, de ordem, entre outras (Cf. DESCARTES, 1968: 80).

seja, não são redutíveis a nenhum estímulo dado pela percepção empírica. Ao conjunto destas ideias podemos agrupar todos os axiomas ou noções comuns. Assim, as idéias de substância, alma, pensamento, Deus, bem como a ideia de ideia e a ideia de certeza, derivam da pura reflexão e, portanto, são ideias *inatas*².

O conteúdo das ideias quiméricas, por outro lado, resulta de uma composição na mente de ideias que já estão presentes na memória, ou que compõem a própria estrutura do pensamento como noções comuns. Neste caso, podemos dizer que essas ideias têm sua causa no próprio entendimento, e que a sua realidade – enquanto um objeto puramente mental – é forjada a partir do conjunto de ideias que lhes é constitutivamente anterior.

Neste caso, podemos afirmar que é plenamente possível uma relação causal envolvendo as ideias. Ideias podem ser engendradas a partir de outras ideias, o que significa que a realidade objetiva dessas ideias está diretamente ligada à realidade objetiva das ideias que a constituem. Ou seja, uma realidade objetiva, uma ideia já presente na mente, pode ser considerada causa formal de outra ideia, pois, pelo princípio de causalidade, toda ideia tem uma causa, seja ela uma causa exterior ao pensamento, seja ela a ideia de Deus ou qualquer outra⁴⁵.

Finalizando a classificação das ideias, temos um terceiro grupo, designado por Descartes como ideias adventícias. Tais ideias são o produto de estímulos que nos vêm de experiências sensoriais. Portanto, a sua causa – constituída por uma experiência empírica – deve conter tanta realidade quanta

⁴⁵ Devemos lembrar que a relação de causalidade aqui implicada mostra que uma ideia com realidade objetiva pode ser causa formal de outra ideia. Isto, no entanto, não se pode repetir indefinidamente; em algum momento a causa da ideia, que se encontra na base desta cadeia de ideias, deve ter uma causa cuja realidade é formal ou atual (DESCARTES, 1983: 105).

realidade contiver o seu conteúdo representacional⁴⁶. Para que estas ideias possam ser consideradas verdadeiras, à medida que possamos fazer um juízo correto de seus conteúdos, é necessário que o princípio de evidência esteja validado por Deus. Isto é importante para que os juízos, com os quais nos referimos aos objetos extensos – juízos que complementarão nossa certeza no que diz respeito à existência desses objetos – possam conter o mesmo rigor de verdade conferido às ideias que se evidenciam por si mesmas.

Todo conteúdo de uma ideia contém uma realidade chamada de objetiva. Tal realidade necessita de uma causa cuja realidade seja dada formal ou atualmente. Podemos verificá-lo pelo significado dado por Descartes à relação da realidade objetiva da ideia e o princípio de causalidade:

A realidade objetiva de nossas idéias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente. E cumpre notar que este axioma deve ser tão necessariamente admitido, que só dele depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis como insensíveis (DESCARTES, 1983: 172).

⁴⁶ Devemos frisar aqui que este ponto pode conter uma dubiedade. Isto porque, em vários textos, Descartes parece fazer afirmações distintas sobre o assunto. Em determinada passagem, afirma que a causa de uma ideia deve ter no mínimo tanta realidade quanto aquela que é revelada na própria ideia. Essa posição aparece no texto das *Razões* (DESCARTES, 1983: 169), e também nas *Meditações, Terceira Meditação* (DESCARTES, 1983: 104). Desde este ponto de vista, não há imperfeição na representação em relação ao objeto representado, pois é fato que essa representação e seu conteúdo constituem uma realidade perfeitamente acessível ao sujeito. Está claro, aqui, que não se trata de todas as representações, pois existe o problema das ideias materialmente falsas. Em outros momentos, no entanto, Descartes afirma que todo conteúdo representacional contém imperfeição à medida que sua realidade está aquém da existência própria do objeto que é sua causa. Ou seja, o objeto dado na mente participa em menor grau de ser do que o objeto formalmente dado. Assim, nas *Primeiras Respostas*, ele afirma: “a ideia do sol é o sol mesmo, existindo no entendimento, não formalmente, como no céu, senão objetivamente, quer dizer, ao modo próprio de existir dos objetos no entendimento, cujo modo de ser é certamente muito mais imperfeito que aquele pelo qual as coisas existem fora do entendimento” (AT, IX-1, 82). Tomada nesta perspectiva, a realidade de toda representação não carrega – portanto não é um correlato perfeito – a mesma quantidade de ser de sua causa. Esta nos parece uma conclusão bastante diversa da anterior e que demandaria um aprofundamento da análise se quisermos dirimir a aparente contradição que ela comporta.

É desta forma que devemos entender a aplicação do princípio de causalidade. Este princípio deve ser posto em atuação quanto ao conteúdo das ideias, pois o acesso às realidades em si mesmas, aos objetos com realidade formal ou atual (que são os correlatos das ideias) somente pode acontecer através de uma representação. Isto porque unicamente a ideia é imediatamente acessível ao entendimento, e não o objeto em sua realidade atual ou formal. Para que se possa estabelecer a relação entre estas duas noções, devemos compreender que, para Descartes, a ideia tem um *status* especial que a torna uma realidade com características formais. Essas características identificam a idéia como uma maneira de pensar⁴⁷.

Podemos perceber, ao descrever neste tópico as diferenças entre as ideias, a que ponto a natureza do sujeito enquanto uma substância pensante está a elas ligada. O *cogito* tem como característica fundamental ser um sujeito reflexivo, e, dentre seus modos de ser, pensar representativamente se destaca como sua atribuição principal. Somente através do entendimento – que nada mais é do que uma faculdade de representar – podemos realizar a tarefa destinada à razão: fundamentar uma ciência rigorosa. É neste sentido que entendemos o *cogito* como condição necessária de toda representação.

7. Conclusão

Neste primeiro capítulo, tentamos responder à questão sobre a gênese da subjetividade em Descartes pela análise da natureza do *cogito*. Verificamos que, embora a questão não comporte uma resposta simples, é possível pensá-la a partir da definição de pensamento como característica fundamental, atributo

⁴⁷ Segundo Landim, a ideia “não é um ser intencional, mas uma realidade física (mental e não-extensional) e por isso tem uma realidade formal ou atual que é a de ser um modo (uma maneira de pensar representativa) do sujeito pensante” (LANDIM, 1992: 62).

primeiro, de um ser que se encontra na base de toda possibilidade de conhecimento, o sujeito do conhecimento, o *ego cogito*. A opção feita aqui certamente não esgota a questão⁴⁸, mas revela – em nosso entender – o ponto fundamental assumido pela posição cartesiana que, além de contribuir significativamente para sua consolidação moderna, influenciou decisivamente no desenvolvimento da noção até o presente. Ser sujeito, portanto, é ser consciência, lugar em que todas as possibilidades epistemológicas se reúnem e do qual parte toda ordenação de sentido sobre o “mundo”. Isto porque, sendo ele sujeito de representações, constitui-se na condição necessária para que objetos sejam percebidos e conhecidos. Por outro lado, devemos salientar que, embora as noções primeiras que constituem uma ciência universal estejam nele como conteúdos a priori, elas não são criações suas, pois a natureza substancial desse sujeito é finita, o que implica a necessidade de buscar fora dele algo que se apresente como sua causa. Este fato caracteriza também uma inovação cartesiana no que tange ao conceito de substância, pois fica claro que deveremos introduzir outra substância no sistema a qual contemple, em sua essência, a noção de infinitude e se apresente como causa das substâncias finitas.

No próximo capítulo, aprofundaremos a noção de sujeito através da análise da consciência de si, notadamente através da exposição de seu surgimento, conforme o texto da *Segunda Meditação*, com o objetivo de defender a tese de sua originalidade e de sua independência no que se refere à fundamentação do princípio de evidência – pelo menos de uma fundamentação atual – para, posteriormente, tentar clarificar sua natureza substancial.

⁴⁸ Poderíamos aqui, por exemplo, optar pela via negativa, alcançando o pensamento pela negação da existência dos corpos.

CAPÍTULO II

O *cogito* como consciência de si na *Segunda Meditação*

O cogito como consciência de si na *Segunda Meditação*

1. Introdução

O caminho através do qual são delineadas as bases da metafísica cartesiana apresenta-se mais claramente exposto – como sabemos – em suas *Meditações Metafísicas*. Numa primeira abordagem – sabemos que muitas outras são possíveis –, duas características emergem do projeto metafísico proposto neste pequeno texto que abrange seis etapas meditativas. Primeiramente, há um aparente velamento, no que concerne aos conceitos-chaves e suas relações, do processo de gênese dos mesmos; vale dizer, há como que um esquecimento das fontes nas quais estes conceitos – no processo histórico da filosofia –, foram sendo lapidados, e mesmo transformados, o que não constitui novidade significativa. No entanto, isto, no que se refere à subjetividade como princípio que reflete sobre si, terá importância decisiva, na medida em que reforçará a originalidade e trará luz a uma metafísica concebida ao mesmo tempo como ontologia e epistemologia fundamentais. Em segundo lugar, a obrigatoriedade de aceitar o “caminho” metafísico que leva à subjetividade, como caráter essencial do pensamento cartesiano, implica também corroborar a tese – tese esta nem sempre apresentada claramente nos textos cartesianos – de que o papel da metafísica, muito mais do que perquirir o ser enquanto ser⁴⁹, propõe – segundo muitos autores – uma transformação da ontologia tradicional em

⁴⁹ É preciso frisar aqui que a pergunta “o que é o ente?”, que deve perpassar a reflexão filosófica como um todo, segundo muitos autores, deverá ser respondida por Descartes no âmbito de sua metafísica, mas não como análoga à resposta da tradição e sim como questão fundamental de sua teoria do conhecimento como fica implícito, principalmente, no transcurso da investigação de suas *Meditações Metafísicas*.

direção a uma concepção que supõe uma noção profunda de consciência em busca de uma solução para a questão da evidência e certeza do conhecimento. Vale dizer, o tema central de todas as ponderações cartesianas consiste no problema da certeza e da evidência (LANDIM, 1992, p. 121), tanto do ponto de vista metodológico – onde se analisa como opera a razão –, quanto do ponto de vista metafísico – onde são legitimadas suas operações.

Este segundo ponto coloca Descartes como principal articulador da superação da noção aristotélica de “ente substancial” em prol de uma metafísica do sujeito. Na verdade, como tentaremos mostrar, estes dois pontos podem ser reduzidos apenas à questão que gravita em torno do sujeito e que pode ser expressa pela pergunta sobre a presença do *ego* como instância metafísica privilegiada; o existente como ente de razão do qual emana o conhecimento tanto de uma ciência verdadeira quanto de seu fundamento.

Em todo caso, ao analisar com mais acuidade o desenrolar do sistema proposto por Descartes devemos pensar tais afirmações com certa relativização. Não que elas não contenham sua parcela de verdade – os testemunhos de dezenas de comentadores da grandeza de Gueroult, Gouhier, Beyssade, etc., que descrevem Descartes como o desbravador de uma nova subjetividade na qual está implícita uma nova epistemologia, não deixam dúvidas sobre a natureza inovadora de seu pensamento. O que devemos ter sempre em mente é que não há – na modernidade, pelo menos – uma ruptura tão radical a ponto de prescindir totalmente de, pelo menos, alguns pressupostos da tradição⁵⁰. Sendo assim, é inegável que o papel da subjetividade surge, enquanto manifestação de uma consciência fundamentadora, como princípio essencial da filosofia

⁵⁰ É claro que devemos levar em consideração afirmações como as de Husserl que considera as *Meditações Metafísicas* como tendo um sentido único dentro da história da filosofia pelo fato de sua volta radical ao puro *ego cogito*. (Conf. HUSSERL, 1996: 40). Isto, no entanto, não encerra a questão, como veremos adiante; o sujeito que emerge da reflexão cartesiana apresenta ainda, implícita em sua natureza, a noção de substância.

moderna e, em Descartes, funda uma metafísica do sujeito, cujas consequências mostrar-se-ão tanto mais fortemente quanto mais nos debruçarmos sobre os sistemas filosóficos – principalmente no que concerne ao pensamento metafísico – dos pensadores posteriores. Deste modo, neste capítulo, o que propomos é o aprofundamento da investigação sobre esta consciência, o *ego cogito*, princípio metafísico fundamental, no intuito de tentar entender sua natureza a partir dessa consciência pura que parece ser o centro para onde gravitam o conhecimento e o “mundo”. Em segundo lugar, tentaremos apontar, também, no que concerne à noção de subjetividade, em que consiste sua originalidade baseada na noção de consciência de si.

2. Primeira abordagem

Como objetivo fundamental da estratégia anunciada ainda na *Primeira Meditação*, Descartes, após perceber a fragilidade de suas certezas e suspender o juízo sobre todo conhecimento anteriormente adquirido, vê-se em busca de um caminho que o leve ao encontro de algo cuja certeza seja objetiva. Este algo – cuja certeza deve encerrar uma garantia de ser, uma garantia de existência indubitável –, deste momento em diante, deve apresentar-se como um ponto fixo a partir do qual outras certezas alicerçadas em bases seguras possam ser alcançadas⁵¹. Ou seja, Descartes pretende aqui, fundamentando-se em um

⁵¹ Se examinarmos o itinerário traçado nos primeiros parágrafos da *Segunda Meditação*, constataremos que algumas destas certezas têm efetivamente como garantia o valor de verdade objetiva deste “algo” – que nada mais é do que o sujeito intuído – como afirma Gueroult, “C’est que le Cogito n’est une exception à la règle du doute universel imposée par la fiction du Malin Génie que parce qu’en réalité il tombe naturellement de lui-même hors de la sphère que cette règle circonscrit. Le doute universel ne frappait que ce que le moi affirmait comme vérité existentielle ou essentielle valable hors de lui. Or, ici, le moi n’affirme que lui-même: l’objet posé n’est rien d’autre que le sujet” (GUEROULT, 1953, p. 50). Ou seja, a regra da dúvida universal não permite afirmar nada fora da sua única exceção: o *cogito*. Este, no entanto, torna-se modelo de evidência verdadeira, na medida em que consolida sua certeza existencial e, a partir desta passa a investigar a si numa introspecção fundadora do sentido

princípio de subjetividade cujo rigor somente admite um conhecimento certo como conteúdo, realizar o projeto já esboçado no *Discurso do Método* (DESCARTES, 1983: 25), qual seja, conduzir a própria razão para a verdade nas ciências; ou, dito de outro modo, conduzir a razão para a apreensão dos princípios fundamentais da verdadeira ciência, considerando, nesta mesma intuição, que o conhecimento dos princípios fundamentais dessa ciência é plenamente acessível à razão – questão esta já abordada com acuidade por Descartes, do ponto de vista metodológico, principalmente no texto de juventude, as *Regras para a Direção do Espírito* (AT, X, 359), mais precisamente nas doze primeiras regras.

Tendo em mente então, como ponto de partida, um princípio subjetivo na medida em que este é o único caminho possível para uma razão com ampla possibilidade de compreender o conhecimento em seus fundamentos, e assumindo as consequências advindas com o afastamento da via empírica proporcionado pela introdução dos dois primeiros argumentos céticos – na *Primeira Meditação* –, a sequência de razões que levam Descartes à conquista das certezas ambicionadas por seu sistema metafísico passa a ter, inevitavelmente, seu início com o *cogito*, que acaba por constituir o ponto arquimediano buscado (AT, IX-1, 19); ou seja, a partir desse ponto existe a possibilidade de reconstrução do conhecimento em bases seguras, desde de que possamos, com o *cogito*, desvelar verdades que se encontram para além do âmbito de sua certeza intuitiva. Desse modo, como afirma Gueroult,

profundo de sua natureza. Quanto às verdades que seguem a cadeia iniciada pelo *cogito*, elas necessitam de algo mais para conquistar uma validade inabalável; estas necessitam da garantia divina para sustentarem seu valor de verdade. Conf. LANDIM (1992) principalmente o quinto capítulo, *Evidência e Verdade*, para mais detalhes sobre a intuição atual e suas consequências.

O *cogito* pelo qual meu entendimento restaura no seio da dúvida universal um ponto firme, inabalável à ficção do gênio maligno, coloca, de acordo com a ordem, a razão inicial que, encerrando a cadeia de incertezas, comanda a das certezas (Gueroult, 1968A: 50)⁵².

Mas não é somente nisto que se resumem a relevância e primazia da certeza do *cogito* – como já aduzimos acima –; o caminho metafísico em busca de “mim mesmo” implica a apreensão intuitiva do *ego cogito* como tendo também uma certeza adicional, a de que este *ego cogito* “em si” é mais do que um princípio desencadeador de verdades para o sistema; ele representa a identidade de um existente, um sujeito, uma subjetividade existencialmente indubitável. Doravante, partindo da “percepção” da consciência de si, todo conhecimento deve ser sustentado por uma única fonte: essa razão subjetiva que se sobrepõe à força do *Malin Génie*. Mas este *ego cogito* elide toda dúvida e sustenta, com sua força, o conhecimento sobre os entes em geral, cumprindo assim o propósito exposto acima, de sustentar verdades fora de sua natureza? Em que circunstâncias podemos afirmar a indubitabilidade do conhecimento derivado da autorreflexão do *cogito*? Estas constatações e questões, como veremos, constituirão o cerne da discussão sobre certeza e evidência, problemas centrais para o sistema cartesiano. Mas, antes de discutirmos as questões que envolvem a evidência, devemos pensar este existente sob a perspectiva do conhecimento de si.

Ora, se é desse modo que constatamos o primado do sujeito em relação ao conhecimento de todo ente, ou objeto representacional – não esquecendo que o *cogito* é apreendido por uma intuição primeira que Descartes, didaticamente, deduz por análise na *Segunda Meditação* –, como entender a estrutura interna dessa subjetividade? O *ego cogito*, assim entendido, é uma consciência pura?

⁵² “Le cogito, par lequel mon entendement rétablit au sein du doute universal un point ferme, inébranlable à la fiction du malin génie, pose, conformément l'ordre, la raison première qui terminant la chaîne des incertitudes, commande celle des certitudes.”

Este “eu sou” corresponde a uma consciência cuja natureza compreende uma verdade única, uma unidade inseparável que se legitima a si mesma?

Provavelmente, Descartes responderia, quanto à primeira questão, que isto somente é possível na medida em que pensamos esta subjetividade como uma unidade cuja identidade sou “eu mesmo” (ego ipse); no que se refere à segunda questão, seguramente, tendo em mente a *Segunda Meditação*, encontramos-nos diante do surgimento de uma noção de consciência como uma unidade pura cujo conhecimento é o mais certo de todos. No entanto, estamos ainda na esfera especulativa – esta afirmação talvez comporte alguma controvérsia; por isso, devemos agora investigar e verificar se são válidas estas conclusões e as consequentes respostas. Para essa empresa, recorreremos novamente à análise de Gueroult.

2.1. A posição de Gueroult I

Em sua obra clássica *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*, em seu primeiro volume, Gueroult apresenta – em seu terceiro capítulo (Gueroult, 1968A, p. 50 e seguintes) – uma distinção, em sentido forte, sobre o modo como nos é dado o conhecimento da existência e da natureza do *cogito*. Nesse texto, Gueroult enfatiza a existência de duas ordens de conhecimento, cuja verdade corresponde a estatutos distintos quando tratamos dessa primeira abordagem em torno do princípio que escapa à dúvida universal⁵³. Primeiramente,

⁵³ Não é nossa intenção polemizar sobre esse tema, pois nosso propósito consiste neste ponto apenas clarificar o *ego cogito* como consciência de si. No entanto – ao menos como referência para que fique mais clara a posição que defendemos – convém citar a crítica de Enéias Forlin verificada no artigo *A Cisão do Cogito* (2001). No texto, o autor apresenta argumentos que mostrariam a inconsistência da posição guéroultiana que defende uma cisão entre o conhecimento de minha existência e o conhecimento de minha natureza na formulação do *cogito* gerando duas verdades de natureza distintas embora ligadas entre si. Na versão de Gueroult, o conhecimento de minha existência e o conhecimento de minha natureza revelam-se ambos instantaneamente na intuição atual do *cogito*; no entanto, enquanto o primeiro

Gueroult constata que o *cogito* constitui uma exceção de fato, persistindo, com a certeza garantida por sua autoevidência, no universo da dúvida que subsiste de direito. Desse modo, esse existente aduz para um modelo de evidência – que, como sabemos, é descrito pela regra de clareza e distinção – que, doravante, constituirá poderosa ferramenta para a verificação de verdades exteriores a ele. No entanto, ao persistir de direito, a dúvida acaba circunscrevendo o *cogito* e sua certeza a um âmbito por assim dizer “solipsista”. Sendo assim, embora o critério de clareza e distinção seja válido, enquanto o sujeito refere-se a si atualmente – o que significa dizer que pensar e ser coadunam-se numa intuição atual –, essa validade acaba por não se sustentar em duas situações distintas: a) quando o sujeito deixa de se reportar a si e, portanto, afasta-se da intuição atual, então não há garantias que subsistam à investida da dúvida universal; b) quando o pensamento tenta relacionar suas representações com uma possível realidade exterior como causa dessas representações então, inevitavelmente, esbarra na força da dúvida. Como afirma Gueroult,

detém desde este momento valor objetivo, o segundo possui apenas uma “necessidade subjetiva”, necessitando, portanto, do Deus veraz para sustentar plenamente seu valor objetivo (Conf. GUEROULT, 1968A, 87). Forlin sustenta a impossibilidade dessa tese; na intuição atual, ambos devem ter valor objetivo sob pena de o próprio *cogito* não se sustentar como verdade indubitável; de fato, afirma que “o texto da *Meditação Segunda*, por sua vez, contraria a interpretação gueroultiana tanto porque, como viemos insistindo, não faz nenhuma referência explícita ou implícita a uma possível diferença de estatuto entre o conhecimento da existência e o conhecimento da natureza do espírito, quanto porque a lógica da empresa cartesiana, ancorada numa concepção de verdade como estrita correspondência do pensamento com a realidade, não pode comportar a distinção, proposta por Gueroult, no interior do *cogito*.” (FORLIN, 2001, 153). A “cisão do *cogito*” é, portanto, impossível, visto que, além de ser uma unidade que comportaria sua existência e sua natureza, o *cogito* nos é dado por uma única intuição. Apresentaremos os pontos mais fortes da crítica, como contraponto, na sequência da exposição da posição de Gueroult no que se refere especificamente a esta suposta divisão da verdade do *cogito*.

[...] enquanto o *Cogito* é o único ponto de apoio para a ciência, a ciência, ou seja, uma corrente do conhecimento necessariamente certa para mim é impossível, pois, desde que meu espírito deixa de fixar-se no *Cogito* para se dirigir alhures, este ponto de apoio é engolfado na noite da dúvida universal levando consigo toda a cadeia das razões. (GUEROULT, 1968A, p. 157)⁵⁴.

Aqui percebemos claramente problematizada a relação entre pensamento e realidade, na medida em que, pela força do *cogito* unicamente não é possível validá-la; portanto, encontra-se vedado à razão o acesso à cadeia de razões que constituem a ciência, visto que a dúvida universalizada pelo *Malin Génie* permanece atuando.

Desse modo, em relação à segunda situação – que está descrita em b –, parece que a posição cartesiana é clara: “ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim” (AT, IX-1, 29)⁵⁵. Ou seja, antes da demonstração da existência do Deus veraz, é impossível ao sujeito pensante garantir como verdadeira a relação entre o objeto representado na ideia e a existência de seu correlato na realidade, tendo em vista, como vimos, a abrangência da ação do *Malin Genie*.

Para tornar inteligível esta afirmação, é necessário clarificar, mesmo que sucintamente, o que entende Descartes pelo termo “ideia” no contexto específico de sua teoria da representação, cujo desenvolvimento surge com mais precisão na *Terceira Meditação* (AT, IX-1, 27), tornando-se uma peça chave para esclarecer o papel do pensamento na demonstração da existência do Deus veraz.

⁵⁴ “Ainsi. tant que le Cogito constitue le seul point d’appui pour la science, la science, c’est-à-dire une chaîne de connaissances nécessairement certaines pour moi, est impossible, puisque, dès que mon esprit cesse de se fixer sur le Cogito pour se porter ailleurs, ce point d’appui s’engloutit dans la nuit du doute universel entraînant avec lui toute la chaîne des raisons.”

⁵⁵ “Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s’y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi, sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moi.”

2.1.1. Pensamento e Representação

Ao analisarmos o texto das *Razões* que acompanha, como um anexo, as *Segundas Respostas das Objeções e Respostas* (AT, IX-1, 124), texto no qual aparecem expostas, de forma geométrica, as mais importantes noções metafísicas do sistema cartesiano, notamos, desde o início – em suas definições – uma distinção bastante significativa entre a ideia e as outras estruturas que compõem o *ego cogito* aqui examinado. Em suas duas primeiras definições, Descartes esclarece as características do pensamento e da ideia, indicando precisamente a importância destas duas noções na constituição do sujeito. Verifica-se aqui – embora estas noções componham o mesmo existente substancial e estejam intimamente ligadas –, uma clara diferença entre as mencionadas noções. A primeira definição apresenta o pensamento como sendo tudo aquilo de que temos consciência imediata. Esta definição faz referência ao atributo de uma determinada substância, no caso a substância pensante. A segunda definição identifica a ideia como sendo a forma de todo e qualquer pensamento (AT, IX-1, 124). Portanto, ser consciente é ter pensamentos cuja forma geral é a ideia que nada mais é que o modo de ser por representação de um objeto presente no entendimento. Doravante será essa característica primeira e fundamental, de que se reveste a ideia, que permitirá uma compreensão mais clara dos aspectos psicológicos e lógicos da natureza específica deste modo especial do pensamento. Os dois aspectos aqui referidos – o aspecto psicológico e o aspecto lógico –, da natureza do modo especial ideia, devem ser entendidos separadamente, embora a noção de ideia se reporte a uma unidade como modo de uma substância.

Assim, tomando primeiramente a ideia desde o ponto de vista psicológico, podemos afirmar que sua natureza corresponde a uma modificação concernente a um ato interno do sujeito pensante; desse modo ela “não exige de

si nenhuma outra realidade formal além da que recebe do pensamento⁵⁶” (AT, IX-1, 32). A ideia, portanto, é um modo de ser do pensamento assim como a vontade, o sentir, o juízo, etc. Podemos, também, neste ponto, concluir que a ideia participa de todo ato de consciência⁵⁷. É a participação do modo ideia em seus atos de consciência o que torna o sujeito pensante consciente de que é autor destes atos específicos. Isto significa que a ideia se constitui num modo do pensamento que, de certa maneira, dá forma a este pensamento – como enfatizado acima – e mais, justifica entendermos a ideia como o modo principal do pensamento. Por esta razão, podemos afirmar que, se o entendimento percebe ser sujeito destes atos conscientes, percebe, também, de forma imediata, o conteúdo destes mesmos atos, pois estes são seus conteúdos mentais. Analisando a partir desta perspectiva, não podemos afirmar que existam diferenças entre as ideias; pelo contrário, todas constituem elementos que auxiliam o entendimento no sentido de diferenciar as ações da consciência de seu atributo mais especial: o pensamento; podemos mesmo reduzir todas as ideias a um ato único do sujeito pensante. Portanto, ideias tomadas nesse

⁵⁶ Realidade formal diz respeito à realidade cuja dependência encontra-se na causa de algum efeito que aqui é dado por uma representação, como afirma Descartes ao enunciar seu princípio de causalidade “agora é manifesto pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa?” (AT, IX-1, 32). A realidade formal é transmitida para seu efeito – seja ele um modo de ser do sujeito pensante, seja um conteúdo representacional ou outro existente – forjando a relação entre pensamento e realidade.

⁵⁷ Rebatendo críticas feitas contra a sua posição no *Discurso do Método* em relação às questões sobre Deus e a alma, Descartes aproveita para apresentar uma distinção que se refere ao uso do termo ideia. A ideia, segundo ele, pode ser tomada em dois sentidos: no sentido material, enquanto entendida como uma operação do intelecto, isto é, enquanto a forma do ato propriamente intelectual do sujeito pensante; e no sentido objetivo, quando nos referimos àquilo que é representado a partir de tal operação, isto é, quando nos referimos aos conteúdos dos atos intelectivos do sujeito pensante (Conf. AT, VII, 8). Como afirma Chappell, esta é a chave para a compreensão da teoria cartesiana das ideias à medida que distingue claramente o ato mental do modo de ser representacional, algo que ocorre na mente, daquilo para o que a mente é direcionada, um objeto mental caracterizado por uma representação. Embora a relação entre estes dois aspectos que toma a ideia esteja clara, ela não é explicitada em nenhum outro texto; também a natureza desta relação não tem, por parte de Descartes, uma explicação mais precisa (CHAPPELL, 1996, 177-178).

sentido devem ser entendidas como modificações temporárias na substância pensante (CHAPPELL, 1996: 183), ou, como sustenta Descartes em várias passagens, estas são ideias tomadas em sentido material⁵⁸.

Por outro lado, se tomarmos as ideias sob seu aspecto lógico, então vislumbraremos as diferenças que elas comportam entre si. Estas diferenças são observadas a partir de uma característica especial do aspecto lógico das ideias: o fato de que possuem um conteúdo representacional que as caracteriza como representações de coisas – coisas entendidas por Descartes como “objetos” distintos, dados na mente, cuja percepção é imediata para o sujeito consciente. Ou seja, estas são ideias no sentido objetivo; diferentemente de ideias no sentido material, representam coisas sobre as quais se pensa, ou, simplesmente, são objetos de pensamento que comportam uma determinada realidade (CHAPPELL, 1996: 183). Assim, devemos entender que cada ideia, se tomada como representação de algo, contém um ser objetivo que surge como a característica fundamental daquilo que tem existência no intelecto. Por fim, este ser objetivo terá uma realidade, a qual será chamada por Descartes de “realidade objetiva do conteúdo da ideia⁵⁹”. Deduzimos, pois, da definição exposta acima, que o erro – tendo em vista a influência do *Malin Genie* – não se encontra propriamente nas ideias, mas na tentativa de relacioná-las a alguma

⁵⁸ Como, por exemplo, no prefácio das *Meditações Metafísicas* (AT, VII, 8), bem como na carta a Regius datada de junho de 1642 (AT, III, 566), onde Descartes é explícito ao afirmar que ideias no sentido material são modos existentes na mente e que, portanto, não diferem umas das outras.

⁵⁹ Na terceira definição do texto das *Razões*, Descartes esclarece a originalidade do uso dessa terminologia que é essencialmente escolástica: “Par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée; et de la même façon, on peut dire une perfection objective, ou un artifice objectif, etc. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes” (AT, IX-1, 124). O ser objetivo que se encontra na ideia representa algo que, do ponto-de-vista lógico, detém esta realidade em maior ou menor grau, mas, se pensarmos que a ideia ou seus conteúdos deve ter uma causa, então devemos entender que a causa da ideia e de seus conteúdos implica também a uma outra realidade, uma realidade formal. Para maiores esclarecimentos sobre este ponto conferir o artigo de Ethel Rocha, *O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes* (1997).

realidade exterior, realidade esta que, como vimos, não pode ser assegurada pela evidência atual dada na apreensão imediata do *ego cogito*, embora esta apreensão imediata garanta a consistência verdadeira das ideias enquanto modos de ser deste sujeito pensante.

Esta análise, embora rápida, apresenta o cerne da noção cartesiana de ideia, que nos parece essencial para compreendermos o que está em jogo na relação interna entre a existência e natureza do *cogito*; voltamos, pois, à análise da posição de Gueroult.

2.2. A posição de Gueroult II

Vimos, portanto, que ideias são ações do pensamento – são modos de manifestação da natureza do sujeito – e deste ponto de vista jamais devem ser tomadas como garantias da existência da realidade em si mesma⁶⁰. Portanto, antes da superação da dúvida universal, somente podemos entender uma ideia como verdadeira se a tomarmos nela mesma, ou seja, como modo de ser do *ego cogito*, modo este que comporta essencialmente uma realidade formal que é garantida pela verdade do *cogito*, pois compõe uma unidade existencial – muito embora possamos também atribuir a ela realidade objetiva, uma vez que sabemos que toda ideia representa algo; mesmo que sobre este algo ainda não possamos emitir nenhum juízo de verdade no que concerne à sua relação com determinada realidade exterior ao sujeito pensante, ainda assim, este algo é algo real para mim; este algo constitui um conteúdo objetivo de meu pensamento –;

⁶⁰ No entanto, são as ideias, cujos conteúdos são dados percebidos imediatamente pelo sujeito pensante, que garantem a relação do *ego cogito* com os corpos – após a demonstração de sua existência que somente será efetivada na *Sexta Meditação* –, bem como é a partir do conteúdo de uma ideia específica, a ideia de Deus, que o conhecimento pode ser fundado em bases seguras. Isto ocorre, porque o critério de evidência – clareza e distinção – somente obtém a universalização de sua verdade com a garantia de um Deus veraz que legitima a aplicação desse critério para além dos domínios do *ego cogito*. (Conf. AT, IX, 29 – 35).

o esclarecimento desta “teoria das ideias” Descartes apresenta nos parágrafos iniciais da *Terceira Meditação* (Conf. AT, IX-1, 29-35)⁶¹.

Tendo isto em mente, retomamos a primeira situação descrita acima – quando o sujeito deixa de se reportar a si, afastando-se da intuição atual. Nesta situação, toda a força aglutinadora do *cogito* se desfaz – tudo o que constitui sua natureza interna se perde –, tornando seu status idêntico ao de todo o conhecimento exterior a ele, vale dizer: a evidência contida na intuição atual deixa de ser válida. Mas, se é assim que o princípio de evidência se comporta quando intuído primeiramente no *cogito* – somente sendo válido se atualizado a todo o momento – e se o *cogito*, dado por uma intuição única, apresenta-se como uma totalidade substancial, um *ego cogito*, como compreender a afirmação de Gueroult ao sustentar que, no *cogito*, apresentam-se duas verdades, uma independente da garantia divina e outra cujo valor objetivo somente é alcançado com a garantia divina? Com certeza esta é uma afirmação que não se coaduna com a letra do texto cartesiano⁶². No entanto, essa asserção sustenta boa parte dos argumentos da análise de Gueroult sobre o conhecimento da “minha existência” e o conhecimento de “minha natureza”. Assim, ele afirma na seguinte passagem:

É, portanto, indubitável que meu conhecimento pode legitimamente pretender conhecer de modo absolutamente adequado a natureza de minha alma como pura inteligência. Esta conclusão é confirmada pelas consequências que tiramos das implicações do método nas *Regulae*. O processo de eliminação, que permite antever o *Cogito*, não deixa, com efeito, mais que um resíduo indecomponível absolutamente simples que, novamente, é a razão primeira e, por consequência, a mais simples de todas as naturezas simples. No entanto, a natureza

⁶¹. A teoria das ideias, ou teoria da representação, aparece aí para sustentar as duas primeiras provas da existência de Deus, ditas pelos efeitos, que validarão o princípio de evidência fundamentando a epistemologia cartesiana.

⁶² O que, como vimos, torna legítima a objeção levantada por Forlin que, na sequência, tentaremos apresentar em seus pontos mais significativos.

simples não pode envolver nela nenhuma outra coisa senão aquela conhecida por mim, caso contrário não seria mais simples, mas composta. Ela deve ser conhecida toda inteira ou não ser conhecida. Assim, no momento em que conheço esta natureza simples que constitui a essência da alma, eu a conheço toda inteira. Isto não significa que eu tenha pleno conhecimento da alma: há, ao contrário, nela uma infinidade de propriedades que ainda ignoro e que ignorarei talvez sempre. Mas isso significa que tenho um conhecimento pleno de sua essência, que, como tal, me é plenamente revelada e não me oculta nada do que ela é: ela é pura e simplesmente o pensamento. Da mesma forma, sei de antemão que todas as propriedades desconhecidas que a envolvem, por si só, não podem deixar de envolver o pensamento e devem excluir tudo o que é estranho ao pensamento. Eu não tenho um pleno conhecimento de minha alma, mas uma plena compreensão de sua natureza como tal. (GUEROULT, 1968A: 86).⁶³

Ou seja, compreender plenamente a natureza substancial da alma é compreender que a razão, ou a pura inteligência – vista como uma unidade indecomponível –, constitui-me por inteiro; é ela a essência de minha substância (GUEROULT, 1968A: 59-60), mas isso não implica que – a partir da constatação da capacidade que tem a razão de compreender sua natureza – o *ego cogito* tenha automaticamente conhecimento de todas as propriedades que, possivelmente, possam estar contidas na estrutura interna desta alma, deste sujeito substancial.

⁶³ “Il est donc indubitable que ma science peut légitimement prétendre connaître de façon absolument adéquate la nature de mon âme comme pure intelligence. Cette conclusion est confirmée par les conséquences que les *Regulae* tiraient des implications de la méthode. Le processus d’élimination qui a permis d’atteindre le *Cogito n’a*, en effet, laissé qu’un résidu indécomposable absolument simple, qui, de plus, est raison première, et, par conséquent, la plus simple de toutes les natures simples. Or une nature simple ne peut envelopper en elle rien d’autre que ce que j’en connais, sans quoi elle ne serait plus simple, mais composée. Elle doit être connue tout entière ou pas du tout. Donc, du moment que je connais cette nature simple qui constitue l’essence de l’âme, je la connais tout entière. Cela ne signifie nullement que j’ai de l’âme une connaissance entière: Il y a, au contraire, en elle une multitude de propriétés que j’ignore encore et que j’ignorerais peut-être toujours. Mais cela signifie que j’ai une connaissance entière de son essence, qui, comme telle, m’est pleinement révélée et ne me cache plus rien de ce qu’elle est: elle est purement et simplement pensée. Par là même, je sais d’avance que toutes les propriétés inconnues qu’elle enveloppe par soi ne peuvent pas envelopper la pensée et doivent exclure tout ce qui est étranger à la pensée. Je n’ai donc pas une connaissance complète de mon âme, mais une connaissance complète de sa nature comme telle.”

Isto não quer dizer que o intelecto não esteja apto a conhecer as noções mais simples que compõem o arcabouço da ciência verdadeira. Este é, precisamente, o pressuposto básico do sistema cartesiano. Como salienta Gueroult, nas *Regulae* Descartes apresenta seu método que, partindo da ordenação de séries de objetos dados ao intelecto, organiza as proposições distinguindo as mais complexas das mais simples, reduzindo a complexidade àquelas que são as mais simples e apreendidas por intuição (regras V e VI), para daí alcançar por ordem um conhecimento seguro que abarque a ciência como um todo (regra VII)⁶⁴. Desse modo, o intelecto encontra-se plenamente capacitado para compreender a natureza das noções comuns, mas não necessariamente para ter o conhecimento da totalidade das propriedades de algumas dessas noções básicas – como é o caso da alma e, também, posteriormente, da ideia de infinito que levará à demonstração da existência do Deus veraz, nas provas ditas pelos efeitos na *Terceira Meditação*. Parece ser isto o que Gueroult aduz na passagem acima, quando se refere ao conhecimento da essência da alma, conhecimento este traduzido na certeza de que qualquer propriedade oculta, necessariamente envolve essa essência – o pensamento –, e, no entanto, não é suficiente para clarificar estas mesmas propriedades ocultas, se elas efetivamente existirem.

Ora, se estamos certos nessa interpretação, então pode ser que entre o conhecimento de minha existência e o conhecimento de minha natureza opere uma espécie de ruptura a partir da qual possamos identificar um tipo especial de distinção que corrobore a posição de Gueroult. Tentemos explicar melhor esta percepção.

Como afirmamos acima, nossa intenção reside em apontar, no que se refere especificamente à noção de subjetividade, em que consiste sua

⁶⁴ Embora o texto se apresente inacabado – Descartes abandonou muito cedo o projeto de iniciar seu sistema pelas *Regulae* – e somente tenha sido publicado bem depois de sua morte, as bases do que será seu método estão nele expostas, principalmente nas doze primeiras regras. (Conf. AT, X, 359-410).

originalidade com base exclusivamente na noção de consciência de si, que deve ser autônoma, garantindo sua autoevidência. Nesse sentido, importa aqui que a força do *cogito* para superar a universalização da dúvida esteja justamente na consciência de si, ou no conhecimento imediato que o *ego cogito* tem de sua existência. Portanto, se este conhecimento possui, segundo sustenta Gueroult, uma força tal que não apenas garanta ser esta uma verdade momentânea para mim, mas também uma verdade com valor objetivo pleno, então o *ego cogito*, tomado como consciência de si, é também – pelo menos em parte – fundamento do critério de evidência, dando assim uma boa pista para sustentar a tese da originalidade desse sujeito e, ao mesmo tempo, distingui-lo das noções anteriormente tecidas pela reflexão metafísica.

Para reforçar sua posição, Gueroult lembra, logo a seguir, que, em relação ao valor objetivo do conhecimento que tenho de minha alma, ele é sem efeito, no momento – tendo em vista a presença do *Malin Genie* – e sua verdade somente pode ser aceita se considerarmos que ela responde a uma necessidade interna da ciência que aqui se desenvolve (Gueroult, 1968A: 86). Se recuarmos um pouco no texto, veremos que, ao descrever o processo rigoroso empreendido por Descartes para introduzir a noção substancial da alma como puro pensamento, Gueroult compreende tal processo como refletindo as condições que possibilitam o conhecimento da existência como pensamento puro; trata-se, pois, de um processo que envolve “reflexão sobre minha primeira reflexão” (GUEROULT, 1968A: 64), e o conhecimento adquirido não pode ser condicionado por nenhum outro; eu sou essencialmente pensamento puro. Esta é a primeira verdade da ciência que emerge deste processo. Portanto, tal verdade responde a uma necessidade da ciência – nesse sentido ainda, de acordo com a cadeia de razões, não estamos autorizados a afirmar seu valor objetivo.

Com o propósito de dar maior ênfase à constatação acima, no desenrolar da argumentação, Gueroult sinaliza para um problema. No questionamento

que propõe, ele não parece estar certo de que esta ciência possa estabelecer, no momento atual, um conhecimento pleno da natureza da alma⁶⁵. Questiona ele: “em que medida o processo rigoroso, recém exposto, permite alcançar o verdadeiro conhecimento da natureza da minha alma?”⁶⁶ Para Gueroult, esta questão se desdobra num duplo problema. Primeiramente, precisamos saber se, através desta ciência – que nada mais é do que o processo reflexivo de meu entendimento isolado de tudo o mais – podemos apreender o conhecimento absoluto de minha natureza ou se este se restringe a um conhecimento parcial, que não permite que somente através do pensamento eu possa abranger a totalidade de minha natureza. Em segundo lugar, necessitamos de saber se este conhecimento – o conhecimento de minha natureza – é de tal ordem que confere ao entendimento legitimidade suficiente para permitir representar meu eu como uma unidade completa possuidora de valor objetivo. Como assegura Gueroult, há que se descobrir “se, em si, minha natureza se reduz ao que minha ciência me representa necessariamente, enfim, se, em si, ela se reduz ao meu pensamento”⁶⁷. Ou seja, é necessário saber se o conhecimento de minha natureza representa *em si* a totalidade do que sou. Esta questão Gueroult novamente resume em uma objeção: “é certo que a natureza da minha alma é reduzida ao simples pensamento?”⁶⁸

Estamos, pois, frente a um conjunto de questionamentos que, aprofundados, fazem surgir a distinção – que como vimos é potencialmente polêmica – entre o que me é representado por meu entendimento e o que posso

⁶⁵ É precisamente neste ponto que parece estar concentrado o cerne da polêmica levantada pela crítica desenvolvida no artigo “A cisão do *Cogito*” (FORLIN, 2001).

⁶⁶ “Dans quelle mesure le processus rigoureux, qui vient d’être exposé, permet-il d’atteindre à la véritable connaissance de la nature de mon ame?” (GUEROULT, 1968A: 82).

⁶⁷ “Si en soi, ma nature se réduit à ce que ma science me représente nécessairement, bref, si, em soi, elle se réduit à ma pensée.” (GUEROULT, 1968A: 83).

⁶⁸ “Est-il certain que la nature de mon âme se réduise à la seule pensée?” (GUEROULT, 196A: 83).

afirmar, neste momento, sobre minha natureza em si mesma. Desta forma, abre-se uma via que permitirá a separação do *cogito*, definindo-o como uma unidade dada por essa ciência, mas que contém – pelo menos em sua primeira formulação, na qual a garantia do Deus veraz ainda não se faz presente – uma dupla verdade, dotadas ambas de estatutos distintos: uma com força suficiente para prescindir da garantia divina e outra dependente desta mesma garantia. Para alcançar esta constatação, Gueroult conclui que

Com efeito, se a ciência que venho adquirindo de minha alma não tem valor objetivo, ou se não podemos estabelecer que tenha um, eu não posso afirmar que meu pensamento constitui em si toda a natureza da minha alma, mesmo se o meu entendimento é obrigado, em virtude do encadeamento das razões, a representar-me como constituindo esse todo; enfim, eu não estou autorizado a excluir da coisa pensante em si o corpo que eu excluí do conhecimento que tenho dessa coisa pensante. E, de outra parte, se a ciência que eu tenho da natureza da minha alma como puro pensamento pode surgir legitimamente no interior dessa ciência como conhecimento de toda a minha natureza, não estou autorizado a excluir da ideia da coisa pensante o corpo, que eu abstraí para obter dele um conhecimento independente.⁶⁹

Ora, mesmo que tenhamos aqui expressada, como argumento adicional, a questão da constituição do mundo através da problemática da natureza e da existência do corpo⁷⁰ – cujo juízo sobre sua existência foi primeiramente

⁶⁹ “En effet, si la science que je viens d’acquérir de mon âme n’a pas de valeur objective, ou si l’on ne peut établir qu’elle en a une, je ne puis affirmer que ma pensée constitue en soi le tout de la nature de mon âme, même si mon entendement est obligé, eu vertu de l’enchaînement des raisons, de me la représenter comme constituant ce tout; bref, je ne suis pas autorisé à exclure de la chose pensante en soi le corps que j’exclus de la connaissance que je me suis donnée d’elle. Et, d’autre part, si la science que j’ai de la nature de mon âme comme pensée pure ne peut se poser légitimement à l’intérieur de cette science comme la connaissance du tout de ma nature, je ne suis pas autorisé à exclure de l’idée de la chose pensante le corps, dont j’ai fait abstraction pour obtenir d’elle une connaissance indépendante.” (GUEROULT, 1968A: 83).

⁷⁰ Esta é uma questão, como sabemos, que somente poderá ser respondida no desenrolar da *Sexta Meditação*, na qual tanto a natureza da substância extensa será definitivamente explicitada, quanto a distinção entre esta substância extensa e a substância pensante emergirá

colocado em suspenso ainda na *Primeira Meditação* –, parece que o cerne da questão se encontra na possibilidade de compreendermos a totalidade da natureza desse puro pensamento como uma noção autônoma dada por uma intuição atual que legitime sua natureza através da consciência de si. Ou seja, devemos procurar verificar se a natureza do puro pensamento constitui efetivamente uma verdade cuja garantia de valor objetivo é dada por sua própria essência.

Se este é um caminho interpretativo correto, então devemos examinar mais atentamente o teor da crítica citada acima, pois, como salienta Forlin, “não se trata de entender o texto das *Meditações* à luz dessas afirmações, mas, ao contrário, de compreender o significado dessas afirmações à luz do texto das *Meditações*” (FORLIN, 2001: 153). Desse modo, levando-se em consideração essa posição crítica, o texto da *Segunda Meditação* estaria em franca contradição com a tese expressada por Gueroult. Em primeiro lugar, pelo simples fato de que em nenhum momento Descartes menciona esta distinção específica entre o conhecimento de minha existência e o conhecimento de minha natureza no texto em questão, e, em segundo lugar, porque essa noção de distinção interna do status de verdade não se coaduna ao ordenamento do método cartesiano, que concebe a verdade como correspondência entre pensamento e realidade da coisa. Além disso, se tomarmos como comparação o conhecimento que posteriormente o pensamento adquirirá sobre a existência dos corpos, aí sim poderemos verificar uma distinção significativa entre dois conhecimentos, mas esta será expressada por uma distinção substancial entre duas “coisas”. Como salienta Forlin: no caso do conhecimento dos corpos, o sujeito apreende, em primeiro lugar, o conhecimento da sua natureza essencial, para depois

de forma clara dando origem à noção de dualismo. Esta contraposição entre duas substâncias antagônicas desvelará finalmente a natureza da alma sobre a qual, neste ponto, o eu que medita tem somente um conhecimento limitado e não uma plena compreensão que leve em consideração os seus limites e sua autonomia. (Conf. AT, IX-1, 57-72).

compreender sua existência; já no *cogito*, o que primeiramente é dado pela intuição atual é sua existência para que, através dela, possamos apreender sua natureza (FORLIN, 2001: 155)⁷¹.

Essa característica que distingue o conhecimento dos corpos e do sujeito estabelece o argumento mais forte apresentado pela crítica, segundo nos parece, e diz respeito ao entendimento cartesiano sobre o que constitui um conhecimento certo, por isso indubitável. Nas passagens em que trata desse ponto, Descartes define um conhecimento indubitável como aquele em que o pensamento corresponde de tal forma à realidade que é impossível que possamos em algum momento desconfiar dele; em síntese, trata-se de um conhecimento em cuja base se encontra uma ciência universal, pois esta contém os princípios mais fundamentais de todo conhecimento possível. Assim, ao corresponder indubitavelmente à realidade, o conhecimento que temos de algo se apresenta em sua totalidade; é a totalidade da coisa, dada por representação, que se apresenta no conhecimento que temos dela, significando que, dada essa correspondência, tal conteúdo verdadeiro não mais é necessário somente para mim, mas é a realidade que se mostra indubitavelmente em si mesma. Deste modo, sendo o *cogito* um conteúdo que se mostra como totalidade indubitável – na intuição atual –, o conhecimento de sua existência e o conhecimento de sua natureza não podem ambos apresentar status diferentes, sob pena de contradizer a regra da evidência e a noção de correspondência da verdade do pensamento com a realidade.

⁷¹ Assim, afirma o autor, “no primeiro caso, trata-se de um conhecimento que uma existência faz sobre a natureza de outra: o conhecimento que a existência pensante faz sobre as essências representadas nela dos corpos materiais; no segundo caso, trata-se de um conhecimento que uma existência faz sobre si mesma: o conhecimento que a essência da existência pensante (entendimento) faz sobre sua natureza: trata-se, pois, de um autoconhecimento, um conhecimento de si mesmo, no interior de si mesmo”. Como consequência dessa distinção o valor objetivo, no caso do conhecimento de si mesmo, como é um dado imediato que envolve todo o existente, não poderia ser entendido do modo como expressado por Gueroult.

Temos em mente que este é um argumento consistente, apresentado com clareza e bem fundamentado. Mesmo assim, e correndo o risco da ousadia, tentaremos mostrar, a partir de uma passagem do prefácio ao leitor das *Meditações* – que também foi alvo de análise pelo autor do artigo crítico –, que a distinção aduzida por Gueroult pode efetivamente estar de acordo com as noções que sustentam o princípio de evidência e ser considerada – pelo menos no que se refere ao momento específico da *Segunda Meditação*, onde Descartes ainda tateia pelo solo instável da dúvida universalizada – no mínimo, plausível. Desse modo, pretendemos alcançar nosso propósito, tal como acima formulado, reforçando a ideia de originalidade da noção de consciência de si; ou, mais precisamente, esclarecendo o papel do conhecimento imediato que o *ego cogito* tem de sua existência como contendo valor objetivo na intuição atual – o que garante sua autonomia; isso poderia legitimar a ideia de ser ele parte do fundamento do critério de evidência. Assim sendo, segundo o texto do prefácio, responde Descartes a uma das questões que lhes foram endereçadas:

A primeira é que, do fato de a mente humana, convertida a si mesma, não perceber que não é senão coisa pensante não segue que sua natureza ou essência [consiste] em ser somente coisa pensante, de sorte que a palavra somente exclui todas as outras coisas que se poderia dizer que também pertencem à natureza da alma. Objeção a que respondo, dizendo que eu também não quis naquele passo excluí-las, na ordem da própria verdade da coisa (de que, é claro, eu então não tratava), mas unicamente na ordem de minha percepção. De modo que o sentido era que eu nada conhecia completamente pertencer à minha essência, a não ser que eu era coisa pensante, isto é, coisa que tem em si a faculdade de pensar. (DESCARTES, 2004: 202-205)⁷²

⁷² "Primum est, ex eo quod mens humana in se conversa non percipiat aliud se esse quam rem cogitantem, non sequi ejus naturam sive essentiam in eo tantum consistere quod sit res cogitans, ita ut vox tantum cætera omnia excludat quæ forte etiam dici possent ad animæ naturam pertinere. Cui objectioni respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem, adeo ut sensus esset me nihil plane cognoscere quod ad essentiam meam scirem pertinere, præterquam quod essem res cogitans, sive res habens in se facultatem

Ora, compreender que “sou uma coisa que tem em si a faculdade de pensar” significa apenas que – dada a intuição atual –, apreendo-me imediatamente como um existente cujo atributo central é justamente pensar, sem, no entanto, conhecer totalmente meus outros atributos e mesmo sem saber se outros atributos são inerentes à minha natureza. Ou seja, se entendermos que Descartes está identificando sua essência como sendo sua natureza, então parece ficar clara a citação acima na qual Gueroult sustenta que não estamos autorizados a excluir da coisa pensante em si mesma, ou seja, da natureza substancial do sujeito, qualquer outra coisa de que ainda não temos conhecimento – incluindo aí o corpo que foi excluído desde o início, pela *Primeira Meditação*. E, ainda, mesmo que a ciência que obtenho de minha natureza como sendo puro pensamento me garanta uma compreensão completa e legítima dessa natureza, isso não me autoriza a excluir da ideia que tenho da coisa pensante o corpo ou qualquer outra propriedade que ainda não conheça – algo, por exemplo, como um atributo, ou propriedade, que me dê a capacidade para produzir a ideia de substância –, pois não tenho de minha alma pleno conhecimento, pelas razões acima indicadas.

Embora seja um fato que, no caso do conhecimento do *cogito*, estejamos frente a um conhecimento cujo objeto a ser conhecido é o próprio sujeito que conhece, o que parece evidenciar-se, neste momento, é a noção de consciência de si. Neste estágio, o *ego cogito* tem de si uma certeza cujo valor objetivo é constitutivo por essa verdade, “eu existo”. A consequência que podemos deduzir então é que: a) existe no *cogito* um primeiro fundamento da regra de verdade – clareza e distinção – evidenciado pela noção de consciência de si; b) o

cogitandi.” Aqui, tendo em vista a tradução comumente utilizada não conter este texto, utilizo a tradução de Fausto Castilho feita diretamente do texto em latim, Descartes. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição bilíngüe, latim e português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

que Gueroult está apontando como contendo apenas uma certeza objetiva, cujo valor objetivo deve ser corroborado por uma instância superior – o Deus veraz –, diz respeito à substancialidade da natureza da alma, à qual não bastam, para ter garantido seu valor objetivo, a clareza e distinção presentes na consciência que o sujeito tem de si. Isto é assim porque, no caso das substâncias criadas – substância pensante e substância extensa – sua natureza é tal que são reconhecidamente dependentes de uma substância cuja essência é infinita – no caso, a substância Divina. Embora a segunda conclusão possa induzir a pensar que não há independência no *ego cogito*, a imediata consciência que o “eu” tem de sua existência não pode ser separada da consciência da validade da regra de verdade no que se refere a si.

Desde esses dois pontos, portanto, o que mais nos interessa aqui é reforçar o que deduzimos em primeiro lugar – a importância da consciência de si – para entender a natureza do sujeito em Descartes. Desse modo, antes de voltarmos ao texto cartesiano, é importante lembrar que, aqui, a consciência de si não implica ainda a fundamentação de verdades na ciência. Isto é relevante à medida que mostra o *cogito*, por um lado, validando em parte sua natureza e, por outro, desvelando seus limites. Como afirma Gueroult, “esta primeira certeza, confinada nela mesma, não anula a dúvida universal para fora dela, introduz, isto sim, uma exceção. Exceção de fato, pois a dúvida universal fundada pelo *Malin Génie* subsiste de direito⁷³” (GUEROULT, 1968A: 50). Mais adiante, continua,

Fornecendo uma amostra de evidência própria a uma verdade inabalável, o *cogito* permite considerar como tal tudo o que possui uma evidência comparável. Deste modo ele fornece uma marca exterior de verdade, um meio pragmático de construir a

⁷³ “Cette première certitude, confinée en elle-même, ne détruit nullement hors d’elle le doute universel; elle y introduit une exception. Exception de fait, puisque le doute universel, fondé sur le *Malin Génie*, subsiste en droit.”

ciência. No entanto ele é incapaz de fundar a si mesmo no sentido pleno do termo, porque permanece em aberto a questão de direito. (GUEROULT, 1968A: 50).⁷⁴

O *cogito*, portanto, não tem força suficiente para construir a ciência em seus fundamentos. Embora garanta o valor objetivo de sua estrutura e dos seus conteúdos através da indubitabilidade estabelecida pela intuição atual e, além disso, forneça um critério para a verificação da verdade da ciência exterior a ele, não pode de direito fundar a si mesmo, ou seja, ter acesso instantaneamente à totalidade de sua natureza. Em outras palavras, não pode conhecer plenamente sua natureza sem uma garantia indubitável de sua substancialidade a qual não é capaz de fornecer.

3. Segunda abordagem

Como vimos, o *cogito* é atualmente uma verdade indubitável e, com isso tem condições de fundar o princípio de evidência – clareza e distinção –; porém, funda-o de acordo com a intuição primeira da consciência de si. Desse modo, sua natureza permanece como uma necessidade objetiva – se considerarmos válida a distinção apresentada por Gueroult. Embora a complexidade da noção de ser necessitasse de uma exposição mais longa e detalhada, vamos, aqui – para que possamos entender melhor a relevância que consagramos à noção primeira da consciência de si – desenvolver uma rápida análise do enunciado “eu penso”, apontando para o aparecimento do *ego cogito* enquanto ser na *Segunda Meditação*.

⁷⁴ “Fournissant un échantillon de l’évidence propre à une vérité indubitable, le Cogito permet de considérer comme telle tout ce qui possède une évidence comparable. Il donne donc, fournissant une marque extérieure du vrai, un moyen pragmatique de constituer la science; mais il est incapable de la fonder au sens plein du terme, puisqu’il laisse ouverte la question de droit.”

3.1. A síntese do Ser no enunciado “Eu penso”

O enunciado *eu penso*, como já foi explicado, desde o momento em que é formulado deve ser considerado autoevidente, isto é, ele não pode ser negado sem que antes seja realizado – lembrando sempre que, de direito, a abrangência da dúvida consolidada na *Primeira Meditação* alcança o *eu penso* enquanto a hipótese do *Malin Genie* não for descartada. Sua força advém de uma característica particular de que dispõe esse *cogito* recém-desvelado que, no momento em que o sujeito do ato enuncia a proposição para negá-lo – eu, que penso, não existo –, ou meramente pensa sua negação, vê-se, necessariamente, frente a uma falsidade⁷⁵. Este enunciado é também acompanhado por uma representação – que reforça o existente como sujeito consciente – a qual determina que os atos de pensamento do sujeito, seus modos de ser, constituem-no propriamente como sujeito pensante. Logo, essa representação permite a ele ter imediata consciência de que existe enquanto sujeito pensante. Isto significa dizer que, ao enunciar a proposição *eu penso*, o espírito tem imediata noção da constituição do seu ser – embora, com vimos, o total conhecimento de sua natureza continue problemático. De todo modo, o *cogito* constitui “a apreensão de uma verdade necessária, singular, da mesma natureza das verdades matemáticas” (GUEROULT, 1968B: 309) – com o detalhe, de vital importância, de que o *cogito* é autoevidente, enquanto as matemáticas, tendo em vista a presença do *Malin Genie*, necessitam da validação de sua natureza clara e

⁷⁵ Como afirma Bernard Williams, “a sentença, ‘estou fazendo uma elocução pública’, será verdadeira quando eu disser ou escrever isto, mas não é se eu meramente a penso. ‘Estou pensando’ segue o mesmo caminho (mas com uma singularidade), ela será uma proposição verdadeira em qualquer modo que venha a afirmá-la publicamente ou meramente para mim mesmo. Ela pode ser verdadeira, é claro, até mesmo se não for afirmada, mas meramente tida em mente, considerada ou duvidada: todos estes são modos de pensar, o fato de eu duvidar ou considerar algo, em particular, duvidar ou considerar a proposição de que estou pensando, tornará verdadeiro o fato de que estou pensando.” (WILLIAMS, 1978: 74)

distinta numa ordem distinta daquela presente no *cogito*. No entanto, existe aqui algo mais do que apenas uma verdade singular: podemos sintetizá-la afirmando que a certeza imediata da existência remete à constatação da conexão necessária entre existir e pensar; entre ser e pensar. Tentemos entender melhor essa conexão.

Segundo Gueroult (GUEROULT, 1968B: 308-309), o *cogito* toma a aparência de um raciocínio silogístico justamente para realçar o caráter de necessidade daquela conexão. Questionado sobre a possibilidade de ser o *cogito* um silogismo, Descartes não nega que se possa formular um raciocínio válido de forma silogística, em se acrescentando uma premissa maior do tipo “tudo o que pensa existe”, mas ressalta que, para ter em mente esta premissa, antes é necessário estar pensando⁷⁶. Ora, isto significa que o *cogito*, na verdade, não é um silogismo. Em pelo menos dois textos, Descartes rejeita a forma silogística, enfatizando o *cogito* como sendo uma intuição primeira. Nas *Segundas Respostas*, por exemplo, mostra que formamos proposições gerais a partir de proposições particulares, e também que *eu existo* constitui uma natureza simples apreendida por intuição (AT, VII, 140-141)⁷⁷. No *Discurso do Método*, afirma que os silogismos explicam coisas que já conhecemos – o que os torna estéreis do ponto de vista epistêmico – enquanto no *cogito* temos um tipo diverso de conhecimento; trata-se no *cogito* de um conhecimento novo, uma primeira verdade, que não pode ser deduzida de ações do tipo “eu caminho”, “eu

⁷⁶ Isto significa dizer que se, do ponto de vista lógico, posso deduzir o *cogito* da premissa maior “tudo o que pensa existe”, do ponto de vista epistemológico isso não é possível, pois é justamente a partir do *cogito* que obtenho tal proposição geral. O *cogito* é primeiramente intuído, o que significa: toda conclusão ou premissa sobre si é decorrente dessa intuição. (Conf. AT, VII, 140).

⁷⁷ Nesta mesma passagem, Descartes mostra que é possível construir um silogismo após a intuição primeira do *cogito* que aponta para o atributo principal da substância pensante como característica principal para a distinção substancial: “tudo o que pode pensar é espírito. Mas como o corpo e o espírito são realmente distintos, nenhum corpo é espírito. Logo, nenhum corpo pode pensar.” (DESCARTES, 1983: 153).

respiro”, etc... (DESCARTES, 1983: 46). *Eu penso*, então, significa o mesmo que *eu sou pensante* que, aprioristicamente, implica a constatação da presença de um ente real (DESCARTES, 1983: 94). A natureza desse ente é apresentada por uma qualidade especial: ser consciente; qualidade que subsumimos em um *ego* que revela o ser incrustado nesse *cogito*.

A faculdade de perceber é intrínseca a esta qualidade ou modo de ser; esta faculdade é a ideia. O conceito de pensamento, portanto, é elucidado a partir da qualidade perceptiva desse ente. É a faculdade de percepção, ou de produzir ideias, que torna o sujeito pensante consciente de si e consciente das representações derivadas dos modos que constituem a sua substância. Por ter esta qualidade perceptiva, o pensamento se caracteriza por permitir a representação de coisas que são garantidas por sua intuição primeira, o *eu penso*. O modo representacional mostra ao sujeito, por exemplo, seu atributo principal, o pensamento, com suas qualidades ou modificações. Desta forma, ao representar a proposição *eu penso*, o sujeito tem consciência, simultaneamente, de si como sujeito de atos diversos de pensar tais como: duvidar, formular idéias, querer, etc, mas também tem consciência de que existe como um ente peculiar cuja substancialidade já lhe é entrevista, conquanto ainda não legitimada.

O *eu penso* propõe a consciência do sujeito como única, sem paralelo diante do mundo. Como somente duas substâncias finitas são aceitas por Descartes como tendo existência efetiva, que representam instâncias do ser – a *res cogitans* e a *res extensa* –, ter consciência de si, nesta perspectiva, é ter consciência de ser um existente cujo atributo essencial é o puro pensamento; esse atributo constitui a essência de uma substância, a *res cogitans*, que compreende o sentido de ser em si como existência. A essa consciência são dados o entendimento e a vontade, faculdades a partir das quais o sujeito apreende a ciência do mundo e emite juízos sobre seus enunciados. Isso nos leva a concluir que ser e pensar representam uma unidade cuja essência é a

própria consciência. O Ser é aqui identificado como representando a substancialidade do sujeito que se manifesta na consciência de si.

Assim sendo, o primeiro princípio, ou primeira verdade metafísica da filosofia cartesiana é o *ego cogito* caracterizado pela consciência de si. A constatação desta verdade se dá a partir da adoção do método da dúvida e de sua radicalização (DESCARTES, 1983, 85; AT, VII, 22)⁷⁸. Como vimos anteriormente, todos os enunciados que constituem o conjunto de nosso suposto conhecimento devem ser submetidos ao método da dúvida; toda proposição, mesmo que a consideremos clara e distintamente, está sujeita às razões metafísicas de duvidar⁷⁹. No entanto, o fato de que pensamos e compreendemos assim nossa existência, mesmo que sejamos submetidos a essa dúvida, não pode por ela ser atingido. O *ego cogito*, que surge como resultado desta dúvida, apresenta-se como o princípio universal que leva à constatação particular enunciada pela proposição *eu penso*. O que importa, nesta constatação, além da validade em si do primeiro princípio, é o fato de que a sua intuição é dada em um ato de um indivíduo particular. O *cogito* é o primeiro elemento que concorre para a compreensão da existência do sujeito pensante, existência esta que escapa ao domínio da dúvida e demonstra a verdade da proposição *eu penso*, fornecendo-lhe tal autonomia que sustenta seu valor objetivo (COTTINGHAM, 1995: 38)⁸⁰.

⁷⁸ Conferir também sobre este ponto Willians (1978: 72).

⁷⁹ “Enquanto nossa relação com esse ser [Deus] não for elucidada, resta algo de obscuro e de confuso em todas as nossas percepções, não importa quão claras elas possam ser sob outro ponto de vista”. (BEYSSADE, 1997: 25).

⁸⁰ É interessante notar que este ponto também é defendido por Jean-Luc Marion, no que tange à anterioridade do *cogito* em relação a qualquer raciocínio ou inferência. Podemos constatar que “o fundamento de toda a racionalidade se acha ligado a minha própria existência” (MARION, 1981: 370). Deste modo, “a existência não resulta logicamente de um raciocínio, mas este somente é possível pela anterioridade de um fato de pensamento irreduzível” (MARION, 1981: 380). Ou seja, a constatação da existência através do *cogito* constitui um fato bruto irreduzível a qualquer silogismo e que se encontra na base de qualquer raciocínio possível.

Com isso, ao que parece, resta clara a relevância da consciência de si para a constatação do ser a partir do qual será possível a construção de uma epistemologia rigorosa. Também parece que a distinção apresentada por Gueroult facilita a concentração no ponto fundamental que aqui discutimos: a existência do sujeito como consciência que, como afirmamos no início deste capítulo, constitui o foco articulador da superação de uma noção de “ente substancial” que vigorava ainda no pensamento tomista difundido por Suárez, por exemplo – pensador cujos textos o filósofo teve contato em seus anos de La Flèche e que teve influência fundamental na formação do jovem Descartes. Resumindo: Descartes procura a superação da metafísica do ser – aristotélica – em prol de uma metafísica do sujeito.

Sobre esta nova compreensão da metafísica, que pretende mudar o foco da tradição e, de certo modo, pretende contrapor-se à metafísica aristotélica – embora mantendo a essência da pergunta fundamental pela natureza do ente em geral –, podemos nos reportar, brevemente, como exemplo, aos comentários de Jean-Luc Marion (MARION, 1997) cujo desenvolvimento tem o propósito de verificar a relevância dessa metafísica dita “da causa” que gravita em torno do sujeito como objeto, ou ente de razão, que consolida uma busca por uma epistemologia também renovada.

A obra em questão de Marion é dedicada ao estudo das *Regulae ad Directionem Ingenii* e de sua ligação com o *corpus* aristotélico, portanto transita por temas que, num primeiro momento, mostram-se um tanto distantes dos que aqui estamos desenvolvendo. Embora o estudo das *Regulae* enfoque essencialmente o método, Descartes pretende que sua filosofia se organize como um sistema de conhecimento cuja base se assente em uma metafísica na qual a subjetividade venha a constituir, de direito, uma nova região ontológica. Por isso é possível identificar, em muitas passagens do texto, elementos a partir dos quais podemos obter subsídios para clarificar argumentos aqui apresentados.

Uma primeira e importante constatação é a de que Descartes tem conhecimento bem mais preciso do pensamento aristotélico do que possa parecer a um leitor menos atento⁸¹. Nesse sentido, ao apresentar o núcleo metafísico de seu sistema, pode Descartes desviar-se de uma noção de ciência cujo enfoque é o *ens in quantum ens*, concentrando-se numa filosofia primeira que trata do ente no seu ser, mas que avança para uma ontologia que visa a sustentar uma ciência da causa – da dupla função fundamentadora do *cogito* e do Deus veraz –, na qual o princípio de causalidade ocupa papel de destaque. A formulação metafísica cartesiana, como afirma Marion, pode ser enunciada no sentido em que “o ente seja pela sua causa e se dê a ver no Ser na medida em que se causa. Ou, se se quiser, que o ente aceda ao Ser pela sua causa – parece ser essa a causa que Descartes defende para o Ser do ente” (MARION, 1997: 278). A conclusão, assim, remete-nos à noção fundamental da existência, em especial do *ego cogito*, em sua estreita vinculação com as instâncias substanciais dessa metafísica: a constatação das substâncias extensa e divina. Assim, o papel do *ego cogito*, ao refletir sobre si mesmo, eleva-se como princípio, como afirma Marion:

⁸¹ Segundo Marion, o conhecimento cartesiano sobre Aristóteles pode ser identificado principalmente em sua correspondência e na estrutura das *Regras*, “... porque, de facto, o texto das *Regulae* remete incessante e incontestavelmente para teses comuns, evidentemente reconhecíveis e, por assim dizer, banais da filosofia aristotélica. Numerosos comentadores já referenciaram tais alusões, mas mais por acaso do que por investigação contínua. Julgamos, neste trabalho, ter apresentado a prova material de um conhecimento preciso e de uma assunção conscientemente crítica do pensamento aristotélico por Descartes: o levantamento sistemático dessas correspondências é mais que uma recolha de citações; organiza um debate à volta de vários temas e textos; as Regras I - IV em redor da teoria da ciência (Segundos Analíticos, principalmente, e paralelos), as Regras V - VII à volta da doutrina das Categorias, a Regra XII à volta, em primeiro lugar do Tratado da Alma, depois de Metafísica Z, H (a individuação), etc. Parece-nos muito difícil ver em tudo isto uma mera sequência de acasos, de aproximações forçadas ou de alusões insignificantes, porque as correspondências se arrumam em conjuntos construídos, e depois porque as *Regulae* se tornam infinitamente mais eloquentes e inteligíveis (não dizemos fáceis, nem claras). Mais uma vez, este resultado constitui uma confirmação de facto da hipótese primeira” (MARION, 1997, p. 27-28).

A interpretação do *cogito* como um princípio ontológico, e não só como um termo ôntico, foi empreendida por M. Heidegger, sob a forma de um comentário da fórmula, aparentemente não cartesiana, de *cogito me cogitare*. O que cogita o *cogito*, é desde logo, mais que todo o *cogitatum* preciso, a própria essência da *cogitatio*: o princípio de que todo o ente deve, a fim de defender a sua causa pelo Ser, fornecer a razão de si mesmo como cogitável. O *cogito* não seria mais que uma banalidade (e os seus mil e um antecedentes históricos seriam disso a prova), se a operação psicológica que ele mobiliza não estivesse investida do papel de um princípio — determinante para o Ser dos outros entes. O jogo pelo qual o *ego*, como ente supremo, se cogita como existente, tem por indissolúvel espaço de jogo a existência, que ele torna possível, dos outros entes como cogitata. Pelo *cogito*, o *ego* não estabelece tanto a sua existência quanto permite que os entes dêem conta da sua existência representando-se eles mesmos a um (re)presentador — o *ego*. (MARION, 1997: 289-290)

Ao empreender a reflexão sobre si, o *cogito* expõe as razões de Ser de sua existência como *ego*, “ente supremo”, fonte imprescindível para a compreensão, no entendimento, dos entes em geral. É, portanto, uma nova condição de Ser que verificamos aqui na qual o *ego* ocupa o papel central do ponto de vista do conhecimento; o *ego cogito* constitui o princípio epistemológico precisamente por sua independência, por sua condição de fundamento de uma certeza indubitável, a certeza da própria existência, a partir da qual as relações com o ente supremo e com o mundo tornam-se possíveis; tornando-se possível também a compreensão da natureza das condições de possibilidade de acesso da razão à essencialidade de uma ciência universal.

A compreensão das condições de possibilidade da razão via autoevidência do *ego cogito* possibilita, por fim, constatar o surgimento de uma metafísica cuja análise centra-se nas noções fundamentais que proporcionam o ordenamento de uma epistemologia cujo princípio basilar reside justamente na consciência de si, na indubitabilidade do *ego cogito* e na sua capacidade de representar e tornar acessível para si o Ser dos entes. Fica claro, no entanto, que, no cerne desta metafísica do fundamento, encontra-se Deus como fundamento e

garantidor da substância finita e, portanto, em última análise, fundamento da verdade na medida em que garante a validade da percepção clara e distinta das proposições da ciência.

Desse modo, sem romper totalmente com os cânones da metafísica clássica, o que vislumbramos é o surgimento de uma nova ordenação na relação entre Ser e pensar sob o foco da fundamentação de uma ciência dos primeiros princípios, no sentido cartesiano, calcada num *subjectum* caracterizado por uma substancialidade finita que expressa o primeiro conhecimento certo dessa mesma ciência⁸².

4. Conclusão

Neste capítulo tratamos de concentrar a reflexão sobre a noção de consciência de si. O propósito foi tentar defender a tese de que o que surge da intuição do *cogito* – e é aí que entendemos encontrar-se a originalidade e a inovação cartesiana – é um sujeito cuja autonomia principia a fundamentação

⁸² Sobre esta questão vale citar o artigo *Subjetividade e Metafísica: A “Filosofia Primeira em Descartes e Aristóteles*, que, com clareza nessa passagem, afirma que “a proposição *cogito, ergo sum* exprime o “primeiro e mais certo” conhecimento de uma filosofia ordenada; nesse sentido dá fundamento ao conhecimento – vale frisar: conhecimento *já em curso* – mas esse princípio é, como foi dito, “uma verdade metafísica” (Beysade, 1997: 18) verdade mediante a qual se assegura de si e por si uma instância de ser que requer, mais que um princípio epistemológico um posto metafísico. O *cogito* é o princípio epistemológico que supõe uma nova posição metafísica. Trata-se da autocertificação de uma substância, mas também de uma “condição” de ser. O *ego* que enuncia o *cogito* reivindica a si mesmo como vinculado ao fundamento ontológico supremo, e aparece, assim, como instância metafísica – coisa que “existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra para existir” – diante de Deus e com Deus, fundamento de seu ser e, pois, da verdade; por ser “algo” e descobrir-se a si mesmo em si mesmo como existente o Eu partilha com Deus a verdade. A verdade assim concebida é copertinente ao homem e a Deus. A definição de substância não se aplica ao ego apenas derivadamente, porque a aplicação derivada encontra um ego cuja “derivação” é um posto necessário, na tríplice vinculação Deus-ego-mundo. “Subjetividade não é, pois, apenas a determinação do *ego* em relação à atividade de conhecer, mas o caráter geral de uma filosofia que concebe *como subjacência* os nexos metafísicos entre as instâncias de ser (Deus, ego, coisa extensa). “Subjetividade” vale também como determinação metafísica superior que, em Descartes, diz a unidade de ser das instâncias mencionadas”. (CARDOSO, 2001: 65-66).

do conhecimento e a superação da concepção metafísica da tradição. Desse modo, o caminho metafísico, que culmina na noção cartesiana de subjetividade, requer uma transformação da ontologia tradicional em direção a uma concepção de consciência de si empenhada em buscar resolver a questão sobre a certeza do conhecimento. Ao mesmo tempo, esta consciência de si, que surge da apreensão imediata do *cogito*, mostra-nos algo mais; mostra-nos um sujeito com status de fundamento, um sujeito como princípio metafísico fundamental de uma nova compreensão do mundo. Não é nada além disso o que podemos entender da afirmação sintética de Marion, “o fundamento de toda a racionalidade se acha ligado a minha própria existência” (1981: 370). O sujeito pensante não é apenas o ponto de partida para a construção de uma cadeia de razões que culminarão num conhecimento certo, ele é o próprio cerne do conhecimento no sentido de que é a partir da consciência de si que se obtém pela primeira vez a ferramenta fundamental para a verificação da certeza do conhecimento.

Portanto, entendendo assim o sujeito pensante, percebemos que é a partir dele que toda ação e todo conteúdo de uma ciência nova – que vemos delinear-se perante a razão –, torna-se possível. Além disso, percebemos também que o *ego cogito* não é uma banalidade, ou apenas um início possível para a investigação epistemológica; o *ego cogito* é um princípio determinante para a concepção ontológica cartesiana e para a relevância dos entes em geral. O *ego cogito* é condição de ser, na medida em que revela, a partir da consciência de si, sua autonomia substancial. Deste modo, o princípio primeiro – ou ponto arquimediano, como afirma Descartes (AT, IX-1, 19) – mostra sua relevância ao desvelar a identidade de um existente indubitável; uma subjetividade indubitável que é fonte de sustentação de todo conhecimento sobre os entes em geral.

Como acreditamos ter alcançado aqui a definição da importância do *ego cogito* para o sistema, devemos, no capítulo seguinte, discutir o enfrentamento

do sujeito assim delineado com o pressuposto cético do qual este existente emergiu: a hipótese metafísica do *Malin Génie*. Isto porque, se queremos estabelecer tal autonomia para o “eu sou” que implique no entendimento de seu papel como fundamento – mesmo que não absoluto – para o sistema cartesiano, então precisamos entender como, sem cair num círculo cuja dificuldade acaba se tornando intransponível, este sujeito transpõe a barreira da hipótese metafísica do Deus enganador e, a partir tão somente de sua interioridade, estabelece as bases de uma fundamentação última, absolutamente indubitável, para o estabelecimento de uma epistemologia nova. Como afirma Beyssade, a questão do círculo “é inseparável da metafísica cartesiana como um todo” (1997B: 11). Eis por que exploraremos, a seguir, esse problema.

CAPÍTULO III

O papel do *cogito* na questão do círculo

O papel do *cogito* na questão do círculo

1. Introdução

Nos capítulos anteriores do presente escrito, apresentamos um conjunto de análises cujo propósito era descortinar os pressupostos que constituem a originalidade do *ego cogito*. O desenvolvimento desse estudo caracterizou-se pela expectativa de encontrar, na natureza do sujeito pensante, o atributo fundamental que o torna independente enquanto instância metafísica – pelo menos no que diz respeito à consciência de si, visto que, sozinho, o *cogito* não sustenta no tempo a certeza sobre a verdade das proposições claras e distintas. Muito embora esta seja uma constatação tácita, a autoevidência de sua existência, intuída pelo sujeito, adquire o mesmo nível de força que aquela alcançada pela razão metafísica para duvidar estabelecida como consequência da dúvida metódica. Este atributo – pois em Descartes a existência é um atributo do Ser que emerge da autorreflexão do sujeito e se mostra como o único caminho possível para o estabelecimento de algum grau de certeza – garante, ainda que não tenhamos clareza do porquê, a possibilidade de se alcançar o propósito perseguido na sequência das Meditações, qual seja: encontrar a verdade na ciência.

No entanto, este fato, com toda certeza, torna problemática qualquer interpretação que considere o *cogito* como primeira verdade da ciência nos termos cartesianos, porque, apesar da força metafísica conquistada pela autorreflexão do sujeito, ainda resta por explicar a natureza das outras verdades que compõem o corpo da ciência rigorosa, tal como perseguida por Descartes.

Tentaremos esclarecer este ponto mais adiante, como um dos intentos deste capítulo⁸³. Tendo isto em mente, defenderemos que, pela própria singularidade de seu surgimento no âmago do sistema cartesiano, o sujeito concede a si a condição metafísica de Ser como *ego cogito*, mesmo que seja necessário procurar por uma instância metafísica complementar, que suspenda definitivamente a influência da hipótese metafísica do Deus enganador e na qual a perfeição e a existência estejam presentes em ato.

Entendemos, portanto, que esta instância metafísica desenhada pelo sujeito – que legitima sua existência a partir da própria consciência de si – constituirá o primeiro passo na direção da demonstração de uma instância mais fundamental, ordenadora dos princípios básicos de uma ciência universal cuja certeza perfeitíssima precisará garantir toda proposição evidente, em todos os momentos do tempo. Isto quer dizer que a sequência de razões arroladas a partir do descortinar da instância do *ego cogito* será garantidora de uma determinada espécie de certeza que impulsionará a razão para a construção de uma teoria do conhecimento cuja verdade última deverá constituir-se num dogmatismo pontual, na medida em que revelará uma verdade absoluta na base de uma ciência universal; uma verdade metafísica legitimadora de uma epistemologia já delineada – mas ainda não compreendida na sua totalidade – na instância do sujeito enquanto substância pensante, ou seja, enquanto *res cogitans*.

Para que este intento seja alcançado, no entanto, tornou-se inevitável a investigação sobre a natureza da dúvida – investigação esta já esboçada nos capítulos anteriores –, principalmente no seu aspecto propriamente metafísico.

⁸³ Vale salientar que, após a demonstração da realidade objetiva da ideia de Deus – e, portanto, da demonstração de sua característica fundamental, ou seja: ter causa externa ao pensamento – permanece a pergunta sobre a posição do *cogito* no sistema. Como entender a certeza inicial que apontava o sujeito como unidade fundamentadora da verdade, ou, pelo menos, um primeiro princípio de uma epistemologia rigorosa? Pretendemos que este seja o ponto chave deste capítulo (Conf. CARDOSO, 2010: 64).

Isto significa que se tornou imprescindível a investigação sobre o grau máximo da dúvida, a qual se mostra como uma razão legítima para a suspensão do juízo, inclusive no que se refere às proposições cuja presença frente à razão se dê de modo evidente; eis por que tenderemos a ressaltar a relevância do sujeito pensante na medida em que determinamos seu status no sistema ora em estudo.

Embora já nos tenhamos referido ao processo estratégico desenvolvido por Descartes na *Primeira Meditação* – o chamado método da dúvida⁸⁴ –, aqui pretendemos, especificamente, perscrutar a hipótese metafísica que universaliza a suspeição sobre todo e qualquer conhecimento e o problema – ou pseudoproblema – que envolve esta suspeição universalizada. Trata-se do problema do “círculo” que inevitavelmente se coloca para quem se propõe investigar a legitimação da verdade autoevidenciada pelo sujeito no trajeto que resulta da consciência de si.

Antes, porém, de definirmos o problema em si, devemos esmiuçar o argumento que induz ao suposto impasse. Estamos falando aqui, portanto, do terceiro grau da dúvida que introduz a hipótese do Deus enganador para solapar o último baluarte da certeza, as verdades de razão cujo modelo é a matemática. Sem a garantia de uma legitimação para os atos de pensamento – sua possibilidade de acessar o conhecimento –, como sabemos, não há ciência possível.

⁸⁴ A distinção entre a dúvida cartesiana e aquela desenvolvida pela tradição dos antigos céticos é discutida por inúmeros comentadores; podemos citar, por exemplo, o artigo de Luiz Antonio Alves Eva *Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno*, no qual o autor defende que “Descartes pôde posteriormente ser entronizado, não apenas como o criador genial de uma nova metafísica que se destaca da tradição anterior, dentre outras razões, pelo modo como tematiza e suplanta o ceticismo filosófico, mas também como aquele que, através de sua dúvida hiperbólica, suplanta as versões mais toscas do ceticismo anterior, levando-as coerentemente a um grau de radicalidade até então desconhecido” (EVA, 2002: 286).

2. O argumento metafísico

No parágrafo nove da *Primeira Meditação*, após descartar a primeira via possível para o conhecimento (a via empírica ou via dos sentidos) como caminho seguro para consolidar conhecimentos verdadeiros – utilizando-se da tradição, mas sofisticando e aprofundando seus argumentos céticos através, principalmente, do conhecido argumento do sonho –, Descartes apresenta o terceiro grau da dúvida como uma hipótese metafísica que visa a solapar os últimos baluartes de certeza que ainda restam à razão. A hipótese é assim apresentada:

Todavia, há muito que tenho no meu espírito *certa opinião* de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso. Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom. Todavia, se repugnasse à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe contrário permitir que eu me engane algumas vezes e, no entanto, não posso duvidar de que ele mo permita. (AT, IX-1, 16).⁸⁵

⁸⁵ “Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois? Et même, comme je juge

Primeiramente, como sugere o destaque em itálico presente na citação, entendemos ser importante salientar o caráter de opinião dado por Descartes à crença instituída em um Deus criador e mantenedor, tanto de sua natureza enquanto sujeito de pensamentos, quanto da natureza do mundo com o qual esse sujeito se relaciona, principalmente, e essencialmente, do ponto de vista do conhecimento. Esta condição de opinião, enfatizando, portanto, a permanência do argumento no âmbito do senso comum – a *prática da vida*, nas palavras de Descartes – será fundamental, como contraponto, no momento da apresentação da prova, na *Terceira Meditação*, que transporá o discurso para um domínio essencialmente epistemológico. Da mesma forma, o detalhe da condição de hipótese que deve ter demonstrada sua verdade, ou denunciada sua falsidade, também é importante na medida em que garante foco eminentemente filosófico à questão. Ao abandonar o procedimento de legitimação, pela Meditação/reflexão, de uma verdade teológica, Descartes enfatiza, mesmo que aqui de forma ainda velada, a natureza da estrutura da razão – as noções que possibilitam ao sujeito operar através de um procedimento lógico-matemático – como princípio e centro de toda atividade/reflexão que visa a demonstrar uma verdade filosófica de cunho metafísico-epistemológico. O processo de Meditação/reflexão em Descartes visa muito mais à confirmação de um princípio cuja natureza garanta a certeza das proposições de uma ciência universal do que a identificar a natureza “bondosa” desse princípio. Mais do que isso, a natureza fundamentadora da substância infinita, confirmada na

quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois, si cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette”.

sequência argumentativa da prova, ratifica o princípio de evidência – a regra geral que diz ser verdadeiro tudo o que é concebido pelo sujeito clara e distintamente – já intuído pelo *ego cogito* no instante mesmo em que este escapa à dúvida metafísica. Desta forma, muito embora a validade do princípio deva ser confirmada pela prova da existência de um Deus veraz, há uma inegável noção de complemento quando confrontamos a natureza desses dois existentes – Deus e *cogito* –; intuído no próprio *cogito*, há a compreensão da indubitabilidade do princípio de evidência e, desse modo, podemos entender que o *cogito* participa na fundamentação do princípio. Ou seja, já no momento da apresentação da hipótese metafísica que universaliza a dúvida, Descartes evidencia o papel do sujeito de razão como centro irradiador privilegiado de uma possível retomada do conhecimento em bases seguras.

Quanto a esta retomada, que tem início com uma reorganização dos princípios da razão através de um processo autorreflexivo, ela somente é possível, logicamente, após um longo esforço argumentativo – no qual a garantia de certeza, já intuída no exemplo das matemáticas (intuição esta que é sugerida ao final do segundo grau da dúvida, o já citado argumento do sonho), torna-se uma ferramenta indubitável na análise dos juízos em geral. Devemos frisar, aqui, que esta retomada em busca de um conhecimento seguro doravante somente terá sucesso em clarificando a característica-chave do sujeito pensante, que aos poucos se desvela através da autorreflexão e que se revelará por inteiro com o surgimento, no *ego cogito*, de sua característica mais marcante: seu caráter representacional⁸⁶.

⁸⁶ As dificuldades que justificam ser este um esforço crucial para a razão são apresentadas de modo dramático por Descartes no último parágrafo da *Primeira Meditação* onde conclui, “ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j’appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m’apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d’être agitées” (AT, IX-1, 18). Esta passagem, que nos parece bastante

Por outro lado, se entendermos que de fato a razão acessa a multiplicidade dos entes do mundo e que este é um acesso direto, ou seja, que a realidade é um dado imediatamente percebido pelo sujeito de conhecimento, a hipótese do supremo enganador poderia parecer absurda – por isso o caráter representacional do sujeito pensante é essencial para a estratégia da prova contida na *Terceira Meditação*. Se a razão acessa diretamente o mundo, não o percebendo apenas através de representações, então poderíamos afirmar que o sentido, ou o critério de verdade, encontra-se desde sempre implícito na natureza do sujeito pensante, sem necessidade de uma fundamentação externa, mais precisamente, sem a necessidade de um Deus veraz. Ou seja, o acesso direto ao mundo pela razão enfraqueceria a hipótese do Deus enganador na medida em que dificilmente poderia ser justificado o engano no que se refere aos sentidos próximos. Dificilmente poderíamos aceitar, no caso dos objetos imediatamente dados aos sentidos – nosso corpo em especial e os objetos que nos envolvem momentaneamente –, que os mesmos constituiriam ilusões com a função de permanentemente nos induzir ao erro. Se fôssemos por essa via, teríamos que aceitar não apenas a fragilidade do argumento metafísico do qual emerge o *Malin Génie*, mas teríamos, também, que concluir que o argumento do sonho é artificial – a “prática da vida” se confundiria com “a busca da verdade”.

No entanto, no processo de investigação da verdade proposto por Descartes, a razão, ao refletir sobre o conjunto de juízos aplicados aos conhecimentos adquiridos, percebe que o engano é a regra, mesmo quando a certeza parece constituir a parte mais essencial de suas convicções. Portanto, e

significativa, muitas vezes não tem seu valor reconhecido pelos comentadores. No entanto, ela parece indicar como uma possibilidade aquilo que muitos cétricos afirmam ocorrer de fato, ou seja, a conclusão solipsista a que teria inevitavelmente chegado Descartes ao final de sua *Primeira Meditação*. A possibilidade de superação da hipótese do *Malin Génie* parece ser a resposta cartesiana para a provocação cétrica. Desse modo, embora o sujeito que emerge do processo da dúvida seja caracterizado pela natureza solipsista de sua certeza, a própria ação reflexiva por ele empreendida vislumbra a possibilidade de uma abertura para o mundo, mesmo que esta seja uma abertura mediada por representações.

em sentido contrário à percepção empírica, doravante relegada ao âmbito do senso comum, a pergunta sobre a natureza da hipótese levantada sobre um Deus todo poderoso revela-se – contrariando uma afirmação do próprio Descartes na *Terceira Meditação* (AT, IX-1, 28) – uma razão não tão frágil assim. Pelo contrário, constitui-se numa razão cuja força empurra o sujeito pensante para um impasse cético – impasse do qual, segundo muitos comentadores, Descartes jamais conseguiu sair⁸⁷. Qual a razão para não pensar que esse Deus tenha construído uma pseudorrealidade cujo único intuito é induzir o sujeito a produzir juízos falsos? Existe a possibilidade de que, através da reflexão do sujeito sobre si mesmo, essa razão seja encontrada no interior da própria razão? Dizendo de outro modo, pode a razão, pela análise de sua própria natureza, revelar uma razão suficiente com a qual consiga romper a esfera de influência do *Malin Génie*?

Mais importante ainda, ao que nos parece, é o reflexo que esta questão tem em relação ao conjunto de verdades de razão – claramente exemplificadas pelos enunciados simples da matemática –, que se pressupõe sejam claras e distintas⁸⁸. Como mostra Descartes em seu procedimento analítico, a pretensa fragilidade da hipótese somente poderá ser compreendida bem mais adiante,

⁸⁷ Para uma discussão mais aprofundada sobre o ceticismo presente nas *Meditações Metafísicas* podemos nos reportar ao primeiro capítulo do livro de Barry Stroud, *El escepticismo Filosófico y su Significación*. [México, Fondo de Cultura Económica, 1991], no qual o autor pretende mostrar a impossibilidade de superação do impasse sobre o conhecimento que temos da realidade. Esta questão é conhecida como “o problema filosófico do nosso conhecimento do mundo externo”. Segundo Stroud, no caso de Descartes, após a instauração da dúvida universalizada na *Primeira Meditação* e a conclusão de que não temos nenhuma razão válida para acreditar nas coisas que nos cercam, nada mais nos resta do que concluir que a única possibilidade que temos é admitir que “conhecemos” as coisas somente através de sua aparência, não de sua realidade.

⁸⁸ Como sabemos as chamadas “ciências que tratam de coisas muito simples e gerais” (AT, IX-1, 16), ou verdades de razão, somente são claras na medida em que escapam ao âmbito da dúvida cética que obriga a suspensão do juízo relacionado ao conhecimento empírico. Elas constituem o limite da via empírica indicando ao projeto cartesiano a necessidade da constituição de um novo argumento que contemple a suspensão do juízo também sobre os enunciados destas ciências.

após a consolidação do *ego cogito*, momento no qual restará clara a força do princípio de evidência e, conseqüentemente, as verdades de razão terão sustentação, tornando-se novamente confiáveis. Isto, no entanto, somente é possível através da coesão do *ego cogito* que, no momento mesmo da intuição primeira, transfere a evidência de sua existência para o conjunto de seus modos de ser, garantindo assim que suas representações são verdadeiras enquanto representações. Estas formarão a base a partir da qual a conclusão da clareza e distinção das verdades matemáticas será alcançada. Em todo caso, no momento atual, a estas representações faltaria ainda a garantia de que representam de fato entes que se mostram em seus conteúdos. Neste ponto a hipótese do Deus enganador se mostra na plenitude de seu poder.

Um possível argumento contrário à existência de tal entidade sumamente sagaz – apresentado por Descartes e que consta no fim da citação acima – seria recorrer à pretensa bondade de um Deus infinitamente perfeito que, em sua bondade, não permitisse o engano sistemático. Mas, se fosse assim, deveríamos convir que um ente soberanamente bom não permitiria ao sujeito nem enganar-se sempre nem, tampouco, enganar-se algumas vezes ou mesmo uma única vez. Os fatos, no entanto, demonstram o contrário, pois o sujeito é enganado constantemente em seus juízos, mesmo naqueles em que a força da persuasão mais se mostra presente. É lícito, portanto, crer que um Deus soberanamente bom tem poucas chances de existir. Mas, desse modo, mesmo negando a existência deste Deus todo poderoso, ainda assim permanece o fato de que o sujeito engana-se constantemente, o que denota imperfeição. Este fato reforça a hipótese do Gênio Maligno e implica uma constatação inquietante: o sujeito não tem mais razões para crer que qualquer conteúdo de pensamento que possui no momento e que considerou conhecimento outrora seja, de fato, verdadeiro. Ou seja, esta constatação corrobora a permanência da hipótese do Deus enganador como um argumento válido que, de certo modo, garante ao ceticismo uma vitória – mesmo que esta seja momentânea.

Desse modo, ao menos neste momento da meditação, para enfatizar a força do argumento cético com o qual universaliza a dúvida, Descartes cria uma entidade, o Gênio Maligno, que passa a representar o grande enganador. Com este artifício, pretende enfatizar duas coisas: primeiro, produzir um poderoso fato psicológico, com o intuito de garantir a presença constante da hipótese no futuro processo meditativo; em segundo lugar, pretende reforçar a tese – que é confundida muitas vezes por leitores apressados – de que nem todas as coisas que compõem o conhecimento adquirido são falsas, ainda que, de momento, todas elas são duvidosas. Isto significa que os entes constitutivos do “mundo” permanecerão como muito prováveis, com o poder de persuadir o pensamento que, no entanto, não consegue, momentaneamente, enumerar razões suficientes para que os juízos derivados desses supostos conhecimentos tornem-se proposições de ciência, ou seja, verdadeiros e não meras persuasões derivadas da crença do senso comum. Desse modo, afirma Descartes:

Eis por que penso que me utilizarei delas mais prudentemente se, tomando partido contrário, empregar todos os meus cuidados em enganar-me a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários; até que, tendo de tal modo sopesado meus prejuízos, eles não possam inclinar minha opinião mais para um lado do que para o outro, e meu juízo não mais seja doravante dominado por maus usos e desviado do reto caminho que pode conduzi-lo ao conhecimento da verdade. Pois estou seguro de que, apesar disso, não pode haver perigo nem erro nesta via e de que não poderia hoje aceder demasiado à minha desconfiança, *posto que não se trata no momento de agir, mas somente de meditar e de conhecer*. Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio

não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. (AT, IX-1, 17-18).⁸⁹

É aqui, portanto, que terá início o processo de reconstrução da base de um conhecimento certo que, como única via possível, tem a razão do sujeito como núcleo. Como fica claro na passagem destacada na citação – *posto que não se trata no momento de agir, mas somente de meditar e de conhecer* –, esta é a via do conhecimento autorreflexivo, não da prática da vida que corresponde ao senso comum, que serve-se da via empírica e que, no momento, refere-se apenas à persuasão e não à verdadeira ciência. Isto significa também que deste momento em diante podemos afirmar que a investigação filosófica encontra-se plenamente em curso e que o sujeito percebe-se sozinho na busca da validação do conhecimento, primeiramente de si e, posteriormente, daqueles conhecimentos bastante plausíveis que compõem a multiplicidade dos entes do mundo, mas que, no momento, carecem de critério rigoroso que garanta sua veracidade. Por outro lado, encontra-se o sujeito pensante numa posição de isolamento; voltando-se completamente para si, o sujeito pensante vê-se na perigosa situação solipsista que, por fim, legitimaria a tese dos céticos.

⁸⁹ “C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins a me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires; jusque à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés, qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité. Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître. Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mai un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement”.

Mas qual a natureza do critério que buscamos e como podemos ter certeza de estarmos frente a uma verdade indubitável? Como poderia esse critério ser validado, se partirmos sempre de um ambiente em que a dúvida metafísica impera? Consciente dessas dificuldades, Beyssade afirma que Descartes retira da universalização da dúvida “um resultado dogmático ou quase-dogmático: a possibilidade de uma ciência perfeita, absolutamente indubitável, e que não concerne somente aos fenômenos, às coisas tais como elas nos aparecem, mas à verdade das coisas tais como elas são em si mesmas” (BEYSSADE, 1997B: 11). No entanto – como Beyssade percebe muito claramente –, para alcançar esse resultado é necessário justificar o critério de evidência, que é intuído conjuntamente com a intuição primeira do sujeito, servindo-se exclusivamente da autonomia do *ego cogito* em relação à dúvida universalizada pela hipótese metafísica. Segundo Beysade, mesmo com a dúvida direcionada para desacreditar a razão no que se refere à sua possibilidade de superação, é possível mostrar que, utilizando-se unicamente da razão, o sujeito pensante pode encontrar o princípio que fundamenta essa ciência perfeita⁹⁰. Mas o comentador vai além e afirma que, quanto à questão suscitada por críticos contemporâneos de Descartes e discutida por grande parte dos comentadores posteriores – nomeadamente, o problema do círculo –, nosso filósofo já a teria solucionado. Para a tese que defendemos neste trabalho, compreender a solução apresentada por Descartes mostrar-se-á fundamental, na medida em que irá fortalecer a ideia da autonomia apreendida pela razão a partir da consciência de si. Ou seja, através da autovalidação da razão – consequência imediata da instauração do *cogito* –, supera-se a hipótese do *Malin Génie* e parte-se para a fundamentação da ciência perfeita pela única via possível: a própria razão, cuja

⁹⁰ Este é o ponto que originou toda a controvérsia sobre a circularidade que, segundo o próprio Descartes, constitui-se num pseudoproblema. Conferir BEYSSADE, Jean-Marie, *Sobre o Círculo cartesiano*, p. 12.

autonomia é crucial para garantir uma primeira validação do princípio de evidência.

Mas, antes de chegarmos a este ponto, voltaremos a percorrer o caminho meditativo e a acompanhar Descartes em seu périplo na busca pela fundamentação metafísica da verdade, a qual sustentará o rigor da ciência nova. Ao final, poderemos verificar se é factível nossa conclusão.

3. Enfrentando o *Malin Génie*

Para entender o problema em questão – a aparente circularidade identificada pelos primeiros comentadores já nas *Objeções e Respostas* – devemos, antes, e ainda que resumidamente, percorrer outra vez o caminho autorreflexivo traçado por Descartes na *Segunda Meditação*, o caminho do desvelamento do *ego cogito*; devemos esmiuçar sua singularidade. Sem que tenhamos entendido perfeitamente o que, afinal, desvela-se a partir do *ego cogito*, não poderemos entender como é possível, a partir da universalização de um procedimento cético, alcançar um princípio racional de que se possa extrair uma ciência inquestionável.

Após a constatação da universalidade da dúvida e da impossibilidade de sustentar juízos seguros sobre a totalidade de seus conhecimentos – resultado do processo cético a que a razão foi submetida –, o sujeito pensante vê-se em uma encruzilhada. Ou bem permanece num estágio solipsista, como já exposto acima, ou bem parte em busca de um ponto de sustentação a partir de um retorno para si⁹¹. A opção feita por Descartes pelo segundo caminho, na *Segunda*

⁹¹ Como já vimos, o *cogito* se constitui como uma relação que ora pode ser pensada como tendo um cunho essencialmente epistemológico – como no momento em que a razão se volta reflexivamente para suas representações compreendendo a multiplicidade de objetos como seus conteúdos –, ora pode ser pensada enfatizando uma perspectiva existencial, na medida em que tomamos o *cogito* como uma intuição imediata, ou seja, não reflexiva, o que implica

Meditação, após recapitular a suspensão do juízo deixando claro o amplo domínio da dúvida metafísica, estabelece uma meta: encontrar um ponto suficientemente sólido a partir do qual a razão possa sustentar um juízo indubitável (AT, IX-1, 19). Isto feito, Descartes se pergunta:

Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. (AT, IX-1, 19).⁹²

Ora, se não é possível ainda a ciência e, conseqüentemente, um critério para definir princípios certos, pelo menos o sujeito pode ser persuadido de que existe pelo simples fato de que pensa em algo; ou seja, ao persuadir-me de que não existia nada no mundo, também me persuadi dessa frágil autonomia – sou algo distinto, um existente que pensa. Mais do que isso, persuado-me também de que constitui um fato o enganar-me cotidianamente sobre aquilo que me cerca. Enganar-se é, portanto, um modo de pensar; é um modo de ser de um ente que imediatamente identifico com o sujeito que pensa este enunciado aqui escrito. Isto me leva a concluir que existo com certeza, dado que sou este sujeito pensante –, sou, neste momento, um sujeito de representações cujos conteúdos

uma noção metafísica fundadora ou substancial. Conferir o artigo de Telma de Sousa Birchal, *O cogito como representação e como presença: duas perspectivas de relação de si a si em Descartes*.

⁹² “Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu’il n’y avait rien du tout dans le monde, qu’il n’y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n’étais point? Non certes, j’étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j’ai pensé quelque chose”. Continuaremos aqui utilizando o texto da tradução direta do francês das *Meditações Metafísicas* presente na edição dos Pensadores, DESCARTES. *Obras*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, com tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Quando necessário utilizaremos também a tradução de Fausto Castilho, DESCARTES. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição Bilingue, latim e português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

tenho plena condição de investigar, mesmo não estando seguro de que representem conteúdos verdadeiros. Estou seguro de poder avançar neste caminho pela forte persuasão que me garante a certeza, mesmo que momentânea, de minha existência.

Tendo em vista que a ciência ainda não é possível, o que podemos concluir é que o âmbito em que o *Malin Génie* exerce seu domínio continua poderoso e absoluto, impedindo que essa forte persuasão leve a razão a alçar voos mais altos a fim de considerar algo além de si mesma com razoável segurança. Mas, mesmo nestas condições precárias, “não há dúvida alguma de que sou, se ele me engana”⁹³ (AT, IX-1, 19). Desse modo, enquanto o sujeito exerce sua característica essencial, que consiste em pensar e compreender a rica multiplicidade de representações percebidas nesta volta para si, acaba produzindo como que um invólucro protetor o qual garante – sempre é bom ressaltar que se trata de uma garantia momentânea – a indubitabilidade buscada pela razão que foi referida acima.

Muito embora com este passo a razão tenha alcançado um imenso progresso, o constante ataque do Deus Enganador restringe sobremaneira o espaço em que a persuasão se estabelece. É preciso, pois, combater a hipótese na qual se baseia sua força. Para tanto, como veremos a seguir, a distinção entre persuasão e ciência mostrar-se-á essencial para a derrocada da hipótese do Deus enganador. Isto pode parecer paradoxal; afinal, o que se busca é a certeza que somente a ciência, e não a persuasão, pode fornecer. No entanto (mesmo se pensarmos aqui em termos de mera persuasão) o fato de que toda consciência de algo sempre vem acompanhada da consciência de si⁹⁴, mesmo que pensemos

⁹³ “Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe”.

⁹⁴ Por exemplo, no caso da *Segunda Meditação* poderíamos pensar na percepção da cera, que remeterá sempre para a confirmação não da existência da substância extensa, mas sim do sujeito enquanto um *ego cogito* por estar a consciência de si presente no momento mesmo da

aqui em termos de persuasão, ainda assim nos remete à inabalável certeza da existência do sujeito pensante. É desta forma, portanto, servindo-se da persuasão como certeza, que se dará o enfrentamento com o *Malin Génie*. A superação da hipótese da Deus enganador será alcançada pela autonomia do *ego cogito*, cuja natureza é suficiente para fundamentar seus princípios basilares; segundo Beyssade, assim podemos mostrar que, servindo-nos apenas da razão podemos superar a dúvida sobre as condições da própria razão para encontrar a verdade (BEYSSADE: 1997B).

Este caminho que visa a encontrar a fundamentação da verdadeira ciência, iniciado pela constatação de que “sou” algo, por mais que o grande ardiloso me engane, tenderá agora para a demonstração da natureza desse “algo”. “Mas eu, o que sou eu agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso que emprega todas as suas forças e toda sua indústria em enganar-me?” (AT, IX-1, 21)⁹⁵. Primeiramente, analisando o que considero constitutivo da natureza de meu corpo, verifico que não posso me fiar em nenhum de seus atributos, visto que a composição de suas partes encontra-se, no momento, sob o jugo do grande enganador⁹⁶. Quanto às faculdades que compõem a alma, todas aquelas cujos atributos normalmente se referem a ações do corpo, pela mesma razão também devem ser descartadas. A constatação a que chega Descartes é que o pensamento é o único atributo efetivamente subjetivo – ou seja, pertinente ao sujeito – que se desdobra a partir do *cogito* como marca indissociável de sua natureza. Assim, “verifico aqui que o pensamento é um atributo que me

reflexão sobre o que permanece na aparente mudança de estado do pedaço de cera. (AT, IX-1, 23-25).

⁹⁵ “Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et tout son industrie à me tromper?”

⁹⁶ Antes mesmo da enunciação da hipótese do Deus enganador, como sabemos, a via da experiência empírica já havia sido descartada com o argumento do erro dos sentidos (Conf. AT, IX-1, 14).

pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso”(AT, IX-1, 14)⁹⁷.

A constatação da existência do sujeito pensante somente é possível a partir desta via porque na intuição mesma do *cogito* encontra-se presente a regra geral que deve acompanhar toda proposição verdadeira. Essa regra é apresentada desde o *Discurso do Método*, quando de uma primeira formulação do *cogito*⁹⁸. Nas *Meditações Metafísicas*, torna-se mais clara a importância dessa regra geral, pois será através dela que a razão superará a hipótese do Deus enganador. No entanto, para alcançar a ciência rigorosa perseguida, Descartes depara-se com outro problema decorrente justamente da constatação por intuição da regra geral e do uso que dela pretende fazer. A partir daí, como já dissemos, a dificuldade passa a ser o modo por que pode a razão, utilizando-se da regra geral, alcançar a fundamentação da própria regra geral, superando a hipótese do Deus enganador e proporcionando aos juízos concernentes à regra uma certeza inabalável no tempo.

⁹⁷ “Et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense”. A estreita associação do pensamento com a temporalidade aqui é importante porque reforça a ideia de que a indubitabilidade do sujeito que emerge do *cogito* permanece como uma persuasão, ainda que muito forte a ponto de a razão não encontrar razões para duvidar dela.

⁹⁸ Podemos verificar que na constatação de que a proposição encontrada contém uma certeza inabalável já se encontra o critério para constatar a verdade de qualquer proposição. Como afirma Descartes: Après cela, je considèrai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies (AT, VI, 33).

4. O problema do círculo

O problema do círculo, como sabemos, foi apontado já por contemporâneos de Descartes como uma forte razão impeditiva da passagem do âmbito do puro pensamento – o sujeito pensante, cuja evidência emana do *cogito* – para o fundamento metafísico da verdade, ou seja, para a demonstração da existência de um Deus veraz e a superação da hipótese metafísica do Deus enganador. A questão é relevante porque, se os argumentos assinalados na objeção forem consistentes, eles colocarão por terra o esforço cartesiano para a construção de uma ciência verdadeira, reduzindo as conclusões de sua física a um mero conjunto de fábulas.

A formulação da objeção de circularidade, por exemplo, pode ser vista com clareza no texto das *Objeções e Respostas*; mais precisamente o argumento surge – ainda que não com o formato ou com o nome com que hoje nós o conhecemos – nas *Segundas Objeções* especificamente nesta passagem:

Em terceiro lugar, posto que não estais ainda seguro da existência de Deus, e afirmas, no entanto, que não podeis ter certeza de nada, ou que nada podeis conhecer clara e distintamente, se primeiramente não conheceis com clareza e certeza que existe Deus, segue-se que não sabeis que és uma coisa pensante, já que, em vossa opinião, tal conhecimento depende do conhecimento claro de um Deus existente, o qual ainda não haveis demonstrado, mesmo nas passagens onde afirmais conhecer claramente o que sois. (AT, IX-1, 98-99)⁹⁹

⁹⁹ “En troisième lieu, puisque vous n’êtes pas encore assuré de l’existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d’aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement, si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe, il s’ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque, selon vous, cette connaissance dépend de la connaissance claire d’un Dieu existant, laquelle vous n’avez pas encore démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes”. As *Segundas Objeções* foram compiladas por Marin Mersenne; em especial esta passagem proporcionou a Descartes elaborar sua resposta para a

Ora, a questão parece aparentemente simples e deriva da própria conclusão a que chega Descartes, partindo da constatação do *ego cogito* na *Segunda Meditação*; ou seja, conjuntamente ao surgimento do *ego cogito* emerge uma regra que, imediatamente, é identificada pela razão como critério de verdade, pois a mesma parece ser garantia única do sujeito pensante quanto ao que se refere à indubitabilidade de sua existência. Desse modo, obtendo o critério de evidência pela via autorreflexiva, a razão deverá, doravante, submeter toda proposição ou juízo ao seu crivo. Essa regra geral pode ser formulada da seguinte maneira: tudo aquilo que o pensamento percebe clara e distintamente é verdadeiro (AT, IX-1, 27).

Na *Quarta Meditação* (AT, IX-1, 42), Descartes analisa a relação entre as faculdades do entendimento e da vontade, no intuito de desvendar o mecanismo do erro, que persiste mesmo após a demonstração da existência do Deus veraz. Ao proceder à análise, Descartes constata ser uma característica da vontade – além de ser mais ampla que o entendimento, gerando, por isso, os constantes enganos que acometem o sujeito pensante – uma inclinação natural quando esta se encontra frente a algo cuja evidência corresponde aos requisitos da regra geral. Ora, se a razão está sempre inclinada, através da faculdade da vontade, para julgar aquilo que percebe clara e distintamente como verdadeiro, e se tudo aquilo que o sujeito pensante percebe são ideias, ou representações, então cada grau de clareza percebido na representação corresponderá a uma certeza mais firme afirmada no juízo – e essa verdade deriva da constatação a que chega o sujeito sobre o mais alto grau de liberdade e seu significado, descrito por Descartes na *Quarta Meditação* (AT, IX-1, 46), que inclina irresistivelmente a faculdade da vontade em direção a um juízo verdadeiro.

questão que, posteriormente, sempre sustentou como definitiva. Conferir também a resposta a Arnauld na qual Descartes remete à explicação que deu sobre a passagem acima como sendo sua resposta definitiva, *Objecções e Respostas, Quartas Respostas*, (AT, IX-1, 189).

Assim, o sujeito pensante que tem consciência de sua existência todas as vezes que enfrenta a dúvida universalizada pelo Deus enganador, para afirmar que a proposição, “*eu sou, eu existo*”, é verdadeira, não necessita de nenhuma outra fundamentação além daquela proporcionada por sua autorreflexão, pois esta traz consigo a regra de evidência que indica livremente, para a vontade, o caminho do juízo verdadeiro.

Isto, no entanto, não é o que afirma Descartes. Embora a regra geral esteja posta desde o surgimento do *cogito*, paradoxalmente sua validade não pode ser afirmada antes que se tenha a certeza da existência de um Deus veraz, responsável pela validação da regra. É justamente esta dificuldade que resulta na objeção exposta acima. O assentimento a qualquer proposição, mesmo com o aval da indubitabilidade garantida no âmbito do *cogito*, parece impossível tendo em vista não podermos assegurar a validade da regra geral através do ser pensante pura e simplesmente. Se isto está correto, então como teremos certeza de existir, já que é justamente o fato de nossa existência aparecer para nós clara e distintamente o que nos garante sua suposta verdade?¹⁰⁰ Poderíamos dizer

¹⁰⁰ Cabe aqui uma explicação que poderá constituir o núcleo da resposta à questão. Ela tem a ver com a noção já comentada e que será alvo de um maior desdobramento ao longo do trabalho, da indivisibilidade intuída a partir do *cogito*. Quando a intuição primeira sobre o ser pensante emerge da esfera da dúvida hiperbolizada, com ela vê-se consolidado um conjunto de elementos que a razão constata ser impossível separar deste ser pensante. A existência não apenas é clara e distintamente reconhecida quando o pensamento volta-se para si, mas no mesmo contexto é intuída a inseparabilidade de todos os elementos que compõem tal Ser. A célebre fórmula “*eu sou, eu existo*” pode simplesmente ser reduzida a “*sou*” que contempla a existência, bem como o conjunto de noções que garantem à razão compreender que a regra geral é inseparável da natureza do existente intuído. Como sabemos, a natureza do *cogito* não contempla a espacialidade e esta característica é fundamental para sua constituição como uma substância distinta da substância extensa, esta sim espacialmente determinada. Não obstante isso, o *cogito* se desdobra em um conjunto de modos de ser. Compreender o *cogito* é compreender seus modos de ser. Isto não significa que eles possam ser pensados como unidades distintas; é impossível pensar o existente sem que se tenha a imediata noção de unidade e indivisibilidade. O pensamento é, portanto, indivisível, ele compõe uma totalidade com todos os seus elementos incluindo os conteúdos representacionais que caracterizam sua relação com uma determinada exterioridade, seja ela qual for. Para uma discussão mais aprofundada desse ponto – mesmo que com uma conotação um pouco distinta – vale conferir

que a irresistível adesão da vontade ao emitir juízos sobre aquilo que percebemos clara e distintamente – mesmo que consideremos esse processo como exclusivamente interno à razão – nos garantiria a certeza de nossa existência, tendo em vista ser tal certeza a mais clara que o ser pensante pode ter no momento em que volta a atenção para si. Ainda assim, porém, permaneceria o fato de que clareza e distinção necessitam da veracidade divina para elevarem-se, sem sombra de dúvida, ao patamar de critério de verdade, ou seja, de regra geral.

O problema consiste, então, em termos que conviver com uma aparente ambiguidade. Oscilamos entre a verdade momentânea da existência do sujeito pensante e a presença do supremo enganador que universaliza a dúvida; salientando que a presença constante do Deus enganador impõe ao ser pensante uma permanentemente atenção a si, sob pena de diluir-se na dúvida universal. Ou seja, aparentemente enfrentamos o dilema de uma regra que, num momento parece ter validade – tendo em vista que a existência do ser pensante não pode ser questionada, pelo menos enquanto o pensamento reflete sobre si –, e, em outro momento, esta mesma regra é desqualificada por uma razão que se mostra mais forte do que ela.

Tendo isto claro, para avançar em busca da fundamentação da verdadeira ciência, Descartes deve encontrar uma razão que supere a hipótese do supremo enganador e, ao mesmo tempo, consolide a confiança na regra geral intuída na formulação do *cogito*. Esse processo de busca pela fundamentação é longo e apresentado nas *Meditações Metafísicas*, através de uma cadeia de razões que culmina – na *Terceira Meditação* – pela conclusão de que existe, efetivamente, um Deus. Este Deus é infinitamente poderoso, criador de todas as coisas, incluindo o próprio Ser que emerge do *cogito* como consciência

Bernard Williams. *Descartes: The project of pure enquiry*, mais especificamente o terceiro capítulo.

de si; Ele não é enganador e não deseja que este sujeito pensante se engane, por esta razão, este Deus é a garantia de que aquilo que o sujeito pensante percebe clara e distintamente é verdadeiro. Deus, portanto, valida o princípio de evidência e torna o juízo, sobre aquilo que é percebido clara e distintamente, verdadeiro em todos os momentos do tempo, independentemente da atenção, ou não, dispensada pelo pensamento à percepção em questão. Esta conclusão, por fim, torna-se o primeiro princípio da ciência buscada por Descartes desde o início de sua investigação nas *Regras Para a Direção do Espírito*, que consiste resumidamente numa cognição certa, clara e evidente, como a define mais precisamente na *Regra II* (AT, X, 362). Assim, como afirma Beyssade, “a veracidade divina é requerida para passar de um estado de fato concernente a minha mente, como é o caso da irresistível adesão ao claro e distinto, para um estado jurídico ou de direito concernente à verdade da coisa”. (BEYSSADE: 1997B)¹⁰¹.

Estamos aqui, finalmente, diante do problema propriamente dito. Para que o meditador possa concluir sobre a existência de um Deus veraz e, portanto, eliminar a hipótese do grande enganador, Descartes precisa construir uma longa cadeia de razões, na qual cada passo deve ser percebido clara e distintamente pela razão. Tendo alcançado a garantia dessa certeza, a mesma

¹⁰¹ Devemos frisar que, embora Beyssade não o afirme explicitamente no texto, “coisa”, aqui, indica diretamente uma representação. Ou seja, na *Terceira Meditação* (AT, IX-1, 27), quando estamos lidando com algo que se apresenta distinto do *cogito*, estamos na verdade lidando com ideias; elas constituem a base sobre a qual as provas da existência de Deus estão alicerçadas. Tais ideias, que do ponto de vista psicológico são modificações da consciência, surgem frente a esta própria consciência como objetos determinados com graus variados de realidade; são os conteúdos das modificações de consciência. Esses conteúdos são, primeiramente, os princípios da matemática, a noção de infinito, o princípio de causalidade e as noções comuns que, após a demonstração da veracidade divina, mostram-se clara e distintamente para o ser pensante. Este conjunto de noções, no entanto, encontra-se no cerne das premissas que levaram à confirmação da veracidade divina e da validade da regra geral. Isto claramente consiste numa ambiguidade que deve ser resolvida sob pena de tornar sem efeito a conclusão. Ou seja, sem solucionar tal ambiguidade, Descartes não conseguiria alcançar os princípios da ciência desejada.

deve ser transmitida para o passo seguinte – constituindo-se numa premissa do argumento subsequente –, sob pena de inviabilizar a totalidade do processo reflexivo contido nessa cadeia de razões. Como vimos, no entanto, clareza e distinção somente poderão desdobrar-se em juízos confiáveis – que assegurem uma base de certeza para uma próxima etapa reflexiva – na medida em que sua validade for demonstrada de forma rigorosa. Isto é, não basta parecer clara e distinta para que uma proposição seja aceita, é necessário, efetivamente, que ela seja clara e distinta. A validação desse princípio, ou regra geral, aqui discutido, finalmente, somente será alcançada no final da cadeia de razões, que deverá concluir-se com a demonstração, tanto da existência de Deus, quanto da prioridade da ideia de sua existência sobre outras representações que compõem a estrutura do sujeito pensante que está sendo delineado pela reflexão cartesiana. Compreender a hierarquia das ideias, que surge como consequência da demonstração da existência da substância infinita implica, aparentemente, a total subordinação do Ser pensante em relação ao Ser infinito, e, conseqüentemente, de todas as noções simples ou axiomáticas, bem como na conclusão de que o único fundamento para a ciência perseguida por esta investigação é Deus. Mas, como já sublinhamos aqui, a razão somente conseguiu encontrar este fundamento porque, antes, na apreensão do *cogito*, ela já tinha a consciência da regra geral, e mais ainda, tinha razões suficientes para confiar nela. O problema, então, consiste em como é possível superar esta aparente contradição.

Para que esta dificuldade possa ser superada, devemos seguir atentamente o caminho cartesiano; devemos, portanto, resolver o problema da relação entre a regra geral, cuja certeza aparentemente surge a partir da intuição primeira que leva à constatação do *cogito*, e a veracidade divina, que aparentemente é consequência da aceitação anterior da regra geral e que, no entanto, surge como a única instância possível de validação dessa mesma regra. No texto cartesiano, a sequência dos argumentos parece aceitar sem problema

estas duas afirmações, que aparentemente se contradizem. Vejamos esta questão na forma como Beyssade a descreve, onde RG significa “regra geral” e VD indica a “veracidade divina”,

Descartes parece realmente afirmar ao mesmo tempo que:

(1) para estar assegurado de **RG** [Regra Geral], eu devo antes saber que **VD** [Veracidade Divina],

e que

(2) para estar assegurado de **VD** [Veracidade Divina], eu devo antes saber que **RG** [Regra Geral].

Se se admite simultaneamente (1) e (2), não se poderá naturalmente jamais saber nem **VD** [Veracidade Divina] nem **RG** [Regra Geral]: não haverá jamais, pois, ciência. (BEYSSADE, 1997B: 15).

E mais adiante conclui,

Assim, Descartes não cessa, desde o *Discurso do método*, de admitir explicitamente (1) e, se não é também diretamente obrigado a admitir (2), (pois, ao contrário, ele nega expressamente que se tenha necessidade de conhecer antes as regras gerais para as utilizar em suas instanciações particulares), ele parece, entretanto, indiretamente condenado a admiti-lo, porque o valor de verdade de sua prova depende da confiança que é devida às ideias claras e distintas. A dificuldade não é, pois, artificial ou anacrônica. Ela resulta do próprio movimento da metafísica de Descartes. (BEYSSADE, 1997B: 16).

O desafio cartesiano, portanto, é mostrar que a demonstração da veracidade divina é precedida por instâncias que, mesmo sob ataque da hipótese metafísica do Deus enganador, mostram-se suficientemente fortes para justificar sua autonomia; ou seja, são estas instâncias, elas mesmas garantidas pela regra da evidência que é sustentada no âmbito do *cogito*, que levam à clarificação da ideia do verdadeiro Deus sem, no entanto, necessitarem da

garantia fornecida pela validação do Deus veraz, permanecendo, deste modo, como instâncias independentes¹⁰².

5. Preparando a resposta ao problema do círculo

O parágrafo final do tópico anterior tende a sugerir que as instâncias que precedem a demonstração da veracidade divina podem ser axiomas ou noções comuns, devido a sua natureza. Ou seja, devido ao fato de serem condições de possibilidade do funcionamento da razão; são noções que, por essa característica, não podem ser denominadas de proposições da ciência e, portanto, escapam ao conjunto de juízos que compõem o conhecimento certo perseguido pelo meditador. Essas estruturas, enquanto condições de possibilidade do ato de pensar, também escapam à esfera de influência do grande enganador. Ou seja, como estruturas fundamentais pressupostas e que acompanham todo ato de razão, ao mesmo tempo não necessitam de nenhuma demonstração e, pelo fato de não poderem ser separadas do sujeito que emerge do *cogito*, encontram-se sempre garantidas pela natureza deste *ego cogito* que, toda vez que se defronta com a hipótese metafísica da dúvida, impõe-se com a certeza momentânea de sua indubitabilidade. É essa certeza que, por sua vez,

¹⁰² Desta ordem são os axiomas e as noções comuns cuja natureza, afirma Descartes, é de tal modo simples que dispensa toda e qualquer verificação pela razão; não necessitam, portanto, de nenhuma garantia, são as condições de possibilidade de todas as operações da razão. A clarificação deste ponto é feita por Descartes, principalmente na carta a Clerselier. Ao responder a um conjunto de objeções feitas por Gassendi contra as respostas dadas às *Quintas Objeções*, Descartes destaca três objeções contra a *Primeira Meditação*, declarando que na primeira Gassendi afirma que abandonar todo tipo de prejuízo constitui uma realização impossível. Contra essa objeção, afirma que “o autor desse livro não considerou que a palavra prejuízo não se estende a todas as noções que existem em nosso espírito das quais confesso ser impossível nos desfazermos, mas somente a todas as opiniões que os juízos que fizemos anteriormente deixaram em nossa crença” (AT, IX-1, 204). Para conferir o conjunto de noções comuns arroladas por Descartes, consultar o texto das *Razões* apresentado ao final das *Segundas Respostas* (AT, IX-1, 124).

garante a natureza interna do sujeito pensante e legitima toda a estrutura que acompanha seus atos.

Mas será que o simples fato de existirem noções simples, axiomas fundamentais, cuja função é garantida pela constatação “eu sou” – tendo em vista ser somente possível formular tal enunciado, pressupondo-se que as condições de possibilidade da razão são legítimas – é suficiente para superar a circularidade constatada pelo movimento metafísico das *Meditações*? Será que a veracidade que deve ser a marca dos princípios fundamentais da ciência e a garantia de validade da regra geral dependem tão somente de um conjunto de noções comuns alojadas no *ego cogito*? Ou será que a questão da certeza de meus juízos – que construirão o corpo da ciência universal – depende tão somente da constatação atual que tenho ao dirigir minha atenção diretamente a eles? Esta segunda hipótese poderia ser corroborada, por exemplo, pelo modo como Descartes afirma o *cogito* na *Segunda Meditação*: “cumpro enfim concluir que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.” (AT, IX-1, 19)¹⁰³. Deste modo, para chegar à verdade da ciência o sujeito pensante deveria voltar sua atenção para a estrutura interna de sua razão na qual encontraria a validação da regra geral garantindo a sequência de instâncias da cadeia de razões.

Embora possamos aceitar que as noções comuns são garantidas automaticamente pela constatação da existência de um sujeito pensante, entender que a atenção atualmente presente garante essa certeza – mesmo que momentânea – nos força também a aceitar que todos os juízos claros e distintos que se apresentam à minha atenção presente contêm a mesma garantia de certeza. Na verdade, sou persuadido a aceitar a certeza desses juízos, pela força

¹⁰³ “Enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit”.

a que sou sujeitado pela minha atenção¹⁰⁴. Ou seja, toda vez que dedico minha atenção a proposições claras e distintas, inclino-me a aceitá-las como verdadeiras. Desse modo, se todas as proposições claras e distintas são garantidas mediante minha atenção atual, que contém uma força persuasiva irresistível, então o sujeito pensante que emerge do *cogito* não necessita de outro fundamento que não seja ele mesmo para sustentar a verdadeira ciência. Esta constatação, no entanto, não se sustenta se levarmos em conta o texto cartesiano. Facilmente nos damos conta disso, e por duas razões. A primeira consiste no seguinte: assim que uma percepção clara e distinta torna-se não-atual – ou seja, escapa da atenção atual do sujeito pensante e somente pode ser recuperada pela via da memória como uma evidência no passado –, podemos duvidar de sua verdade, pois entendemos que existe uma razão para duvidar. A razão advém do fato do sujeito cognoscente encontrar-se ainda sob a égide da dúvida metafísica e, sendo assim, dever seguir a regra apresentada na *Primeira Meditação*, suspendendo seu juízo frente a uma forte razão para duvidar. Em segundo lugar, porque Descartes distingue com clareza estas duas noções: persuasão e ciência¹⁰⁵. Eis aqui o ponto-chave para entendermos o limite da certeza do *cogito*. Se tivermos clara a distinção entre essas duas noções,

¹⁰⁴ Embora este não seja um termo cartesiano, Landim denomina de “força persuasiva” o fato de, encontrando-nos presente a uma percepção clara e distinta somos “constrangidos” a aceitar a verdade desta proposição. Assim, toda percepção clara e distinta tem esta força persuasiva momentânea de nos induzir a aceitar sua verdade. No entanto, esta constatação não nos permite ainda afirmar que, a partir do fato de que a evidência atual se apresenta clara e distintamente à razão, esta mesma evidência é atemporalmente verdadeira. (LANDIM, 1992: 104).

¹⁰⁵ Podemos verificar na carta a Regius de 24 de maio de 1640, uma das passagens mais claras onde Descartes apresenta sua explicação sobre a distinção entre estas duas noções. Persuasão, para Descartes, implica em um conhecimento cuja evidência se dá apenas atualmente – legitimada apenas pela força do *cogito* –, estando, pois, sujeito ao ataque da dúvida metafísica assim que deixa sua atualidade; a ciência, por outro lado, somente é alcançada após a superação da dúvida metafísica, portanto o conhecimento produzido por ela não pode ser afetado por nenhuma instância da dúvida – ou seja, a atualidade ou não da evidência deixa de ter importância, pois a regra geral passa a ser válida em todos os momentos do tempo. (AT, III, 65).

poderemos entender por que nenhuma evidência momentânea consegue, apenas por sua força persuasiva, alcançar uma plena certeza que esteja imune ao ataque do deus enganador, mesmo com toda a garantia fornecida pelo sujeito pensante e sua indubitabilidade. É deste modo que entendemos legítima a afirmação de que somente uma proposição da ciência consegue a indubitabilidade necessária para prescindir da atenção atual do sujeito pensante e, assim, apresentar-se como verdade atemporal.

Os argumentos contidos no parágrafo anterior nos remetem, novamente, a questão de como responder ao problema do círculo. A resposta para esse problema, no entanto, não é simples, pois foi tema de discórdia e ganhou soluções divergentes, por parte dos comentadores, ao longo do tempo. Pretendemos defender uma resposta que seja de tal ordem que garanta a autonomia do sujeito pensante – sua força como primeiro princípio –, que consiste no objetivo que pretendemos defender no presente trabalho. Tendo isso em mente, parece-nos ter ficado claro até aqui que toda percepção evidente tem força suficiente para inclinar o juízo a afirmar sua verdade; todavia, esta é somente uma verdade momentânea para o sujeito cognoscente, nunca uma evidência atemporal ou uma proposição da ciência. Como sabemos, para alcançar o nível deste último tipo de proposições – proposições da ciência –, uma evidência deve superar todas as razões para que se duvide dela e isto, evidentemente, não é possível enquanto a hipótese metafísica do Deus enganador permanecer ativa. É necessário, portanto, superar a dúvida metafísica. Mas, para superá-la, devemos mostrar que não há circularidade na sequência de argumentos que culminam com a demonstração do Deus veraz. Para alcançar tal intento, partiremos da interpretação da resposta cartesiana apresentada por Beyssade (1997B), para, posteriormente, tentar mostrar que a força do *ego cogito* é bem maior do que usualmente se entende e contribui efetivamente para a sustentação da resposta.

Constitui um fato que, mesmo sendo alvo da dúvida metafísica, o sujeito pensante experimenta uma ampla gama de experiências, de ações, de ideias cuja natureza é compreendida como parte de si pela intuição de sua existência. O sujeito pensante compreende a si mesmo como um sujeito de ações que dizem respeito aos modos de ser de seus pensamentos, isto implica a certeza, mesmo que momentânea, que o sujeito pensante tem da evidência de tudo o que faz parte de sua natureza. A natureza desse sujeito, portanto, é tal que lhe permite perceber imediatamente determinadas noções, construir raciocínios a partir dessas noções, tendo clareza, ao mesmo tempo, de que esses conteúdos proposicionais são seus conteúdos; são conteúdos que fazem parte de sua estrutura substancial – são ideias ou “coisas” cuja realidade está presente na mente – estando sob a proteção do *cogito* no sentido de serem considerados verdadeiros na medida em que são seus conteúdos reflexivos. Por outro lado, tais conteúdos também persuadem fortemente o sujeito pensante a aceitar sua verdade, independentemente da natureza do *cogito*: “No momento e na medida em que as vejo como evidência, não posso duvidar delas: elas arrebatam minha adesão” (BEYSSADE, 1997B: 17). Parece, portanto, que eu as considero verdades exteriores ao pensamento.

Como sabemos, já no texto das *Regras Para a Direção do Espírito*, Descartes admite duas classes de operações cognitivas: a intuição e a dedução (AT, X, 366). A estas duas categorias de ações do pensamento correspondem tipos de conteúdos distintos. As noções e princípios simples, os axiomas, são dados imediatamente evidentes percebidos por intuição; as proposições complexas, que são deduzidas a partir de um encadeamento de razões, são percebidas clara e distintamente na medida em que a razão dedica toda sua atenção ao conjunto composto por sua dedução. Assim, torna-se manifesta aqui a importância do momento atual da ação reflexiva para a garantia de verdade das proposições. As noções simples são verdadeiras a cada vez que penso nelas, pois sua clareza obriga minha vontade ao assentimento. As proposições complexas permanecem

verdadeiras pelo tempo que dedico minha atenção ao conjunto de sua demonstração¹⁰⁶. Nos dois casos, a garantia é determinada pelo tempo em que o sujeito pensante dedica sua atenção a estes conteúdos e é, por eles, persuadido a dar seu assentimento. Mas, como já afirmamos acima, persuasão não é ciência e o que se busca aqui é a indubitabilidade das proposições científicas.

Não há como questionar a condição de indubitabilidade do *ego cogito*, pois ele se autoevidencia toda vez que é confrontado com a hipótese metafísica do Deus enganador. Podemos afirmar, também em relação ao *ego cogito*, que sua autoevidência garante a validade da regra geral de clareza e distinção, embora a mesma regra não possa ser validada, por exemplo, pelas proposições matemáticas cuja natureza indubitável parece a mesma daquela presente no *cogito*; não obstante isso, as certezas que o sujeito pensante garante através de sua natureza substancial se encontram ainda no nível da persuasão. Isto significa dizer que, para que possamos considerar uma ciência indubitável e perquirir seus princípios fundamentais – tendo efetiva segurança de que realmente estamos tratando com proposições indubitáveis – é necessário, antes, encontrar uma razão suficientemente forte, portanto metafísica, para anular a dúvida universalizada. Ou seja, encontrar o contraponto metafísico que, ao mesmo tempo, negue existência ao Deus enganador e fundamente a ciência verdadeira. Isto significa que é necessário encontrar fundamentos seguros que legitimem as condições gerais para a apreensão da verdade, condições estas que a persuasão, por si só, não apresenta. Colocada a questão nestes termos, o que

¹⁰⁶ É necessário ressaltar aqui que a clareza ou obscuridade das proposições e, de resto, de todo o conhecimento dizem respeito à relação entre uma justificativa interna para acreditar e uma forte razão para duvidar; duas ponderações que se digladiam na mente do sujeito pensante. Como veremos, sem a garantia de um Deus veraz não é possível ao sujeito pensante escapar dessa dicotomia. (BEYSSADE, 1997B: 22).

podemos afirmar com certeza é que, para alcançar o presente propósito é necessário partir da autorreflexão do sujeito pensante¹⁰⁷.

A questão toda, então, passa pela garantia de certeza dos conteúdos evidentes presentes nas ideias do sujeito cognoscente; essa certeza se encontra contida na esfera do *cogito* que, por sua natureza especial, fundamenta momentaneamente a regra geral. O problema consiste no fato de que a dúvida metafísica coloca sob suspeita essa certeza – porque no fundo, por mais forte que ela pareça, não passa de uma persuasão – que parece tão sólida por conta da natureza especial do *cogito*. Como afirma Beyssade:

No momento da evidência presente, não posso não crer que a proposição clara e distintamente percebida **p** é verdadeira. Posso, entretanto, em um só e mesmo momento de pensamento, refletir também sobre essa proposição e sobre o irresistível assentimento que lhe dou: percebo, então, que a única razão de minha adesão é a clareza e a distinção da ideia, que não há “nada além” em minha percepção para me levar a julgar dessa forma. Percebo, pois, que minha persuasão envolve uma afirmação mais geral, a regra universal **RG**, segundo a qual “tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro”. Ora, enquanto não tenha provado a veracidade divina **VD**, posso colocar em dúvida **RG** e, conseqüentemente, cada uma

¹⁰⁷ A questão da instauração da dúvida metódica já foi tratada anteriormente por nós, mas é necessário ainda clarificar as condições para o surgimento dessa dúvida. Segundo Beyssade, são duas as condições que devem ser preenchidas por uma dúvida tão radical. Em primeiro lugar devo desviar a atenção das proposições que se apresentam a mim, de tal modo que, “elas deixam então de ser atualmente percebidas de maneira clara e distinta; elas deixam, pois, de arrebatá-lo irresistivelmente minha adesão; elas se tornam objeto de uma dúvida possível” (BEYSSADE, 1997B: 18). Isto significa que, desse momento em diante, posso duvidar daquelas proposições sem ser constrangido por uma irresistível adesão. Em segundo lugar, a instauração da dúvida metafísica somente pode ocorrer se tivermos uma verdadeira razão para duvidar, pois esta é uma dúvida por decisão, não uma dúvida casual. “Essa razão é a ignorância em que me encontro sobre o autor de meu ser e, tornada possível por essa ignorância, a hipótese de que esse autor seja um Deus todo-poderoso e enganador”. (BEYSSADE, 1997B: 19). Com esta razão metafísica, portanto, o que tinha possibilidade de ser colocado em dúvida com a primeira condição agora se encontra totalmente imerso na suspeição. A razão para duvidar é crucial, pois, se conseguirmos anular a condição a partir da qual ela surgiu, anularemos seus efeitos sobre as proposições que percebemos clara e distintamente no momento atual da atenção. A demonstração da veracidade divina transformará assim o que antes era persuasão em certeza da ciência.

das proposições singulares **p** das quais tirei por reflexão essa regra geral. (BEYSSADE, 1997B: 20).

Nã há, pois, na presença da hipótese metafísica do Deus enganador, nenhuma possibilidade de sustentação da verdade de uma determinada proposição **p**, tendo em vista a necessidade de validação que a regra geral apresenta. Isto ocorre mesmo que, no momento atual, o sujeito pensante esteja focado na proposição que se apresenta clara e distintamente e, conseqüentemente, esteja irresistivelmente inclinado a julgá-la verdadeira. Torna-se claro então que a regra geral não é uma razão suficientemente forte para anular a razão para duvidar, no caso a hipótese do Deus enganador, que continua ativa. Então, para que uma determinada proposição **p** faça parte da ciência – tenha sua indubitabilidade garantida universalmente – a regra geral tem que ser inquestionável. Para que seja inquestionável, a regra geral *deve* ser validada por uma razão que elimine a hipótese do Deus enganador. Sem isto, toda persuasão continua sendo apenas persuasão, jamais alcançando o status de certeza científica, por mais clareza e distinção que apresente à percepção do sujeito pensante.

Ora, se toda persuasão, para se tornar ciência, necessita da validação da regra geral e a regra geral somente pode ser validada a partir da demonstração da veracidade divina, então devemos encontrar um meio de demonstrar a veracidade divina sem cair na armadilha do Deus enganador. Isto por que a demonstração da veracidade divina somente é possível através de um processo reflexivo e podemos sempre objetar que esta reflexão está contaminada pela dúvida já na sua essência. A ideia de um Deus veraz, por mais clara e distintamente que se apresente à razão, ainda será apenas uma persuasão que enfrentará a oscilação referida por Descartes no quarto parágrafo da *Terceira Meditação* (AT, IX-1, 28). Não obstante isto, como já relatamos, Descartes vai além e analisa a importância da representação – a origem dos conteúdos das ideias – para a relação entre o sujeito e os objetos de conhecimento por ele

percebidos. E é exatamente a partir da constatação de que a ideia do verdadeiro Deus não pode ser criada pela razão – pela característica principal do princípio de causalidade que afirma a impossibilidade de que a causa contenha menos realidade do que seu efeito (AT, IX-1, 32) – que Descartes dá início às provas que desmontarão a hipótese do Deus enganador.

Como vimos até aqui, para alcançar seu objetivo – enunciar as provas da existência do Deus veraz – Descartes só tem um caminho: analisar os conteúdos representacionais do sujeito que emerge e tem sua indubitabilidade garantida pelo *cogito*. Neste momento, duas coisas se tornam fundamentais para entender a correta resposta ao problema enunciado: em primeiro lugar a distinção entre persuasão e ciência – distinção que já explicamos na nota 105 do presente capítulo – e, em segundo lugar, a condição especial do *cogito* como um princípio cuja natureza especial se identifica com a natureza dos axiomas. Esta identificação, no entanto, é parcial, pois o *cogito* demonstrará, no transcurso da resposta, mais força, no que tange à sua autonomia, do que a apresentada pelos axiomas para superar a hipótese metafísica do Deus enganador.

6. Respondendo ao problema do círculo

Encontramo-nos agora em condições de apresentar uma resposta ao problema do círculo, a qual mostre a relevância do *cogito* para a sustentação da cadeia de razões que culminará na eliminação da hipótese metafísica do Deus enganador. Para alcançar este propósito devemos sempre ter em mente que, embora a certeza da existência do sujeito pensante não suprima a razão para duvidar – pois ainda é possível oscilar entre a certeza momentânea e a dúvida

metafísica –, essa certeza constitui uma garantia ou uma base segura para a construção da certeza na ciência que, ao eliminar a dúvida metafísica, superará a mera persuasão e fundamentará o sistema cartesiano.

Segundo Beyssade, a passagem mais significativa para a compreensão da resposta cartesiana ao problema encontra-se no texto das *Sétimas Respostas* (BEYSSADE, 1997B: 22). Acompanhando as considerações contidas nas *Sétimas Objeções* – cujo autor é o padre Bourdin –, verificamos que as mesmas têm por objetivo apontar, dentre outras coisas¹⁰⁸, a impossibilidade da dúvida cartesiana; as objeções consideram, portanto, artificial e insustentável a natureza da dúvida. A objeção fundamental é embasada pelo argumento que afirma que sustentar uma dúvida tão radical colocaria a razão em uma situação na qual ela não teria nenhum ponto de apoio, nenhum referencial a partir do qual pudesse reestabelecer a certeza, tanto sobre objetos, quanto sobre juízos. Descartes, em sua resposta, esclarece que a dúvida desenvolvida por ele como método para alcançar a certeza deve sempre ser entendida de um ponto de vista exterior tanto aos objetos quanto aos juízos e diz respeito tão somente ao nosso conhecimento. Assim, respondendo ao padre Bourdin, Descartes aponta para o fato de que, em todo o seu texto, Bourdin comete um erro capital em relação às naturezas da dúvida e da certeza, como expressa claramente na seguinte passagem:

Vale ressaltar que ele sempre considera a dúvida e a certeza, não como relações de nosso conhecimento com os objetos, mas como propriedades dos objetos mesmos que permanecem ligadas a eles constantemente, de tal maneira que as coisas que uma vez declaramos duvidosas, jamais podem se tornar certas. (ALQUIÉ, 1967: 974).¹⁰⁹

¹⁰⁸ As *Sétimas Objeções* trazem um conjunto de críticas dirigidas notadamente ao método da dúvida que, segundo o autor, não seria uma boa forma de filosofar, principalmente levando-se em conta que o objetivo das *Meditações* é encontrar a verdade nas ciências.

¹⁰⁹ “Et il est à remarquer que partout il considère le doute et la certitude, non pas comme des relations de notre connaissance aux objets, mais comme des propriétés des objets mêmes qui y

Na sua resposta, Descartes afirma que a dúvida e a certeza somente são possíveis se forem confrontadas com razões ou pensamentos que apresentem alguma relação passível de se contrapor a essas ações. Dúvida e certeza são ações que dizem respeito ao funcionamento de nosso conhecimento; portanto, devem ser entendidas como modos de ser do sujeito pensante. Ou seja, como a certeza ou a dúvida sobre algo – um objeto ou uma proposição – não se encontram neste algo como suas propriedades, não caracterizam este objeto ou esta proposição, elas somente fazem sentido quando confrontadas com razões que, no caso da dúvida, confirmem a natureza verdadeira deste algo e, no caso da certeza, sejam suficientemente fortes para colocar em dúvida a aparente clareza verificada por essa evidência presente. Dizendo de outro modo: somente posso ter certeza que uma proposição é verdadeiramente clara e distinta se, ao confrontá-la com uma razão contrária suficientemente forte, a evidência continue mantendo sua condição inicial de clareza e distinção. Além disso, para consolidar a sua condição de verdade, não basta que tal proposição persuada o meu assentimento; é necessário, também, que sua certeza seja validada por uma razão que transforme essa persuasão em um objeto da ciência.

Como vimos acima, é imperioso, para a consolidação de qualquer objeto de ciência, encontrar uma sólida razão que garanta a validade da regra geral e é isto que justifica a força da hipótese metafísica do Deus enganador. Esta hipótese constitui uma razão suficientemente forte para que o sujeito pensante não apenas se afaste da evidência presente e coloque em dúvida a lembrança da evidência, mas também para que consiga colocar em dúvida a evidência mesma e busque uma razão mais forte, com que possa anular os efeitos da hipótese.

demeurent toujours attachés; en sorte que les choses que nous avons une fois reconnues être douteuses ne peuvent jamais être rendues certaines”.

Assim, concebendo a dúvida e a certeza como relação, nós podemos entender a formulação cartesiana, na *Primeira Meditação*, que nos aconselha a tratar as coisas que não se apresentam suficientemente certas da mesma forma como tratamos aquelas manifestamente falsas. A regra assim estabelecida lembra que “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas¹¹⁰” (AT, IX-1, 32). É desse ponto de vista, sob tal compreensão, que Beysade pode então concluir que Descartes, quando afirma que uma proposição qualquer é duvidosa, nada mais está afirmando além de que, num momento determinado, uma forte razão contrária forçou a suspensão de seu assentimento sobre esta mesma proposição (BEYSSADE, 1997B: 23); por outro lado, o assentimento sobre essa proposição, que no caso a torna objeto de uma persuasão do sujeito pensante, é retomado assim que a razão para duvidar é deixada de lado e voltamos novamente nossa atenção para a evidência. Além disso, como ainda nos encontramos frente a uma persuasão, para alçar esta proposição ao nível de uma verdade da ciência, necessitamos da confirmação de que a evidência é verdadeiramente clara e distinta, confirmação dada pela mais forte razão que, com sua força, acaba por eliminar a hipótese do Deus enganador. Essa razão somente pode ser alcançada a partir da autonomia do *cogito* que sustenta toda a cadeia de razões.

Ao apresentar a dúvida como algo exterior à persuasão que as proposições claras e distintas impõem ao entendimento, Descartes consegue distinguir perfeitamente aqueles conhecimentos derivados de um conjunto de premissas, portanto conhecimentos obtidos pela via da dedução, das verdades simples como os axiomas e o *cogito*, conhecimentos estes obtidos pela via da intuição. Isto implica que, quando penso em uma proposição complexa, verifico que ela é uma conclusão derivada de um conjunto de razões ou premissas as quais, muitas vezes, não resistem ao critério da regra geral. Sendo assim,

¹¹⁰ “Le moindre sujet de douter que j’y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter”.

embora sua conclusão seja evidente e persuada meu entendimento no momento presente, essa evidência somente permanece como evidência na medida em que minha atenção esteja voltada para ela. Quando, no entanto, volto minha atenção para a hipótese do Deus enganador percebo que esta é uma razão suficientemente forte para sustentar uma razoável dúvida sobre o conjunto de premissas daquela proposição complexa. Isto me leva a aplicar à proposição complexa em questão o princípio estabelecido na *Primeira Meditação*, considerando-a da mesma forma como considero as proposições notadamente falsas e, portanto, suspendendo meu juízo sobre ela.

No entanto, quando estamos tratando de axiomas e, principalmente, do *cogito*, este procedimento não é possível – a aplicação do princípio da suspensão do juízo –, pois, neste caso, a evidência é inseparável de sua intuição. Estes elementos constituem verdades tão simples que a razão não consegue colocá-las em dúvida sem, instantaneamente, reafirmar sua evidência. Eles não são conclusões de premissas anteriores. A regra geral, neste caso, é validada pela característica especial apresentada pelo *cogito*: sua característica de, no momento em que é enunciado, não poder ser colocado em dúvida, sob pena de confrontar a razão com uma contradição básica sobre sua existência. Desse modo, como tais conhecimentos não são alcançados por dedução, não admitem, portanto, ser desmembrados em premissas e conclusões; são conhecimentos simples, cuja garantia de verdade encontra-se no fato de serem modelos da regra geral. Parece não ser outro o sentido desta afirmação de Beysade:

Essas verdades gozam, assim, da mais perfeita certeza, *perfectissima certitudo*: não posso nunca duvidar delas, porque para isso é preciso pensar nelas, e porque não se pode pensar nelas sem reativar a evidência e, logo, sem crer que elas são verdadeiras, em suma, sem deixar de duvidar delas. Tentar

duvidar delas é deixar de duvidar delas. (BEYSSADE, 1997B: 20).¹¹¹

O sujeito que emerge da constatação do *cogito*, como já afirmamos, comporta-se da mesma forma. A verdade existencial que sustenta toda estrutura axiomática da razão resiste ao ataque desferido pela hipótese do Deus enganador, mas não é suficiente para eliminar esta forte razão para duvidar. Não obstante isto, o *cogito* continua sendo uma verdade fundamental e necessária para a superação do impasse proposto pela questão do círculo. Mas em que sentido esta é uma verdade fundamental? Para responder, é necessário relacionar o *cogito* às outras ideias claras e distintas percebidas pela razão e que parecem confirmar plenamente a regra geral.

O *cogito*, como vimos, preenche todos os requisitos para ser considerado uma perfeita certeza pelo fato de sua clareza ser de ordem metafísica, o que não ocorre com outras percepções que parecem claras e distintas como, por exemplo, as proposições da matemática, que não resistem ao ataque do terceiro grau da dúvida. Esta condição metafísica é fundamental para garantir a perfeita

¹¹¹ A expressão *perfectissima certitudo* aparece no texto latino das *Objeções e Respostas*, notadamente nas *Segundas Respostas* (AT, VII, 145); esta mesma expressão é traduzida para “perfeitíssima certeza” no texto em francês, na seguinte passagem: “Et certes, il est manifeste qu'on n'en peut pas avoir des choses obscures et confuses, pour peu d'obscurité ou confusion que nous y remarquions; car cette obscurité, quelle qu'elle soit, est une cause assez suffisante pour nous faire douter de ces choses. On n'en peut pas aussi avoir des choses qui ne sont aperçues que par les sens, quelque clarté qu'il y ait en leur perception, parce que nous avons souvent remarqué que dans le sens il peut y avoir de l'erreur, comme lorsqu'un hydropique a soif, ou que la neige paraît jaune à celui qui a la jaunisse; car celui-là ne la voit pas moins clairement et distinctement de la sorte, que nous à qui elle paraît blanche. Il reste donc que, si on en peut avoir, ce soit seulement des choses que l'esprit conçoit clairement et distinctement. Or, entre ces choses, il y en a de si claires et tout ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elles, que nous ne les croyons être vraies: par exemple, que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude” (AT, IX-1, 114). Em relação ao *cogito*, portanto, não podemos pensar nele sem aceitar sua verdade que está implícita em sua própria formulação, como afirma Descartes na sequência do texto: “Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là sans penser à elles; mais nous n'y pouvons jamais penser, sans croire qu'elles sont vraies, comme je viens de dire; donc, nous n'en pouvons douter, que nous ne les croyons être vraies, c'est-à-dire que nous n'en pouvons jamais douter” (AT, IX-1, 114).

certeza – *perfectissima certitudo* – exigida por uma verdade, seja referente a um existente, seja a uma proposição da ciência. Dessa forma, todas as proposições – os conhecimentos que parecem claros e distintos – apresentam sempre um grau de obscuridade que possibilita que, no momento em que penso na razão metafísica para duvidar formulada na *Primeira Meditação*, tenho que admitir a problematização de sua clareza. Isso, evidentemente, implica a suspensão do juízo sobre tais conhecimentos. Assim, a compreensão dessa condição metafísica necessária, que distingue o *cogito* de outros conteúdos de pensamento, mostrará o caminho para a solução do problema do círculo que, de resto, também implica o problema da garantia da fundamentação da ciência.

Mas, identificada a razão metafísica que caracteriza o *cogito* e compreendido seu papel, não teríamos já uma razão suficiente para garantir definitivamente a validade da regra geral? A resposta é “não”. A justificação da verdade de qualquer proposição – o estabelecimento, portanto, de uma ciência – necessita de uma razão que efetivamente se contraponha à razão para duvidar estabelecida pela hipótese do Deus enganador. A constituição da prova da veracidade divina estabelece esta razão que elimina a hipótese metafísica da dúvida. Mas, como parece estar ficando claro, a estratégia para alcançar tal prova é sustentada por uma condição metafísica anterior que, se não elimina a dúvida, pelo menos estabelece as condições necessárias para sua eliminação. Estabelece, portanto, as condições para que uma persuasão se torne uma proposição perfeitamente clara e distinta, ou seja, uma proposição da ciência verdadeira. A esta primeira *perfectissima certitudo* – que apresenta a primeira fundamentação da regra geral –, segue-se uma segunda *perfectissima certitudo*, que é justamente a razão que elimina definitivamente a hipótese do Deus enganador (BEYSSADE, 1997B: 26).

O que identificamos aqui, portanto, são dois níveis de fundamentação que se completam, tese que por si só já elimina a hipótese da existência de circularidade no argumento¹¹². Os axiomas e, principalmente, o *cogito* – e por consequência o sujeito que nele se desvela – garantem a validade da regra geral de evidência, mas não constituem razões suficientemente fortes para confrontar a hipótese do Deus enganador; não obstante isso, o sujeito pensante descobre, ao voltar sua reflexão para si, todas as condições para encontrar a razão com força suficiente para superar o último baluarte cético, o argumento do Deus enganador. Isto somente é possível, na medida em que a razão tem a capacidade de se autovalidar e encontrar em si razões suficientemente persuasivas – pois mesmo a idéia de um Deus Veraz continua sendo uma persuasão antes que tenhamos a fundamentação da ciência, que somente ocorre após a prova apresentada – para se contrapor à razão metafísica para duvidar.

A garantia da validade da regra de evidência obtida no interior do sujeito pensante a partir da certeza de sua existência, se não é suficiente para eliminar a razão metafísica para duvidar, é suficiente para encontrar, nos próprios conteúdos da razão, a contraposição que colocará um fim à hipótese formulada na *Primeira Meditação*. É desse modo, pois, que somente o sujeito pensante detém a força momentânea que garante sua indubitabilidade; nenhum outro conteúdo consegue, por si só, alcançar esse nível de certeza. Isto ocorre porque todas as razões, mesmo as fortes razões que levam à dúvida, são, sem exceção, passíveis de questionamento¹¹³. Assim, para superar definitivamente a dúvida o

¹¹² Como veremos a seguir, para compreender a estratégia cartesiana de fundamentação da ciência – e consequentemente a eliminação das razões para duvidar – é necessário entender que no âmbito do *cogito* já se encontra uma primeira fundamentação da regra de evidência. Sem essa compreensão, torna-se impossível inferir como é possível a utilização do princípio de causalidade (AT, IX-1, 32) para determinar a causa da ideia de um Deus veraz e, portanto, justificar sua força perante a hipótese do Deus enganador.

¹¹³ Descartes aponta para este importante detalhe ao explicar sua posição nas *Sétimas Respostas*. Ao afirmar que as razões elencadas por ele são suficientemente fortes para nos obrigar a duvidar, ele não está dizendo que estas são razões indubitáveis. Pelo contrário, todas as

sujeito pensante deve buscar um argumento com força suficiente para compensar as razões para duvidar, e esse argumento é encontrado na ideia clara e distinta do Deus veraz. Ou seja, já que todas as ideias são meras persuasões – mesmo aquelas que representam as razões para duvidar – uma ideia que se apresente como uma forte razão contrária pode eliminar a dúvida. Essa ideia, quando alcançada, faz mais do que isto – eliminar a dúvida: ela acaba por constituir a razão metafísica que estabelece a certeza da ciência. Assim, para vencer a dúvida é necessário, primeiramente, que o sujeito tenha autonomia, o que revela a importância da noção de interioridade subjetiva como garantidora da legitimidade da Regra Geral; em segundo lugar, é necessária uma razão, encontrada pela autorreflexão do sujeito, que constitua o contraponto metafísico à hipótese metafísica enunciada na *Primeira Meditação*, que obrigou o sujeito a suspender o juízo sobre as proposições em geral. Somente uma razão independente consegue chegar à conclusão de que é a potência absoluta que está contida na ideia de Deus que garante a impossibilidade de que este mesmo Deus seja fonte do engano. As demonstrações da existência de Deus pelos efeitos na *Terceira Meditação*, bem como a prova ontológica, apresentada na *Quinta Meditação*, surgem, primeiro, como persuasões, mas, logo, por sua própria natureza, impõem-se como certezas, eliminando a hipótese do Deus enganador. Não existe nenhuma possibilidade de coexistência dos dois argumentos, eles são contraditórios e o

razões, antes da prova definitiva do Deus veraz, são dubitáveis. É necessário, portanto, encontrar uma razão de mesma ordem que aquela apresentada pela forte razão para duvidar – a hipótese metafísica – para que se desfaça o domínio da dúvida. Isto fica claro quando Descartes afirma, “car il est certain que ces raisons—là sont assez fortes pour nous obliger de douter, qui sont elles-mêmes douteuses et incertaines, et qui pour cela ne doivent point être retenues, mais rejetées, comme il a été remarqué ci-dessus; elles sont, dis-je, assez fortes, tandis que nous n’en avons point d’autres qui, en chassant le doute, apportent en même temps la certitude; et parce que je n’en trouvais aucune de telles dans la première Méditation, bien que je regardasse de tous côtés, et que je méditasse sans cesse, j’ai dit pour cela que les raisons que j’ai eues de douter étaient fortes et mûrement considérées”. (ALQUIÉ, 1967: 974-975).

modo como o sujeito pensante encontra a prova de que Deus não é enganador enfatiza a importância da natureza independente do *cogito* que constitui a primeira *perfectissima certitudo*, pois ele encontra a prova servindo-se unicamente da evidência contida na natureza própria de sua razão. Ao demonstrar que Deus não é enganador, demonstra-se também o segundo tipo de *perfectissima certitudo*: a fundamentação metafísica da ciência (BEYSSADE, 1997B: 29). Ao entender o sujeito como intuição é possível, para Descartes, entendê-lo como fundamento primeiro da regra geral, pois não é possível, enquanto a razão pensa a si mesma, qualquer ataque da hipótese da dúvida. A certeza de sua existência proporciona ao sujeito estabelecer a cadeia de razões que irá garantir a certeza de todas as evidências em todos os momentos do tempo.

7. Conclusão

O propósito deste capítulo não foi desenvolver os argumentos que provam a existência de Deus e que, conseqüentemente, legitimam a ciência verdadeira nem, tampouco, discutir diretamente o método da dúvida cartesiano, que, de resto, foi discutido em capítulo anterior. Nosso intuito foi o de demonstrar que o *cogito* participa efetivamente do movimento da razão em busca da fundamentação última da ciência, com força metafísica que o qualifica também como fundamento – mesmo que no âmbito de seus conteúdos internos, por incluir uma primeira certeza sobre a regra geral de evidência.

Na verdade, o que se pretendeu foi mostrar, de forma mais enfática, que o *cogito* alcança uma instância metafísica independente – que é a garantia de sua unidade – justamente quando confrontado com a dúvida hiperbólica; por isso, sua importância é central na determinação dos pressupostos que garantem a certeza a partir da primeira constatação da regra de evidência e eliminam o conjunto de dúvidas céticas proposto na *Primeira Meditação*. A natureza da

dúvida – uma dúvida estabelecida por uma decisão voluntária da razão – mostra que a autorreflexão do sujeito pensante é o único caminho possível para a superação do desconforto causado pelo desconhecimento de um critério seguro que convalide proposições da ciência e, portanto, para construir um conhecimento seguro. É neste sentido que a importância da dúvida se manifesta¹¹⁴.

Esta participação do *cogito*, ao dar início à cadeia de verdades que culminará na ciência, portanto, não é meramente secundária; ela não é apenas um ponto de apoio para a longa cadeia de razões que reconstruirá o conhecimento em bases seguras; o *cogito* deve ser entendido como um primeiro fundamento da certeza ao garantir em seu âmbito a regra geral de evidência que será o princípio para o reconhecimento de todas as proposições da ciência; o sujeito pensante – que se torna evidente na constatação do *cogito* – constitui realmente uma unidade fundamentadora da verdade e é entendido, por isso mesmo, como a primeira *perfectissima certitudo*. Entendemos que é justamente nesta direção que Baysade conduz seu argumento ao arrolar um conjunto de teses que, para nós, corrobora a ideia de uma dupla fundamentação. Nas teses IV e V, por exemplo, afirma:

(IV) Certas verdades (axiomas elementares, o que se chama de *cogito*) não podem ser pensadas sem serem por isso mesmo clara e distintamente percebidas e, portanto, sem arrebatarem nossa adesão, de modo que não se pode jamais efetivamente duvidar delas, tendo elas assim uma (primeira espécie de) *perfectissima certitudo*.

¹¹⁴ Segundo Gérard Lebrun, que assina as notas para a edição brasileira das *Meditações Metafísicas* na coleção *Os Pensadores*, quando Descartes conclui sobre a existência do *eu sou* a partir da ação do Deus enganador, explica também o papel que desempenha este “Grande Embusteiro: impor a meus pensamentos uma prova de tal ordem que aquele que lhe resistir seja, quando não garantido como verdadeiro (é impossível antes da prova da existência de Deus), pelo menos recebido como certo. Se não fosse arrancado, extorquido ao Gênio Maligno, o *cogito* não passaria de uma banalidade.” (DESCARTES, 1983: 92. Nota 26)

(V) Nem a veracidade divina nem a regra geral das idéias claras e distintas fazem parte desse primeiro grupo de verdades. (BEYSSADE, 1997B: 33).

Sem o *cogito*, portanto, não é possível ter nenhuma certeza nem construir a cadeia de razões que culmina na ciência. No entanto – como é expressado pela tese V –, o *cogito* garante uma primeira certeza no que diz respeito ao seu âmbito interno, mas não tem poder para garantir a certeza da ciência, pois, enquanto ele supera a razão metafísica para duvidar, ele não representa uma razão suficiente para destruí-la e é nesse sentido que não se pode arrolar a regra geral entre as verdades primeiras. Esta é, portanto, a consequência de termos uma regra geral que não está garantida para além dos domínios do *cogito*. Ou seja, uma firme razão para duvidar e uma percepção clara e distinta atual – no caso do *cogito*, uma evidência indubitável – se rechaçam uma a outra; por essa razão, para a validação da regra da evidência fora do âmbito do sujeito, é necessária, além da certeza do *cogito*, a razão que é a antípoda da hipótese da dúvida representada pelo *Malin Génie*: a razão indubitável que demonstra que Deus não pode ser enganador.

Como no âmbito restrito dos modos de ser do *cogito* não encontramos a razão para a superação da dúvida, e é problemático encontrá-la fora dos limites do sujeito, pois para além destes limites instalou-se a esfera da incerteza, restam apenas os conteúdos representacionais do sujeito – as ideias. A análise das ideias conjuntamente com a aplicação do princípio de causalidade (AT, IX-1, 32) acabará por levar à razão que proporcionará a passagem da persuasão para a ciência. Nas teses XIII e XIV Beysade aponta para a conclusão do processo de fundamentação da ciência:

(XIII) A prova da existência de um Deus não-enganador garante a verdade de todas as ideias claras e distintas e torna possível o (segundo tipo de) *perfectissima certitudo*, que é a da ciência.

(XIV) A prova da existência de um Deus não-enganador consiste em tornar clara a ideia obscura e confusa que serve de

base para a hipótese de um deus enganador. (BEYSSADE, 1997B: 34).

A ciência somente é possível com a demonstração da segunda *perfectissima certitudo* que constitui a razão necessária e suficiente para a superação da ideia do Deus enganador. No entanto, sem a certeza do *cogito*, torna-se impossível à razão alcançar esta segunda *perfectissima certitudo*. Isto nos permite retornar à noção de interioridade para constatar, mais uma vez, sua importância. O *ego cogito* representa uma realidade fundamental, ele é presença imediata a si, é a experiência da interioridade (BIRCHAL, 2000) e é essa compreensão do sujeito como intuição primeira que garante sua característica de fundamento. É a noção de interioridade que garante a legitimidade da regra de evidência no âmbito do *cogito* e de seus conteúdos.

Ao reforçar o papel da razão que emerge do *cogito* para o estabelecimento de uma ciência absoluta que é essencialmente uma relação entre dois termos – o sujeito consciente de si e os entes percebidos como distintos de si –, estamos enfatizando a noção de autonomia da razão. Esta natureza indivisível e autônoma da razão, que assegura a inseparabilidade de todos os elementos que compõem este sujeito, assegura também a legitimidade desse ponto inicial – o ponto arquimediano (AT, IX-1, 32) – para a reconstrução do edifício do conhecimento em bases absolutamente certas. É claro que apenas a ideia de um Deus veraz não é suficiente para que a razão conheça a natureza deste Ser – pelo próprio princípio de causalidade referido acima –, mas, ao voltar-se reflexivamente para si, o sujeito compreende sua natureza finita e limitada, e, partindo da compreensão de que sua autonomia comporta um conjunto de certezas primordiais, constata que tem em si as condições de demonstrar o fundamento último da certeza, mesmo sendo este incompreensível em sua essência, e estabelecer as bases da ciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerações finais

A importância da noção de subjetividade para o sistema cartesiano, obviamente, ultrapassa em muito o aspecto metafísico de seu pensamento. A concepção de que o princípio primeiro é o sujeito encontra-se na base de sua filosofia – que engloba sua física mecanicista – e envolve por completo a construção de sua teoria do conhecimento, em franca oposição à teoria do conhecimento estabelecida pela tradição escolástica, de cunho aristotélico. Mas tal instauração da noção de sujeito do conhecimento a partir do pensamento cartesiano seria, por si só, apenas mais um aspecto da modernidade, dentre outros, se a constatação desse ente não apresentasse as peculiaridades que apresenta. O modo como o sujeito pensante emerge como substancialidade independente caracteriza sua natureza e impõe uma reflexão metafísica original que, esta sim, é marca indelével da modernidade. Ao optar pela estratégia da radicalização da dúvida, Descartes inaugura uma nova perspectiva para a compreensão do sentido da metafísica, sentido este ainda não explorado pela filosofia até então, muito embora – como tentamos deixar claro no primeiro capítulo – tanto os argumentos céticos quanto a noção de um *cogito* existencial façam parte de uma longa tradição que não pode ser ignorada.

Ao estabelecer a dúvida hiperbólica como uma ação voluntária da razão visando a seu projeto de crítica do conhecimento em geral, Descartes determina claramente o caminho a seguir para o sujeito da dúvida, que passa a meditar sobre suas próprias convicções na *Primeira Meditação*. Ou seja, o projeto crítico cartesiano apresenta um sujeito determinado e distinto que, a todo o momento, é identificado como aquele que avalia e questiona retrospectivamente o

conhecimento da tradição¹¹⁵. Como afirma Bornheim (1978), esta característica do sujeito que decide conscientemente pela radicalização cética é fruto de um profundo sentimento de insatisfação que o desconforta constantemente¹¹⁶. Por essa razão, a mencionada volta reflexiva mostra-se com uma dramaticidade sincera nos primeiros parágrafos da *Segunda Meditação*¹¹⁷. Assim, não é correto pensar que, embora a instauração da dúvida tenha sido um ato da vontade livre, a incerteza gerada pela aplicação do princípio de generalização da dúvida – tratar como falsas as opiniões ou proposições que apresentem alguma obscuridade ou confusão – seja “fingida”; ela é, pelo contrário, o desdobramento da decisão de uma razão sólida e madura (AT, IX-1, 13). Desse modo, as razões para duvidar representam efetivamente um entrave para a construção de uma teoria do conhecimento viável que leve a uma ciência fundamentadora a qual, por fim, legitime o conjunto de ciências práticas que derivam de seus pressupostos e princípios. O estabelecimento da dúvida sobre o conhecimento neste nível acaba por implicar a incapacidade da razão para

¹¹⁵ “Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter; ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qui me reste pour agir” (AT, IX-1, 13).

¹¹⁶ Diz Bornheim: “pode-se mesmo afirmar que o itinerário anterior ao cogito, seguido pelo Pai da Filosofia moderna, coincide com o predomínio de um profundo sentimento de insatisfação que se vai traduzir, de maneira mais específica, nas diversas etapas que constituem o processo da dúvida metódica” (BORNHEIM, 1978: 3).

¹¹⁷ “La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus”. (AT, IX-1, 18). A surpresa e a insegurança expressada pelo meditador correspondem ao espírito da própria *Meditação* que busca, por um processo de descoberta, razões que se contraponham ao encadeamento de razões para duvidar que culmina por desconstruir o conhecimento antes aceito e agora tornado duvidoso.

aplicar a qualquer conteúdo de pensamento qualquer princípio de verdade que possa garantir um mínimo de certeza para superar a argumentação cética. Antes mesmo de ser exposta, a noção de verdade como correspondência encontra-se, portanto, desacreditada.

Neste cenário, somente o aparecimento de um elemento indubitável que corresponda necessariamente a uma existência inquestionável pode reconduzir o meditador à via da verdade rompendo com o arcabouço cético que inviabilizaria todo conhecimento. Para dificultar o trabalho de desvelamento desse elemento indubitável, a razão, ao voltar-se para si mesma, circunscreveu ao âmbito de sua interioridade a possibilidade de investigação. Somente meditando sobre sua própria natureza a razão pode “conceber altas esperanças” de encontrar algo “certo e indubitável” (AT, IX-1, 19). O problema se avulta na medida em que a própria noção de indubitabilidade, como critério de verdade, é colocada em dúvida com o surgimento do argumento metafísico do Deus enganador. Se todo conhecimento adquirido pelo sujeito, para ser verdadeiro, deve ter correspondência na realidade que se encontra fora dele – incluindo aí o conhecimento matemático –, e se o único critério de verdade é a indubitabilidade do conteúdo percebido, então, com o advento da hipótese do Deus enganador, que ataca exatamente o critério de indubitabilidade, questionando sua validade em relação à realidade, todo conhecimento passa a ser duvidoso. Encontrando-se neste impasse, com deve agir o meditador?

Tendo em vista que a via empírica foi abandonada logo no início do processo meditativo, resta somente a via do pensamento que, frente à dúvida hiperbolizada, não tem melhor sorte do que a primeira alternativa. De todo modo, se Descartes não pretende abdicar de seu projeto de uma ciência verdadeira e se render aos argumentos dos cétricos – argumentos que ele mesmo utilizou –, o conhecimento certo e seguro somente poderá ser alcançado através da tomada de consciência do sujeito sobre sua própria realidade como um existente autônomo, *que não é atingido pela hipótese da dúvida metafísica*. A ideia

deste ente deve ser indubitável e corresponder necessariamente à realidade do ente enquanto existente. Para a compreensão deste primeiro princípio indubitável, tornam-se imprescindíveis as noções de interioridade e identidade e a relação entre elas.

A noção de interioridade está contida na compreensão do *ego cogito* como intuição primeira, que define a consciência de si como uma *res cogitans* que garante a indubitabilidade de sua natureza interna sejam quais forem as turbulências que se apresentem para fora de sua substancialidade. A interioridade está implícita na ideia dessa subjetividade que garante a legitimidade de seus conteúdos, pois reflete a essência de um “eu penso” que não pode ser separado de suas representações; a interioridade identifica a consciência de si e seus atos como uma unidade indissociável e reflete a originalidade do ponto de partida da metafísica cartesiana. Essa experiência imediata de si como sujeito pensante – consequentemente, indubitável, pois emerge justamente da dúvida mais radical e não é abalado por ela – constitui, por conseguinte, uma primeira garantia de que o princípio de evidência – a regra geral de verdade – consiste numa ferramenta segura para garantir a indubitabilidade da ciência. Assim como a noção de interioridade, a noção de identidade enfatiza a natureza indissociável do sujeito pensante e, mais precisamente, a ideia de autonomia da razão. A identidade do sujeito consigo mesmo assegura novamente a existência de ao menos um conhecimento cuja verdade não pode ser questionada – pois se for questionada, *imediatamente* se impõe pela força de sua evidência. Interioridade e identidade caracterizam a natureza única da substância pensante.

A consciência de si é intuída na medida em que a razão se volta para suas estruturas mais elementares, mas o processo de descoberta de sua existência como uma unidade autônoma se apresenta ao longo da reflexão que a própria dúvida impõe. Sem alternativas, o sujeito volta-se para si. Desse modo, o sujeito pensante compreende que, mesmo estando o mundo sob o jugo

da incerteza imposta pela hipótese do Deus enganador, ele, como um sujeito de pensamentos, uma razão, uma consciência, existe. Isto significa que o ato de duvidar – que nada mais é do que uma forma de pensar – implica a separação entre o pensamento e o mundo. Ou seja, se a dúvida generalizada inviabiliza a afirmação da existência do mundo físico, não pode atacar a afirmação da existência do sujeito que duvida, na medida em que ele duvida, pois duvidar é uma forma de pensar e, enquanto pensa, o sujeito afirma-se como um existente. O ato de duvidar implica também a compreensão de que existência e pensamento coexistem nessa unidade substancial, unidade esta que mesmo uma dúvida generalizada não tem capacidade para negar. O desafio posterior deste existente será recuperar a certeza sobre o mundo a partir dessa razão e de seus conteúdos. Maior desafio, porém, será mostrar que a regra de evidência tem validade universal e que a dúvida metafísica não pode ser sustentada frente a uma forte razão que a contradiga. A dúvida universal, que se apresenta como uma razão metafísica que coloca em xeque o arcabouço do conhecimento verdadeiro, não tem poder para anular a certeza da existência do sujeito pensante pelo fato mesmo de ele ser um sujeito pensante. Este existente, por outro lado, não é razão suficiente para eliminar o Deus enganador que surge com a radicalização da dúvida. Neste impasse o que permanece como certo é que o sujeito pensante detém autonomia suficiente para encontrar a razão para eliminar a hipótese metafísica.

Neste horizonte restrito, o que podemos entender sobre este sujeito que vem sendo delineado até aqui? Primeiramente, que o existente aqui clarificado é prenunciado na dúvida; ele é, na verdade, o sujeito da própria dúvida; isto porque ele é a condição para a realização da dúvida e, portanto, apresenta-se como uma verdade inabalável, pois sem que tenhamos o sujeito como uma realidade efetiva, a dúvida é logicamente impensável. O sujeito *manifesta-se* como uma consequência – deixando claro que o *cogito* não pode ser tomado como conclusão de um silogismo – a partir de uma longa cadeia de reflexões

proporcionada à razão pelo expediente da dúvida. Ou seja, a dúvida é uma estratégia para *justificar logicamente* a força de uma intuição. Assim, a dúvida e a certeza do “eu” são os dois pólos de uma mesma relação. E avançando mais na reflexão, podemos perguntar o que garante esta verdade inabalável? O que garante este sujeito que percebe a si mesmo como existente? O que garante a indubitabilidade deste sujeito que surge de uma relação com a incerteza absoluta? A garantia é dada pelo próprio pensamento, natureza substancial peculiar a esse sujeito. É pelo fato de ser puro pensamento que o sujeito percebe a si mesmo e decide o alcance da dúvida que, se tem o poder para colocar em suspeição a realidade exterior, falha ao investir sobre a realidade interior do pensamento. Isto porque, se a dúvida é estratégia para realçar a força intuitiva do *cogito*, o pensamento é condição de possibilidade da própria dúvida.

Nesse momento, revela-se a importância da noção de autovalidação. Desse modo, a rica realidade interior da idéia e de seus conteúdos passa a ser o campo de investigação legitimado pela autovalidação garantida pela percepção indubitável contida no *cogito*. A mais importante função dessa dúvida voluntária e radical é delimitar o campo de investigação ao que Descartes considera o “espaço” seguro para a certeza: os conteúdos de pensamento. Se o sujeito pensante não pode ser atingido pela incerteza da dúvida mais radical, pois afirma a si mesmo em sua existência na medida em que é atacado por ela, então seus pensamentos – seus conteúdos representacionais – são tão certos quanto o fato de que são seus conteúdos de pensamento. Mais uma vez, vemos enfatizada a autonomia do pensamento e, conseqüentemente, do *cogito*. É necessário, pois, partindo da constatação dessa autonomia, mostrar que a participação do *cogito* na legitimação da regra geral de evidência não é meramente momentânea ou provisória. Com a temática desenvolvida no último capítulo do presente trabalho, acreditamos ter deixado clara esta questão, ao enfatizar a importância da noção de primeira *perfectissima certitudo* que garante uma primeira validação, proporcionada pelo surgimento do *cogito*, do princípio

de clareza e distinção. Tal *cogito*, que não se resume a um simples enunciado, “eu penso, logo existo”¹¹⁸, mas que reflete a natureza de uma percepção instantânea que o sujeito tem de si, reflete uma autopercepção, uma intuição do intelecto. Pensar e ser formam nele uma unidade¹¹⁹. E assim o *cogito* contempla uma realidade; assim como ele, todas as percepções claras e distintas, em conjunto, também constituem realidade, mesmo que estejam inscritas numa ideia, ou que constituam um conteúdo representacional. Por fim, o desafio do sujeito que percebe a si mesmo como uma realidade indubitável é demonstrar que as realidades representadas por suas ideias constituem expressões de realidades – objetos de conhecimento – exteriores ao pensamento. Para isso, somente um caminho é possível, encontrar uma razão suficiente que se contraponha à dúvida metafísica.

¹¹⁸ Esta formulação deu margem à interpretação do *cogito* como sendo uma conclusão de um silogismo. Descartes afirmou reiteradamente que não se tratava disso de maneira alguma, como podemos ler, por exemplo, nas *Segundas Respostas*: “Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit: Je pense, donc je suis, ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit” (AT, IX-1, 110). Descartes volta a enfatizar a questão com a mesma clareza nos *Princípios da Filosofia*, parágrafo 10, “Outre que j'ai remarqué que les philosophes, en tâchant d'expliquer, par les règles de leur logique, des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir; et lorsque j'ai dit que cette proposition: Je pense, donc je suis, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables” (AT, IX-2, 28-29).

¹¹⁹ Gueroult expõe com clareza este aspecto do *cogito*, deixando clara a unidade interna do pensar, “le Cogito, comme conscience réflexive, doit être, non la vision de deux pensées différentes en même temps, mais une pensée radicalement simple et une. Le “ je pense que je pense”, qui caractérise la réflexivité du Cogito, n'implique donc aucune dualité interne entre ma pensée en tant qu'elle est pensée par ma pensée et ma pensée en tant qu'elle pense ma pensée. A l'intérieur du Cogito, conscience et consciente de la conscience sont identiques”. (GUEROULT, 1968A: 99).

O *cogito* é uma verdade logicamente necessária e constitui o ponto de partida para a restauração do edifício do conhecimento. Mas podemos avançar e afirmar mais sobre este existente? A resposta é “sim” se entendemos a radicalidade da afirmação cartesiana. O estabelecimento da crítica rigorosa do conhecimento que conduz Descartes à perplexidade do parágrafo final da *Primeira Meditação* – passagem em que demonstra seu temor ante a possibilidade de não conseguir superar as dificuldades que ele mesmo levantou (AT, IX-1, 18) – conduz o meditador diretamente às condições de possibilidade de todo conhecimento verdadeiro ao enfatizar que somente é possível existir enquanto Ser pensante. Este é um caminho que inevitavelmente é percorrido em uma relação de si para si; portanto, este Ser pensante é interioridade indivisível – pois, enquanto substância não extensa, o pensamento se caracteriza por não ser espacial, isto é, não divisível; é um átomo, no sentido de unidade e simplicidade, e essa atomização do pensamento confere ao horizonte metafísico cartesiano uma qualidade única, que coloca o sujeito consciente de si como protagonista – mesmo que não absoluto – da fundamentação da ciência, cujos princípios verdadeiros são o propósito do percurso meditativo. Para aceitarmos esta afirmação, devemos ter em mente que somente é possível uma investigação segura sobre qualquer conteúdo mediante a volta para si como presença imediata a si. Esta é a única perspectiva cartesiana para o conhecimento; qualquer outra possibilidade encontra-se vedada à razão na medida em que o horizonte da dúvida não for superado. Isto diz mais sobre a natureza do *cogito* do que ser ele puro pensamento; esta afirmação implica que todo conhecimento, toda ciência, somente será possível se aquilo que garante as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro e, ao mesmo tempo, garante a unidade do Ser pensante puder ser relacionado com realidades exteriores ao pensamento. E mais, o conhecimento somente será possível se dessa unidade autônoma – expressada pelo *cogito* – puder ser extraída uma razão suficiente –

uma segunda *perfectissima certitudo* – que complete a fundamentação plena do conhecimento.

A verdade necessária do *cogito* força o reconhecimento da existência da verdade e sua condição, a regra geral de evidência – tudo o que percebo clara e distintamente é verdadeiro. E isto se refere a uma realidade que diz respeito às coisas em si mesmas, pois, para Descartes, encontrar as condições de possibilidade do conhecimento significa possibilitar à razão o acesso às coisas em si mesmas¹²⁰. Por essa razão, a busca cartesiana por uma nova teoria do conhecimento é uma busca metafísica de apreensão da realidade; uma busca por uma metafísica do fundamento dessa realidade; uma busca pelo fundamento metafísico de sua epistemologia. Nesse processo, o *cogito* se apresenta como uma intuição mediante a qual a razão vislumbra a relação direta com uma essência, a da consciência de si; sua existência encontra-se, portanto, no âmbito das essências, e equipara-se, assim, à natureza das verdades eternas que são as essências das coisas. Conhecer, portanto, é saber como as coisas são em si mesmas, como é a realidade em si mesma.

Para conhecer a realidade a partir de uma ciência universalmente válida, é fundamental a ideia de relação entre a razão – seus conteúdos representacionais – e o mundo. Muito embora esta questão sobre o princípio de correspondência da verdade não tenha sido desenvolvida com a clareza

¹²⁰ Descartes defende a posição de que a realidade é plenamente acessível à razão. Superadas as razões céticas para duvidar, o mundo é um dado pleno cujas essências – de caráter matemático – são imediatamente dadas à razão e são reconhecidas como verdades eternas. Em várias passagens o filósofo expõe sua confiança na razão. Um exemplo se encontra nesta passagem final da *Quinta Meditação*, “Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence” (AT, IX-1, 56). Na carta endereçada a Mersenne de 27 de maio de 1630, vai mais longe e expressa claramente que as verdades eternas são as essências das coisas. (AT, I, 151-154).

dedicada a outros temas em seus textos metafísicos, Descartes – como pode ser conferido em suas cartas, mais precisamente na carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639 (AT, II, 587) – entende que verdade é correspondência entre dois termos, denotando com isso a conformidade entre pensamento e objeto; assegura-se, assim também, que a ligação entre os dois termos envolvidos é acessível à razão (LANDIM, 1994: 31)¹²¹. É neste sentido, portanto, que o pensador francês inaugura uma teoria do conhecimento inovadora que ressalta como princípio o sujeito pensante. Este sujeito, ao voltar para si o foco de sua investigação sobre o conhecimento – tendo o princípio de correspondência como axioma¹²² – garante um ponto de apoio para a investigação, tanto sobre as essências quanto sobre as realidades do mundo exterior. Isto porque, ao perceber a si mesmo como existente, entende que esta percepção corresponde a uma realidade indubitável; o existente como puro pensamento é esta realidade e, através da compreensão da indubitabilidade de sua natureza, valida o princípio de correspondência. A regra geral de evidência é a consequência dessa apreensão de si pela razão. Com a segurança de poder contar com a regra geral no âmbito de sua interioridade, a razão afirma a possibilidade da verdade. Estão postas, pois, as condições para a razão encontrar a série de verdades que irá reconstruir o conhecimento em bases seguras. É importante frisar aqui que a originalidade desta nova teoria do conhecimento se encontra justamente em seu

¹²¹ Como explica Landim: “Assim, em uma teoria em que o pensamento é o ponto de partida e os atos de consciência são acessíveis por mera introspecção, a questão da verdade se transforma prioritariamente na questão do acesso à coisa exterior: a sua natureza e a sua existência são sempre conhecidas mediatamente, isto é, são sempre inferidas dos dados imediatos e indubitáveis da consciência. As ideias, por serem atos representativos de consciência, não só realçam a questão do “acesso” (pois representar pode significar estar no lugar de alguma coisa), como também possibilitam a solução deste problema: o acesso ao mundo exterior se realiza pela representação correta (ou verdadeira) do mundo”. (LANDIM, 1994: 34)

¹²² O princípio de correspondência apresenta o mesmo status dos axiomas fundamentais já referidos no primeiro capítulo deste trabalho (p. 57) e que foi desenvolvido mais acuradamente no terceiro capítulo (p. 122 e seguintes).

ponto de partida; é na interioridade do sujeito que o conhecimento se reconstrói, e isto implica a possibilidade de responder, através de outro ângulo, aos problemas que perpassaram a tradição da ciência e que foram sempre respondidos mediante a imposição de apenas um ponto de vista. É o pensamento que encontrará, através da investigação de sua natureza, as bases do novo conhecimento sobre o mundo.

O fato de a existência do sujeito ser uma realidade é condição necessária para a construção da ciência universal que contém os princípios primeiros de toda certeza. É neste sentido, portanto, que o sujeito pensante surge como primeira verdade de uma rigorosa cadeia de razões que, no limite, fundamentará a concepção moderna de ciência, do ponto de vista cartesiano. Se o sujeito pensante é a primeira verdade, então ele também é fundamento no sentido de somente ser possível a partir dele deduzir os passos necessários de uma ordem de razões rigorosa.

O conjunto de todos os princípios e leis que regem o conhecimento deve ter por fundamento último uma razão que aponte um existente para além do âmbito restrito do *cogito*, pelas razões que já foram expostas em várias passagens deste trabalho¹²³, este existente somente pode ser encontrado através da investigação da razão quando ela se volta para seu interior e considera seus conteúdos. Mas, como tentamos deixar claro no capítulo terceiro, somente através de uma ferramenta precisa – a regra geral de evidência – é possível à razão determinar, dentre seus conteúdos representacionais, quais apresentam as características necessárias que satisfazem os requisitos da regra geral de evidência e, assim, compõem a cadeia de verdades a partir da qual o sistema de conhecimento poderá ser fundado plenamente – enquanto permanecer ativa a

¹²³ Ou seja, deve-se encontrar um conjunto de razões que demonstrem que Deus existe e que ele não é fonte do erro, como expressa bem Descartes no projeto com o qual inicia essa reflexão em sua *Terceira Meditação* (AT, IX-1, 28-29).

razão metafísica para duvidar. Ou seja, é necessário que a regra geral de evidência tenha algum tipo de garantia antes que se encontre a razão metafísica que fundamenta o sistema de conhecimento como um todo; é esta fundamentação última que concederá plena garantia, no final, para a aplicação efetiva da ferramenta de verificação da verdade – clareza e distinção – para todas as proposições da ciência. Como vimos antes, tudo isso leva à conclusão de que a natureza do *cogito* e sua relevância não se restringem à noção de existência do sujeito pensante, mas sim que este sujeito pensante, esta razão, esta *res cogitans*, detém a capacidade de uma primeira fundamentação da regra geral de evidência. Sem esta regra, insistimos, seria impossível identificar dentre os conteúdos representacionais aqueles que clara e distintamente não são forjados pela própria razão nem por um grande embusteiro, mas representam noções que formam o que Descartes chama de verdades eternas criadas por um Deus veraz, que deve por fim ser *demonstrado* para garantir plenamente todo conhecimento.

Desse modo, fica claro que o fundamento completo da verdade é Deus, pois este constitui a razão suficiente e necessária para eliminar a hipótese do Deus enganador e é o criador de todas as coisas, inclusive da substância pensante e das chamadas verdades eternas. Estas verdades criadas por Deus são acessíveis à razão apenas na medida de seus limites, de sua finitude. Ou seja, a razão aceita estas verdades como sendo noções comuns por compreender – a partir da demonstração da existência do Deus veraz – que derivam diretamente do Ser divino que não pode ser apreendido em sua infinita complexidade e profundidade por uma razão que compreende sua finitude. No entanto, em que pese esta finitude da razão que é derivada da compreensão da natureza da substância pensante – que é uma substância criada, por isso dependente de Deus para existir –, a autonomia do *cogito*, em alcançando a certeza de sua existência a partir da volta reflexiva sobre si, constitui uma forte razão para acreditarmos no papel decisivo que este sujeito desempenha na

fundamentação do conhecimento. Desse modo, ser sujeito, para Descartes, implica não apenas ter consciência de sua natureza, mas poder determinar com precisão o princípio com que se poderá obter toda e qualquer certeza sobre o mundo.

Assim, no primeiro capítulo deste trabalho, apresentamos uma primeira formulação da noção cartesiana de sujeito apontando sua distinção frente às noções da tradição, bem como formulamos um primeiro *questionamento* relativo ao significado essencial do sujeito no sistema cartesiano. No segundo capítulo, aprofundamos a análise, buscando, através da noção de interioridade, descrever a natureza do *cogito* enquanto consciência de si, para mostrar um primeiro aspecto de sua autonomia enquanto substância pensante. No capítulo final, centramos a análise no aspecto mais relevante da participação do sujeito para a construção da teoria do conhecimento cartesiana, tendo pretendido mostrar que o *cogito* é o primeiro passo na direção da demonstração da instância fundamental que ordena os princípios básicos de uma ciência universal.

Com a constatação desse papel essencial do *cogito*, podemos, por fim, afirmar que “ser sujeito” para Descartes, é mais do que ser puro pensamento – uma *res cogitans*: ser sujeito é constituir a base sem a qual todo e qualquer conhecimento sobre o mundo é impossível; ser sujeito é ser um primeiro fundamento do conhecimento, sem o qual o fundamento último, devido às características da dúvida metafísica, *não pode ser alcançado*.

Bibliografia

1. Obras de Descartes

DESCARTES, R. 1966. *Œuvres et Lettres*. Paris: Éditions Gallimard.

DESCARTES, R. 1968. *Princípios da filosofia*. São Paulo: HEMUS

DESCARTES, R. 1973-1978. *Œuvres de Descartes*, ADAM, C. e TANNERY, P. (orgs.). Paris: CNRS/Vrin.

DESCARTES, R. 1980. *Observaciones sobre el programa de Regius*. Buenos Aires: Aguilar.

DESCARTES, R. 1983. *Obras: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

DESCARTES, R. 2006. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.

DESCARTES, R. 1997. *Principia philosophiae*. Trad.: Landim Filho, Rocha, Gleizer, Guido de Almeida. Revista Analytica. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 1, p. 40-69.

DESCARTES, R. 1998. *Principia philosophiae*. Trad.: Landim Filho, Rocha, Gleizer, Guido de Almeida. Revista Analytica, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 2, p. 76-99.

DESCARTES, R. 2000. *Principia philosophiae*. Trad.: Landim Filho, Rocha, Gleizer, Guido de Almeida. Revista Analytica. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1, p. 136-173.

DESCARTES, R. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição BILÍNGUE, latim e português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

DESCARTES, R. 1981. *Discurso do Método*. Comentários: Denis Huisman. Brasília: Editora UnB.

DESCARTES, R. 2009. *O Mundo ou tratado da luz. O Homem*. Edição BILÍNGUE, francês e português, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp.

2. Obras citadas ou consultadas

ALQUIÉ, Ferdinand. (ed.). 1967. *Œuvres philosophiques de Descartes II (1638–1642)*. Paris: Éditions Garnier.

ALQUIÉ, Ferdinand. 1980. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença.

AGOSTINHO, S. 2002. *A Cidade de Deus I*. 7ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

AGOSTINHO, S. 2001. *A Cidade de Deus Contra os Pagãos II*. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

AGOSTINHO, S. 1998. *Soliloquios e A Vida Feliz*. São Paulo: Paulus.

ARISTÓTELES. 1969. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo.

BEYSSADE, Jean-Marie. 1997-A. *A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou analogia?* In **ANALYTICA**. São Paulo: ANALYTICA (2): p. 203-218.

BEYSSADE, Jean-Marie. 1997-B. *Sobre o Círculo cartesiano*. Revista Analytica. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 1: p.11-36.

BIRCHAL, Telma de Sousa. *O cogito como representação e como presença: duas perspectivas de relação de si a si em Descartes*. In: DISCURSO. São Paulo: DISCURSO (31), 2000: p. 441-461.

BORNHEIM, Gerd A. 1978. *Introdução ao Filosofar. O pensamento filosófico em bases existenciais*. Porto Alegre: Editora Globo.

CARDOSO, Libanio. *Subjetividade e Metafísica: A Filosofia Primeira em Descartes e Aristóteles*. In: BATTISTI, A. C. (Org). *As voltas com a questão do sujeito, posições e perspectivas*. Ijuí: Editora Unijuí, 2010.

CHAPPELL, Vere. 1996. *The theory of ideas*. IN *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley Los Angeles: University of California Press.

- CLARKE, Desmond M. 1986. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial.
- EVA, Luiz Antonio Alves. *Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno*. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 285-313, jan.-dez. 2002.
- FORLIN, E. 2004. *O papel da dúvida metafísica na constituição do cogito*. São Paulo: Associação editorial humanitas.
- FORLIN, E. 2005. *A teoria cartesiana da verdade*. Ijuí: UNIJUI.
- FORLIN, ENÉIAS. *A Cisão do Cogito*. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 143-157, jan.-jun. 2001.
- GAUKROGER, S. 2002. *Descartes. Uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ Contraponto.
- GILSON, E. 1984. *Études sur le Rôle de la pensée Médiévale dans la formation du Système Cartésien*. Paris: J. Vrin.
- GILSON, E. 2003. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin.
- GILSON, E. 2007. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial – Paulus.
- GLEIZER, Marco A. 1999. *Considerações acerca da doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas*. In **VERDADE, CONHECIMENTO E AÇÃO**. São Paulo: Edições Loyola, p. 183-198.
- GOMBAY, A. 2009. *Descartes: introdução*. São Paulo, Artmed.
- GUENANCIA, P. 1991. *Descartes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- GUEROULT, M. 1968A. *Descartes selon l'Ordre des Raisons I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier.
- GUEROULT, M. 1968B. *Descartes selon l'Ordre des Raisons II: l'âme et le corps*. Paris: Aubier.
- KAMBOUCHNER, D. 2005. *Le Méditations métaphysiques de Descartes I*. Paris: Quadrige/PUF.
- KOYRE, Alexandre. 1980. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Ed. Presença.

- KOYRE, Alexandre. 1979. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. São Paulo: Ed. Forense-Universitária/ EDUSP.
- LANDIM, R. 1992. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola.
- LANDIM, R. 1994. *Pode o cogito ser posto em questão?* In: **DISCURSO**. São Paulo: Discurso (24), p. 9-30.
- LEOPOLDO E SILVA, F. 1993. *Descartes: a Metafísica da modernidade*. São Paulo: Editora Moderna.
- LEVY, Lia. 1997. *"Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?": o tempo, o eu e os outros eus*. In **ANALYTICA**. São Paulo: ANALYTICA (2), 1997: p. 161–85.
- LEVY, L. 1999. *Representação e Sujeito: o conceito cartesiano de ideia*. In **VERDADE, CONHECIMENTO E AÇÃO**. São Paulo: Edições Loyola: p. 233- 245.
- LOCKE, J. 1983. *Obras*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural
- MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- MARION, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses universitaires de France, 1981.
- WILSON, Margaret D. *Naturezas verdadeiras e imutáveis*. In **ANALYTICA**. São Paulo: ANALYTICA (2), 1997; p. 235-256.
- SHEA, William R. 1990. *La magia de los números y el movimiento*. Madrid: Alianza Universidad.
- STROUD, B. 1991. *El escepticismo filosófico y su sinnificación*. México, Fondo de cultura económica.
- ROCHA, Ethel M. *O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes*. In **ANALYTICA**. São Paulo: ANALYTICA (2), 1997; p. 203-218.
- TEIXEIRA, L. 1990. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- RODIS-LEWIS, G. 1995. *Descartes, uma biografia*. Rio de Janeiro: Ed. Record.

TUGENDHT, Ernst. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad.: Fleig, Borges, Sidekum, Alves de Azevedo, Navia, Távaro Sparano, Pires da Rocha, Stein. Ijuí: Ed.Unijuí, 1992.

TURRÓ, Sálvio. 1985. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: ANTHROPOS.

VILLORO, Luis. 1965. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica.

WILLIAMS, Bernard. 1978. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Col. "Teorema", trad. J. A. C. Mármol. Madrid: Catedra.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes: The project of pure enquiry*. London: Penguin Books, 1978.