

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

WEINY CÉSAR FREITAS PINTO

DESCARTES E A PRIMEIRA PARTE DA *MEDITAÇÃO SEGUNDA*: Da natureza da mente humana ou de uma suposta equivocidade do *cogito*?

UBERLÂNDIA

2009

WEINY CÉSAR FREITAS PINTO

DESCARTES E A PRIMEIRA PARTE DA *MEDITAÇÃO SEGUNDA*: Da natureza da mente humana ou de uma suposta equivocidade do *cogito*?

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: *Filosofia Moderna e Contemporânea*.

Linha de Pesquisa: *Ética e Conhecimento*.

Orientador: Professor Dr. Marcio Chaves-Tannús

UBERLÂNDIA

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

- P659d Pinto, Weiny César Freitas, 1983-
Descartes e a primeira parte da meditação segunda: Da natureza da mente humana ou de uma suposta equivocidade do cogito? / Weiny César Freitas Pinto. - 2009.
159 f.
- Orientador: Marcio Chaves-Tannús.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.
1. Descartes, René, 1596-1650 - Crítica e interpretação - Teses. 2. Filosofia francesa - Séc. XVII - Teses. 3. Metafísica - Teses. I. Chaves-Tannús, Marcio, 1949- II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1(4/9)

WEINY CÉSAR FREITAS PINTO

DESCARTES E A PRIMEIRA PARTE DA *MEDITAÇÃO SEGUNDA*: Da natureza da mente humana ou de uma suposta equivocidade do *cogito*?

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: *Filosofia Moderna e Contemporânea*.

Linha de Pesquisa: *Ética e Conhecimento*.

Uberlândia, 13 de março de 2009.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcio Chaves-Tannús – UFU
(Orientador)

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva – USP

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares - UFU

*À Beatriz, minha esposa e à Maria Clara,
minha filha: as minhas duas grandes razões.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, substância divina sem a qual nenhuma outra é possível.

À minha família: esposa e filha, por permitir o silêncio e a solidão da pesquisa e por todos os dias ressignificar minha história.

À minha família: mãe, avó, irmãos e padrasto, pelos estímulos e apoios recebidos.

À Profª. do Instituto de Psicologia da UFU, Ana Lúcia Ribeiro de Oliveira, pelas orientações iniciais na elaboração do meu Projeto de Pesquisa.

Ao amigo Pe. Geraldo Magela, por permitir que sua Secretaria Paroquial se tornasse um espaço de conhecimento e por todo o incentivo.

À Pâmela, pela enorme dedicação em me fazer aprender o inglês que faltava.

À Faculdade Católica de Uberlândia, em especial ao Prof. Mário Alves, pelo privilégio de sua amizade estimulante.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFU, por proporcionar a realização desta pesquisa e por contribuir enormemente com ela.

À FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais –, pelo apoio financeiro.

Aos professores Humberto Guido, Alcino Bonela e Luiz Felipe, pelas aulas de altíssima qualidade.

Ao Prof. Guido, pelo atendimento incentivador.

Ao colega Wisley, o filósofo de Uberlândia, porque permitiu ser incomodado frequentemente por mim nas questões técnicas de formatação deste trabalho.

Ao Prof. Márcio Chaves-Tannús meu maior reconhecimento por, mesmo em situação tão adversa, ter aceitado a orientação desta pesquisa.

Ao prof. Alexandre Guimarães de Tadeu Soares por, mesmo distante, não nos negar sua atenção e aos professores Franklin Leopoldo e Sérgio de Siqueira que, juntamente com ele, aceitaram compor a Banca de defesa desta Dissertação.

E, finalmente, a todos os amigos que, de longe e de perto, acompanharam os tortuosos passos desta pesquisa suavizando a caminhada.

*Quod vitae sectabor iter?*¹

¹ “Qual caminho deverei seguir na vida?”. Ode do poeta Ausonius que protagoniza um dos episódios do suposto sonho de Descartes segundo o qual o filósofo teria concebido o seu Método. Cf. BAILLET, A. Os Sonhos de Descartes. In: COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*, 1989, pp. 213-217.

RESUMO

A presente Dissertação reflete uma pesquisa sobre o *cogito* cartesiano. Seu pressuposto básico encontra-se na constatação de que esse princípio de Descartes, embora notavelmente conhecido por todo o universo filosófico, é, não poucas vezes, mal compreendido; sobretudo, porque parece haver uma tendência muito difundida em relegá-lo à exclusividade de uma única e redutora dimensão definitiva, qual seja, aquela que o concebe exclusivamente sob o signo da razão. Em objeção a essa tendência, defende-se, aqui, a hipótese de uma suposta equivocidade desse princípio cartesiano; em termos precisos: o *cogito* é um dado, mas também é um fato; é uma certeza lógica, mas também intuitiva; é metafísica, mas também é psicologia, é entendimento, mas é também vontade; em suma, o *cogito* é indiscutivelmente razão, mas, definitivamente, também é desejo. Para sustentar essa posição, a análise deste trabalho se divide em duas partes principais. Na primeira, destacam-se alguns aspectos segundo os quais o *cogito* se constitui no pensamento de Descartes em geral e discute-se o estatuto mesmo desse princípio no *Discurso do Método*, obra na qual ele foi anunciado pela primeira vez. Depois, na parte seguinte, trata-se, propriamente, da fundamentação precisa da hipótese inicial da pesquisa: estabelece-se a caracterização equívoca da certeza que o *cogito* representa – uma certeza de duas ordens: metafísica e psicológica –; e a interpretação que fizemos das duas definições desse princípio que o próprio Descartes nos oferece na primeira parte de sua *Meditação Segunda: Da natureza do espírito humano*. Daí, ao ponderar todo o conteúdo da reflexão proposta e considerar, minimamente, a teoria cartesiana da substância, conclui-se que é inteiramente justificável uma suposta equivocidade do *cogito*.

Palavras-chave: Descartes. Metafísica. Meditação Segunda. Cogito. Equivocidade.

RÉSUMÉ

Ce mémoire réfléchit une recherche sur le *cogito* cartésien. Sa présupposition fondamentale se trouve dans la constatation que ce principe de Descartes, quoique notablement connu par tout l'univers philosophique, est souvent mal compris; surtout parce qu'il semble avoir une tendance très diffusée à le mettre à l'écart de l'exclusivité d'une seule et réductrice dimension définisseuse, c'est-à-dire, celle qui le conçoit exclusivement sous le signe de la raison. En objection à cette tendance, on soutient ici l'hypothèse d'une supposée équivocité de ce principe cartésien; en termes précis: le *cogito* est un donné, mais aussi un fait; c'est une certitude logique, mais aussi intuitive; c'est métaphysique, mais aussi psychologie, c'est comprenance, mais aussi volonté; enfin, le *cogito* est indiscutablement raison, mais, définitivement, il est aussi désir. Afin de soutenir cette position, l'analyse de ce travail se divise en deux parties fondamentales. Dans la première, on relève quelques aspects selon lesquels le *cogito* se constitue dans la pensée de Descartes en général; et on discute le statut lui-même de ce principe dans le *Discours de la Méthode*, oeuvre dans laquelle il a été annoncé pour la première fois. Ensuite, dans la deuxième partie, on discourt, proprement, sur la fondation précise de l'hypothèse initiale de la recherche: on établit la caractérisation équivoque de la certitude que le *cogito* représente – une certitude de deux ordres: métaphysique et psychologique – et l'interprétation que l'on a faite des deux définitions de ce principe que Descartes lui-même nous offre dans la première partie de sa *Méditation Seconde: De la nature de l'esprit humain*. De ce fait, en réfléchissant sur tout le contenu de la réflexion proposée et en considérant, minimalement, la théorie cartésienne de la substance, on conclut qu'il est entièrement justifiable une équivocité supposée du *cogito*.

Mots-clés: Descartes. Métaphysique. Méditation Seconde. Cogito. Équivocité.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1. A sigla: A. T., que aparece nas notas de referências designa Adam e Tannery da edição francesa das obras de Descartes.
2. Optamos por incluir nas notas de referências, não somente o(s) autor(es), data e página(s), mas também, o nome da obra à qual se refere a citação referenciada. Ex.: BUZON, F.; KAMBOUCHNER, D. *Le vocabulaire de Descartes*, 2002, p. 12.
3. No corpo do texto, designamos as obras de Descartes sempre em português e, de modo geral, com o primeiro nome do título:

<i>Discurso</i>	<i>Discours de la Methode</i>
<i>Meditações</i>	<i>Meditations Metaphysiqves / Meditationes de Prima Philofopia</i>
<i>Princípios</i>	<i>Les Principes de la Philosohie / Principiorum Philosophiae</i>
<i>Regras</i>	<i>Regulae ad Directionem Ingenii</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
------------------	----

PRIMEIRA PARTE: NOTAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO *COGITO*

1. DO <i>COGITO</i> EM GERAL	21
1.1 – “Je pense, donc je suis” / “Ego sum, ego existo” / “Ego cogito, ergo sum”	21
1.1.1 – Sobre “O Cogito”	27
1.2 – Sobre a Filosofia de Descartes em geral e os antecedentes cartesianos constitutivos do “cogito”: o “grande livro do mundo”, o princípio da razão própria e o Método	30
1.2.1 – “O grande livro do mundo” e o princípio da razão própria	37
1.2.2 – O Método	42
1.2.2.1 – Uma origem mística do Método?	43
1.2.2.2 – A caracterização do Método: Lógica e Matemática / evidência e certeza	45
1.2.2.3 – A “ <i>Mathesis Universalis</i> ” cartesiana	48
2. DO <i>COGITO</i> NO DISCURSO	52
2.1 – Sobre o “cogito” no “Discurso”	52
2.1.1 – O “cogito” no “Discurso” como Metafísica do Método	52
2.1.2 – O “cogito” no “Discurso” sob o ponto de vista de sua contemporaneidade: um “cogito” “breve e impreciso”	56
2.1.3 – O “cogito” no “Discurso” sob o ponto de vista de sua posteridade: um “cogito” cindido?	59
2.1.3.1 – Alquié e a metafísica incompleta do “Discurso”	59
2.1.3.2 – Por um “cogito” cindido?	61
2.2 – Sobre alguns aspectos das “Meditações”	65
2.2.1 – Da sua especificidade: a natureza de suas dificuldades	66
2.2.2 – Dos seus objetivos e razões: as questões de Deus, da mente humana e os inícios de toda a filosofia primeira	71

SEGUNDA PARTE: NOTA SOBRE UMA SUPOSTA EQUIVOCIDADE DO *COGITO*

1. DO <i>COGITO</i> ENQUANTO CERTEZA DA EXISTÊNCIA DA MENTE	80
---	----

1.1 – Sobre a mente humana: da certeza de sua existência e da caracterização dessa certeza	80
1.2 – Sobre o “cogito” enquanto certeza da existência da mente.....	82
1.2.1 – Da realidade.....	85
1.3 – Sobre a caracterização da certeza representada pelo “cogito”	95
1.3.1 – Do “cogito” enquanto uma certeza intuitiva.....	96
1.3.2 – Do “cogito” enquanto uma certeza de duas ordens.....	100
1.3.2.1 – Da certeza do “cogito” entre Guérault e nós.....	103
2. DO COGITO ENQUANTO NATUREZA DA MENTE.....	105
2.1 – Sobre a natureza da mente: uma coisa pensante.....	105
2.1.1 – Da coisa pensante: uma “coisa que” pensa ou o próprio pensamento?.....	110
2.2 – Sobre a teoria cartesiana da substância	118
2.2.1 – Da querela: essência e modos da substância	119
2.2.2 – Do atributo.....	120
2.2.3 – Da substância.....	122
2.3 – Sobre a noção de pensamento.....	125
2.3.1 – Da definição cartesiana de pensamento.....	127
2.4 – Sobre uma suposta equivocidade do “cogito”	130
2.4.1 – Dos fundamentos dessa equivocidade.....	131
2.4.2 – Da equivocidade própria do “cogito”	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS	141
ANEXO: TRADUÇÃO DA PRIMEIRA PARTE DA <i>MEDITAÇÃO SEGUNDA: De la nature de l’Esprit humain</i>	
<i>Apresentação</i>	148
<i>Primeira parte da Meditação Segunda: “De la nature de l’Esprit humain” / “Da natureza do espírito humano”</i>	149

INTRODUÇÃO

[...] parece mesmo que aqui seja a obscuridade e a complexidade do cogito que o tornam princípio: pois as contradições que ele contém engendram algum movimento dialético, fonte de um aprofundamento em direção ao Ser e de um perpétuo ultrapassamento de si.²

René Descartes (1596-1650) e o seu célebre *cogito*, a princípio, dispensam qualquer apresentação; o que não significa, entretanto, que não se possa ou mesmo se deva, cada vez mais, melhor apresentá-los. É por isso que o *cogito* é o tema central da presente dissertação³; e é por isso, também, que aceitamos o risco de concebê-lo, aqui, através de uma leitura de Descartes bem pouco comum entre a maioria de seus intérpretes, que, diga-se, sempre parecem mais cartesianos, no sentido geral do termo, que o próprio filósofo.

A nossa opção é, enfim, por um *cogito* “equivoco”. Assumimos de tal forma a complexidade desse princípio que acabamos por concluir que há a predominância de certa “equivocidade” em seu bojo. Em tese, o óbvio: o *cogito* de Descartes é a afirmação, tanto de um espírito, um entendimento ou uma razão, quanto de uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente⁴.

Nesse sentido, nossa discussão se insere, de modo geral, na apresentação de “um outro Descartes”⁵; talvez, “um Descartes segundo a ordem das dificuldades”⁶; ou ainda mais radicalmente: “um Descartes não cartesiano”⁷.

² “[...] semble même qu’ici ce soit l’obscurité et la complexité du *cogito* qui le rendent principe: car les contradictions qu’il contient engendrent quelque mouvement dialectique, source d’un approfondissement vers l’Être et d’un perpétuel dépassement de soi.” (ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, 1996, p. 181, tradução nossa).

³ Toda a nossa pesquisa se concentra na metafísica cartesiana; dentre os temas metafísicos de Descartes nos detemos, exclusivamente, no *cogito*.

⁴ Essas são as duas definições do *cogito* que Descartes nos oferece em sua *Meditação Segunda*. Cf. DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*, A. T., IX, I, pp. 19-22.

⁵ Cf. CAHNÉ, P.-A. *Un autre Descartes: le philosophe et son langage*, 1980. Apropriamo-nos somente da eloquência da expressão: nossa reflexão não se liga, diretamente, aos termos da análise do autor. Essa advertência é válida também para as notas 6 e 7.

Nos termos próprios de nossa análise, nos opomos, frontalmente, à disseminada tendência em conceber o *cogito* como mero mecanismo intelectual, como se fosse, exclusivamente, uma peça de determinada engrenagem mecânica ou um simples cálculo matemático.

Sem negar a fundamental importância de cada uma dessas suas características, o nosso objetivo é mostrar que o princípio cartesiano, tal como formulado pelo próprio Descartes e não por certa tradição interpretativa posterior a ele⁸, não se reduz às noções matemáticas, mecânicas e puramente intelectuais frequentemente a ele atribuídas, mas afirma-se também, como vontade, liberdade, etc.; em uma palavra, o *cogito* não é, somente, um dado; é, também, um fato⁹.

É, então, sobretudo, o aspecto factual do *cogito* que pretendemos, nesses termos, salientar nesta pesquisa. Não se trata, portanto, como já dissemos e importa ressaltar novamente, de ignorar, minimizar ou, sequer, questionar o alto valor do aspecto epistemológico desse princípio; nosso propósito é, antes de tudo, somente estabelecer uma via aberta sobre a qual, depois, possamos, talvez, oferecer, com o máximo de fidelidade possível ao próprio Descartes, uma definição menos redutora de seu *cogito*.

Sabemos que a tarefa que nos propomos não é nada simples. Ainda mais porque Descartes, quando tomado, assim, de perto, não é um autor tão fácil quanto, geralmente, se supõe; e o mesmo vale para seu princípio, o *cogito*: embora claro e evidente, é também sinuoso e, mesmo, imprevisível.

E, nesses termos, para compreendermos, então, Descartes e a sua filosofia é urgente, rompermos com certo senso comum acadêmico¹⁰. É que o didatismo professoral e até mesmo algumas fórmulas da historiografia filosófica em geral podem muito facilmente levar à

⁶ Cf. LOPARIC, Z. *Descartes heurístico*, 1997, p. 17.

⁷ SOARES, A. G. T. de. *Por um Descartes não cartesiano*, 2008.

⁸ Soares faz saber, por exemplo, que o processo de intelectualização e mecanicização do *cogito* está menos presente no próprio Descartes que, respectivamente, nos filósofos Baruch Espinoza (1632-1677) e Nicolas Malebranche (1638-1715). Ibid.

⁹ Situando-nos, apropriadamente, no interior da linha de pesquisa à qual essa dissertação se insere: *Ética e Conhecimento*, poderíamos mesmo afirmar: o *cogito* não é, somente, um princípio da ciência, é, também, um princípio ético.

¹⁰ SOARES, A. G. T. de. op. cit.

confusão, quando não, a erros, na transmissão do ensino de Filosofia; e quando se trata de um filósofo como Descartes, célebre, com frequência esses erros e confusões não são poucos.

Desse modo, ao menos, repensemos os jargões: a simples expressão “*cogito*” nunca foi usada por Descartes para designar seu princípio; o filósofo nunca utilizou a palavra “sistema” para designar sua filosofia e jamais se apropriou do termo “dualismo” para fazer referência à distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa*.¹¹ Por isso, tivemos e recomendamos cuidados com a sofisticação retórica da academia; no final, ela pode não passar de um senso comum bem elaborado.

Além disso, o próprio Descartes, já quase no final do *Discurso*, deixa-nos uma passagem que pode, nesse mesmo sentido, ser tomada como uma advertência ameaçadora:

[...] embora tenha muitas vezes explicado algumas das minhas opiniões a pessoas de muito bom espírito, que pareciam compreendê-las muito distintamente enquanto lhas expunha, todavia, quando as repetiram, notei que quase sempre as alteraram de tal maneira que não as podia aceitar como minhas. E, a propósito disto, desejo pedir aqui aos vindouros que nunca aceitem como minhas as cousas que lhes disserem, senão quando eu próprio as tiver divulgado.¹²

Pedido extremamente difícil esse que o filósofo nos faz. Se já entre seus contemporâneos “algumas de suas opiniões” eram, radicalmente, deturpadas, será que nós, quatrocentos anos depois, poderíamos mesmo rogar fidelidade para as nossas pesquisas? Será que, hoje, teríamos verdadeiro acesso às “coisas divulgadas propriamente por ele”?

Seja como for, seja qual for o tamanho do risco que se corra, qualquer pesquisador acredita, na melhor das hipóteses, estar o mais próximo possível de seu objeto de pesquisa; e, e nesse caso, a advertência de Descartes é útil porque requer de nós, leitores modernos de sua filosofia, uma postura permanentemente vigilante e atualizadora de sua obra, o que, entre outras coisas, nos permite e estimula a um contínuo movimento de ruptura com o já instituído, mantendo, assim, o originário potencial revolucionário dessa filosofia.

¹¹ Sobre a inadequação do termo “*cogito*”, ver, neste trabalho, fls. 27-30. Sobre os termos “sistema” e “dualismo”; cf. SOARES, A. G. T. de. *Por um Descartes não cartesiano*, 2008.

¹² DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 55. “[...] bien que i’aye fouuent expliqué quelques vnes de mes opinions a des perfonnes de tres bon esprit, & qui, pendant que ie leur parlois, fembloient les entendre fort diftinctement, toutefois, lorfqu’ils les ont redites, i’ay remarqué qu’ils les ont changées pref-| que toufiours en telle forte que ie ne les pououis plus auouër pour mines. A l’occafion de quoy ie fuis bien ayfé de prier icy nos neuex, de ne croire iamais que les chofes qu’on leur dira viennent de moy, lorfque ie ne les auray point moy mefme diuulgüees.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 69-70).

A questão é polêmica e, certamente, requer debates; mas podemos ir nos acostumando: polêmicas e debates são dois traços marcantes da filosofia cartesiana em geral. E, nesses termos, poderíamos mesmo invocar com razão, um Descartes segundo a ordem das controvérsias, pois não parece haver um ponto, sequer, que o filósofo tenha tratado que não tenha gerado, seja a seu tempo, seja hoje em dia, uma série de discussões e embates; afinal, o que são as *Objecções e Respostas* se não a síntese de controvérsias, por excelência, do cartesianismo?¹³.

Nesse sentido, afirmamos, categoricamente, com Nudler:

Se a permanência de um pensador deve ser medida pelo volume de controvérsia que seu pensamento provoca muito tempo depois de sua morte, não há dúvida de que Descartes é não apenas um grande pensador do passado mas também uma presença viva em nossa própria época.¹⁴

E é tão certa esta “presença viva” de Descartes que Kenny chega a falar de um reavivamento “surpreendente” do cartesianismo nas últimas décadas¹⁵; e ainda sobre essa notoriedade atual do filósofo e de sua filosofia, Rodis-Lewis comenta a incrível popularidade do *Discurso do Método* que fez Descartes ser o único autor a ter uma obra homenageada no mundo inteiro pelo tricentenário de sua publicação, em 1937, e ainda cinquenta anos depois, em 1987, duas séries de conferências em Paris seguidas de outras na Itália, no Japão, nos Estados Unidos, enfim¹⁶.

A esse propósito, particularmente no Brasil, não podemos deixar de mencionar o ano de 1996: ano de comemoração do quarto centenário de nascimento do filósofo, outra data celebrada em grande parte das Universidades do mundo inteiro, dentre as quais USP (Universidade de São Paulo) e UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), que, associadas à ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia) realizaram dois

¹³ Cf. DESCARTES, R. *Objections e réponses*, A. T., IX, I, pp. 73-253. Entenda-se “cartesianismo” aqui como a recepção crítica da filosofia de Descartes.

¹⁴ NUDLER, O. Descartes e o campo epistemológico moderno. In: FUCKS, S. *Descartes 400 anos – um legado científico e filosófico*, 1998, p. 171.

¹⁵ KENNY, A. apud, *Ibid.*

¹⁶ Cf. RODIS-LEWIS, G. *Descartes – uma biografia*, 1996, p. 9.

colóquios internacionais sobre Descartes: *Descartes 400 anos: os Princípios da Filosofia Moderna e Descartes – um Legado Científico de 400 anos*¹⁷.

Por tudo isso, a atualidade e notoriedade de Descartes e sua filosofia se apresentam de maneira incontestável ao público filosófico geral; e, de nossa parte, concentrados na temática do *cogito*, esperamos, mesmo que minimamente, contribuir para o alargamento do debate cartesiano no Brasil, tornando, enfim, mais esclarecida ainda essa atualidade e notoriedade concedidas por nós ao filósofo francês de quatro séculos atrás.

Nos termos próprios de nossa pesquisa, a pergunta fundamental que fazemos é se a primeira parte da *Meditação Segunda* de Descartes: *Da natureza da mente humana*¹⁸ pode ser entendida como a afirmação de certa “equivocidade” do *cogito*. É justamente esse o problema que trazemos em nosso título: *Descartes e a primeira parte da “Meditação Segunda”: da natureza da mente humana ou de uma suposta equivocidade do “cogito”?*; porque é justamente esse o problema que nos propomos a fundamentar.

Por isso, é preciso ter bem claro, desde já, que, embora não tenhamos omitido nossa opção quanto a uma possível solução da pergunta inquirida, todo este trabalho é dedicado, prioritariamente, mais à fundamentação dessa pergunta que à obtenção própria de sua resposta.

Nesse sentido, nosso esforço maior é dar conta de tornar legítima a interrogação proposta. Se conseguirmos isso, teremos, pois, uma via aberta para mostrar, em outra oportunidade, talvez, a total fecundidade da questão, tal como a compreendemos.

Por hora, então, interessa-nos, sobretudo, ter estabelecida a questão; e, para tanto, este trabalho se divide em duas partes, quatro capítulos e um anexo: Parte I: *Notas sobre a constituição do “cogito”*, Parte II: *Notas sobre uma suposta equivocidade do “cogito”*¹⁹. Cada parte compreende dois capítulos: *Do “cogito” em geral* e *Do “cogito” no “Discurso”* são os dois capítulos da Parte I; *Do “cogito” enquanto certeza da existência da mente* e *Do “cogito” enquanto natureza da mente* são os dois capítulos da Parte II. O Anexo é a tradução do nosso referencial teórico básico: a primeira parte da *Meditação Segunda*.

¹⁷ Os dois eventos produziram publicações: o primeiro se encontra em duas edições da Revista Analytica, ver em: ANALYTICA, v. 2, n. 1, 1997; Id., v. 3, n. 2, 1998; o segundo, publicado em livro, pode ser encontrado em: FUCKS, S. *Descartes 400 anos – um legado científico e filosófico*, 1998.

¹⁸ Cf. DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*, A. T., VII, I, pp. 23 et seq.; Id., *Meditations metaphysiques*, A. T., IX, I, pp. 18 et seq.

¹⁹ A opção pelo termo “Notas...” é para não deixar dúvidas quanto ao caráter introdutório de nossa pesquisa.

Na Parte I, a intenção é, de modo geral, apresentar alguns aspectos do processo pelo qual o *cogito* se constitui, seja como mero jargão filosófico formulado pela tradição crítica contemporânea, seja como princípio próprio da filosofia cartesiana (Cap. I); e ainda investigar, a partir de uma tese de Alquié, a saber, a distinção do *cogito* entre o *Discurso* e as *Meditações*²⁰, a real posição que o *cogito* ocupa no *Discurso* (Cap. II).

Os resultados mais imediatos, quanto a essa parte do trabalho, apontam para certa inadequação da simples expressão “*cogito*” como designação do princípio cartesiano e para a necessidade e importância de conceber o caráter constituinte do *cogito* (Cap. I). Apontam também para o estabelecimento da tese de que o *cogito* é, totalmente, constituído no *Discurso*, contrariando aqui, ao menos de forma inicial, a posição de Alquié. E, finalmente, apontam ainda, para determinadas dificuldades que alguns pequenos detalhes das *Meditações* operam na sua leitura (Cap. II).

A Parte II, por sua vez, se ocupa diretamente do tema desta pesquisa: a hipótese de uma equivocidade própria do *cogito*. Na verdade, ela é uma descrição detalhada da primeira parte da *Meditação Segunda* de Descartes – texto base de nosso trabalho – e sua pretensão é, sobretudo, mostrar como é possível, a partir das duas definições que o filósofo nos apresenta do *cogito*²¹ nesse texto, interrogá-lo sobre a identidade mesma de seu princípio.

Uma das características seminais do *cogito* é que ele é uma certeza; mas certeza de quê? O que, exatamente, o *cogito* afirma existente? Qual a caracterização dessa certeza que o *cogito* representa? É uma certeza lógica ou intuitiva? O *cogito* representa uma certeza unívoca ou há certa equivocidade na certeza representada pelo *cogito*? Essas são as perguntas das quais se encarrega o Cap. I, Parte II de nosso trabalho e que servem como estabelecimento específico da problemática central da pesquisa tratada sob estrita medida no capítulo imediatamente seguinte.

Especialmente significativo, pois, o Cap. II, Parte II trata do “*cogito*” enquanto *natureza da mente*. Este capítulo, o último da dissertação, tem o objetivo de, a partir de todos os capítulos que o antecederam, sumarizar a nossa discussão e colocar, de forma apropriada, a questão principal da pesquisa: a equivocidade própria do *cogito*. Trata-se mesmo de discutir sobre a definição última do princípio cartesiano: O *cogito* é uma “coisa que pensa” ou o

²⁰ Cf. ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, 1996, p. 153; e mais precisamente, Id. *A Metafísica*. In: *A filosofia de Descartes*, 1993, pp. 72-83.

²¹ Sobre quais são essas duas definições ver, neste trabalho, fl. 12, nota 4.

próprio pensamento? Os dois elementos se equivalem ou deve-se postular definições distintas para o que é “a coisa pensante” e o que é o pensamento?

Quanto ao Anexo, trata-se de uma tradução, de nossa autoria, do texto francês da primeira parte da *Meditação Segunda: De la nature de l'Esprit humain*²². É exatamente a tradução que utilizamos em todas as citações que se referem a esse texto.

Tivemos o cuidado de cotejar o texto francês com as três, se não únicas, mais populares traduções brasileiras; são elas: a de Enrico Corvisieri²³, a de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior²⁴ e a de Maria Ermantina Galvão e Homero Santiago²⁵. Além disso, colocamos à disposição dos leitores a versão francesa do texto traduzido, paralelamente à tradução que apresentamos, tornando, assim, mais facilmente possível sua apreciação geral.

Resultado, portanto, de um trabalho minucioso, esperamos, mesmo que minimamente, contribuir para a difícil arte de compreensão do rigor dos termos, que nos parece tão cara à filosofia em geral e, particularmente, a Descartes²⁶.

Por fim, a título de elucidações diversas, duas palavras sobre a metodologia geral empregada nesta pesquisa.

Como se sabe, a tradição crítica cartesiana compreende desde filósofos muito renomados pela historiografia filosófica a filósofos de não tanto renome. O fato é que é imensurável o volume de pesquisas que a filosofia de Descartes e seu *cogito* suscitaram e suscitam, ainda hoje, nos vários centros de filosofia do mundo inteiro, compondo e sustentando, assim, essa tradição. Nesses termos, importa dizer que nosso trabalho se reduz à referência mínima de uma parcela muito pequena dos grandes estudiosos dessa filosofia; dentre os pesquisadores que marcaram tendências, citamos Gilson e discutimos alguns pontos com Guérout e Alquié. Não passamos disso, que já foi, para nós, um árduo trabalho.

²² DESCARTES, R. *Meditations metaphysiques*, A. T., IX, I, pp. 18-23. Como já dissemos acima, esse é o referencial teórico de nossa pesquisa; dada nossa insuficiência no conhecimento do latim não foi possível a utilização do original latino.

²³ Cf. Id. *Meditações*, 2004, pp. 257-263. O livro não traz informações sobre o número de edição.

²⁴ Cf. Id. *Meditações*, 1973, pp. 99-103. Primeira edição.

²⁵ Cf. Id. *Meditações metafísicas*, 2005, pp. 41-49. Segunda edição.

²⁶ Nossa tradução contou com o valioso auxílio da revisão feita pelo Prof. Dr., orientador desta pesquisa, Márcio Chaves-Tannús; sem ele, certamente não a tornaríamos pública em forma de Anexo.

Sobre a disposição técnica das citações e referências, procuramos, o máximo possível, não nos distanciarmos da normalização proposta pela ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas); contudo, não nos impedimos de recusá-la quando ela nos pareceu pouco eficiente. Nesses termos, fazemos as seguintes observações:

1. Todas as citações de Descartes, sejam as que nós mesmos traduzimos, sejam outras traduções que utilizamos, referem-se à edição francesa da obra do filósofo publicada por Charles Adam e Paul Tannery, exceto a tradução dos *Princípios da Filosofia* feita pelo *Seminário Filosofia da Linguagem* – UFRJ; nesse caso, a referência é feita à reprodução da edição italiana de J. R. Armogathe e G. Belgioioso da editora Conte.
2. De modo geral, dada nossa insuficiência na leitura do latim, optamos pelos textos em francês. As *Correspondências*, a primeira parte da *Meditação Segunda* e as *Objeções e Respostas*, exceto as *Quintas Respostas*, são textos traduzidos por nós mesmos; quanto ao *Discurso do Método*, utilizamos a tradução de Newton de Macedo da editora portuguesa Sá da Costa; no caso das outras partes das *Meditações Metafísicas*, recorreremos à edição da Martins Fontes, cuja tradução é de Maria Ermantina Galvão; e, quanto aos *Princípios da Filosofia*, trabalhamos com a tradução de Alberto Ferreira editada pela Guimarães e Cia. Editores.
3. Quando foi o caso de nos apropriarmos dos textos latinos, o que ocorreu somente com o *Prefácio ao leitor* das *Meditações Metafísicas* e com alguns pouquíssimos trechos dos *Princípios da Filosofia*, usamos, para o *Prefácio ao leitor*, as traduções de Fausto Castilho da editora Unicamp e de Homero Santiago da Martins Fontes; e, para os *Princípios da Filosofia*, a tradução do *Seminário de Filosofia da Linguagem* – UFRJ editada pela Revista Analytica.
4. Todas as citações que fizemos são imediatamente seguidas do original a que corresponde.

PARTE I

NOTAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO *COGITO*

CAPÍTULO I

DO *COGITO* EM GERAL

No presente capítulo, ao iniciar a primeira parte de nossa pesquisa, cumpre apresentar alguns aspectos da constituição do *cogito* em geral na filosofia de Descartes. O objetivo é mostrar certa inadequação do simples termo “*cogito*” para a designação do princípio cartesiano; diga-se: um termo que o próprio filósofo nunca utilizou; e, ainda, tornar evidente o caráter constituinte do *cogito* mostrando alguns de seus elementos constitutivos. Em outras palavras: ressaltar seu aspecto factual; em tese: o *cogito* de Descartes não é, simplesmente, um dado puro do intelecto, mas é, também, um fato vivo da história de seu autor.

1.1 – “*Je pense, donc je suis*” / “*Ego sum, ego existo*” / “*Ego cogito, ergo sum*”

Anunciado pela primeira vez em francês, o princípio cartesiano que a tradição contemporânea consagrou, simplesmente, como *cogito*, surge com o *Discurso* de 1637²⁷, aparece, sob nova fórmula, no latim das *Meditações*²⁸ de 1641 e reaparece, de novo em latim, nos *Princípios*²⁹ de 1644³⁰. Ele é um dos episódios mais conhecidos de toda a história da Filosofia e, sem dúvida nenhuma, o signo mais eloqüente de toda a filosofia cartesiana.

²⁷ “E notando que esta verdade – *eu penso, logo eu existo* era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos seriam impotentes para a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava.” (DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 28). “Et remarquant que cete verité: *ie penfê, donc ie fuis*, estoit fi ferme & fi affurée, que toutes les plus extrauagantes fuppositions des Sceptiques n’estoient pas capables de l’efbranfler, ie iugay que ie puuois la receuoir, fans fcrupule, pour le premier principe de la Philofophie, que ie cherchois.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 32).

²⁸ Aqui, a formulação não é, exatamente, *Eu penso, logo eu existo* e sim *Eu sou, eu existo*: “De sorte que, depois de ponderar [...] é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado [...] (*Eu sou, eu existo*) é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente.” (Id. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 45). “Adeo ut, omnibus fatis fuperque penfitatis, denique ftatuendum fit hoc pronuntiatum, *Ego fun, ego exifto*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, neceffario effe verum.” (Id. *Meditationes de prima philofophia*, A. T., VII, I, p. 25).

²⁹ “[...] este conhecimento: eu penso, logo existo é, de todos, o primeiro e o mais certo a ocorrer a quem quer que filosofe com ordem.” (Id. *Dos Princípios da filosofia*, 1997, p. 49). “[...] haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est

Listar as inúmeras discussões que o célebre *cogito* cartesiano suscitou na tradição filosófica parece não ser necessário para comprovar a sua importância capital, sobretudo, na filosofia de Descartes.

Para atestarmos o caráter nuclear da descoberta do pensamento como garantia indubitável da existência de um “Eu”, não é preciso ir além do conteúdo mesmo das afirmações sobre o *cogito* que o próprio filósofo, de maneira tão explícita, nos oferece em cada uma de suas principais obras: em 1637, quando afirma, na quarta parte de seu *Discurso*, ser o *cogito* o primeiro princípio de sua filosofia, uma verdade tão certa e segura que pode, sem nenhuma reserva, ser totalmente aceita³¹; em 1641, nas suas *Meditações*, quando, então, o *cogito* aparece como uma proposição necessariamente verdadeira todas as vezes em que é pronunciada ou concebida na mente do meditador³²; e, por último, quando da ocasião de seus *Princípios*, em 1644, onde o *cogito* é tomado como o primeiro e mais certo conhecimento que se apresenta à quem quer que filosofe com ordem³³. Ou seja, só o fato de o *cogito* ser tomado: (1) como o primeiro princípio da Filosofia, (2) como uma proposição necessariamente verdadeira – cumpridas determinadas condições – e (3) como o primeiro e mais certo conhecimento filosófico já é suficiente para justificar o seu alto valor no interior da filosofia cartesiana.

É, portanto, mais por essas três razões que por qualquer jargão filosófico que a história da Filosofia tenha proposto que se deve compreender a real importância do princípio cartesiano; quer dizer, não é por meio da notoriedade e eloquência do *cogito* que se chegará ao verdadeiro conhecimento de seu conteúdo, mesmo porque, tanta eloquência e notoriedade, definitivamente, não significam precisão quanto àquilo que, realmente, ele representa na filosofia cartesiana.

Nesse sentido, é preciso entender que, embora fundamental, o *cogito* é, talvez, o princípio mais controverso que Descartes tenha anunciado; é, sabidamente, motivo de grandes

omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrant.” (DESCARTES, R. *Principiorum philosophiae*, 1997, p. 48).

³⁰ Sobre a distinção teórica, ou não, da especificidade do princípio em cada obra, ver, neste trabalho, próximo capítulo.

³¹ Cf., neste capítulo, nota 27.

³² Cf. *Ibid.*, nota 28.

³³ Cf. *Ibid.*, nota 29.

polêmicas entre os interlocutores e estudiosos de sua filosofia. Em tese, a constituição, significação e natureza do *cogito*, desde Descartes, permanecem como estigmas abertos no interior do cartesianismo³⁴.

A esse respeito, Buzon e Kambouchner chegam mesmo ao ponto de supor certa “pobreza de conteúdo” do *cogito* cartesiano. Eles dizem: “A função eminente da proposição: *cogito, ergo sum* contrasta com a pobreza de seu conteúdo.”³⁵. E, ainda, segundo esses autores, Descartes não teria, de modo algum, dissimulado esse contraste; sabia que a sua formulação era, já, uma “banalidade”, um “velho ditado” da Filosofia³⁶.

A “pobreza de conteúdo” do *cogito* à qual esses comentadores se referem está ligada ao problema da originalidade da fórmula cartesiana: o *cogito* de Descartes seria pobre em conteúdo – “uma banalidade”, um “velho ditado” filosófico –, sobretudo, porque sua constituição precederia, historicamente, a sua filosofia³⁷.

Trata-se, de fato, de um antigo problema do cartesianismo cuja discussão suscitou inúmeras interpretações e interrogativas. O próprio Descartes tomou parte nesse debate quando o Pe. Mersenne lhe fez observar a semelhança de seu *cogito* com a tese agostiniana do “*Si fallor, sum*” – “Se erro, sou”³⁸. Um autor, hoje desconhecido, também teria advertido o filósofo quanto à mesma questão³⁹ e Arnauld, na elaboração das *Quartas objeções*, mais de

³⁴ Sobre a problematicidade geral do *cogito* – sua constituição, definição e natureza – no interior do cartesianismo, conferir, além das *Objeções e respostas*. In: DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, pp. 73-253 e o fervoroso debate entre Guéroult e Alquié em *CAHIERS DE ROYAUMONT*, II, 1957. Ver ainda: RODIS-LEWIS, G. *Descartes: textes et débats*, 1984; e, LANDIM FILHO, R. *Pode o Cogito ser posto em Questão?*, 1994.

³⁵ “La fonction éminente de la proposition: *cogito, ergo sum* contraste avec la pauvreté de son contenu.” (BUZON, F.; KAMBOUCHNER, D. *Le vocabulaire de Descartes*, 2002, p. 12, tradução nossa).

³⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 12-13.

³⁷ Motivo de divergências entre os estudiosos, o argumento da antecedência histórica do *cogito* põe à prova a originalidade do princípio cartesiano na medida em que sugere sua origem em fontes anteriores a Descartes. A seu tempo, foi tema de debate entre o autor e seus interlocutores que remetiam a origem de seu princípio a Santo Agostinho; atualmente, como indica Ferrater Mora, chega-se mesmo a afirmar uma certa origem aristotélica do *cogito*: “[...] Émile Bréhier, Egon Braun, Rodolfo Mondolfo e Pierre-Maxime Schuhl referiram-se a vários textos de Aristóteles (por exemplo: *De sensu*, VII 488 a 25, e *Phys.*, VIII 3, 254 a 22) em que o Estagirita afirma que a autopercepção é acompanhada do conhecimento da própria existência [...]” (FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*, 2000, tomo I, p. 485). Como se pode ver, a questão se põe aberta. A nós, basta-nos, apenas acenar para o episódio no interior do debate entre o autor e seus primeiros interlocutores onde a origem do *cogito*, ver detalhadamente adiante, é, predominantemente, atribuída a Agostinho.

³⁸ Cf. DESCARTES, R. *Correspondance*, A. T., III, pp. 261.

³⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 247-248.

uma vez chama a atenção de Descartes quanto à antecedência histórica daquilo que é o “fundamento e primeiro princípio” de sua filosofia. Diz:

A primeira coisa que eu encontro aqui digna de observar é ver que o senhor Descartes estabelece por fundamento e primeiro princípio de toda a sua filosofia o que, antes dele, Santo Agostinho [...] já tinha tomado por base e suporte da sua.⁴⁰

A posição do filósofo em relação a essas questões parece-nos um tanto tímida e evasiva; se de um lado, ele não nega radicalmente certa proximidade de seu princípio com o princípio agostiniano, de outro, também não reconhece, de forma explícita, qualquer influência do filósofo antigo.

Em resposta ao tema, Descartes diz, primeiramente, que: “[...] (O *cogito*) é uma coisa que, por si, é tão simples e tão natural de inferir [...] que ela teria mesmo podido cair sob a pena de quem quer que seja.”⁴¹ Depois, ele aponta para o fato de que a originalidade de seu *cogito* estaria no uso específico que ele próprio faz dessa verdade: enquanto Santo Agostinho se serviria dela para provar a certeza de nosso ser e, em seguida, para fazer ver que há em nós alguma imagem da Trindade, na qual nós somos, nós sabemos o que nós somos e nós amamos esse ser e essa ciência que está em nós, ele – Descartes – servir-se-ia do *cogito* para conhecer que o “eu que pensa” é uma “substância imaterial”; o que, segundo o filósofo, o distanciaria do *cogito* agostiniano, pois tratar-se-ia de “duas coisas muito diferentes.”⁴² Definitivamente, afirma Descartes: “Santo Agostinho [...] não parece fazer (do princípio) o mesmo uso que eu faço.”⁴³ E, por fim, quase em tom de ironia, o filósofo chega a falar de certa “alegria” em se ver coincidir com Santo Agostinho – uma grande autoridade –, o que serve, inclusive, para “calar a boca” de alguns “pequenos espíritos” que procuram “pôr reparos a esse princípio” – o *cogito*⁴⁴.

⁴⁰ “*La premiere chose que ie trouue icy digne de remarque, est de voir que Monsieur Des-Cartes establißé pour fondement e premier principe de toute la philofophie ce qu’auant luy Saint Augustin [...] auoit pris pour la baze e le foutien de la fiene.*” (DESCARTES, R. *Objections et réponses*, A. T., IX, I, p. 154, tradução nossa).

⁴¹ “(O *cogito*) c’est vne chose qui de foy est si simple & si naturelle à inferir [...] qu’elle auroit pû tomber sous la plume de qui que ce soit [...]” (Id. *Correspondance*, A. T., III, p. 248, tradução nossa).

⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 247-248.

⁴³ “[...] il (Santo Agostinho) ne me femble pas s’en feruir à mefme vfage que ie fais.” (Id. *Correspondance*, A. T., I, p. 376, tradução nossa).

⁴⁴ Cf. Id. *Correspondance*, A. T., III, p. 248. Ver também: Id. *Objections e réponses*, A. T., IX, I, p. 170.

Em nosso entender, respostas tão evasivas e mesmo, aparentemente, contraditórias justificam, em certa medida, algumas indagações em torno do suposto *cogito* “moderno” de Descartes: Será que o filósofo não estudou os textos de Santo Agostinho em *La Flèche* e, agora, se apropriava, indiscriminadamente, das idéias do autor? Será que a distinção de “uso do princípio” à qual o filósofo se referiu bastaria para dar originalidade ao seu princípio? Em suma, no que diz respeito ao *cogito*, Descartes é, na verdade, um agostiniano convicto ou o *cogito* de Agostinho é, de fato, diferente do *cogito* proposto por Descartes?

As soluções dessas questões dividem as opiniões dos estudiosos: há os que defendem um Descartes agostiniano – ao menos no que diz respeito ao *cogito* –, os que dizem não haver nenhuma relação considerável entre os princípios de Agostinho e Descartes e, ainda, os que tomam uma posição mais intermediária, não negando a importância dos argumentos agostinianos para a constituição do *cogito* em Descartes, sem, no entanto, reduzi-lo à mera coincidência ou repetição⁴⁵.

Buzon e Kambouchner, quando afirmam que Descartes não teria dissimulado a “pobreza de conteúdo” do seu *cogito* sabendo se tratar de uma “banalidade”, ou mesmo, de um “velho ditado” da Filosofia, parecem, portanto, estar de acordo com aqueles que fazem de Descartes um “discípulo” de Agostinho.

Em todo caso, a “pobreza de conteúdo” que esses autores atribuem ao princípio cartesiano não parece se restringir somente ao fato de sua originalidade; outro ponto controverso que Buzon e Kambouchner levantam diz respeito àquilo que confere ao *cogito* sua “singularidade e certeza plena”. Dizem:

[...] muito se tem interrogado sobre o que confere ao *Cogito* sua singularidade e certeza plena – certeza suscetível de se fazer dele um ‘ponto fixo’ ao qual se juntam todas as outras verdades da ‘filosofia primeira’. Os problemas levantados concernem notadamente (a) a questão de saber se a atitude do *Cogito* é intuitiva ou discursiva; (b) se o *Cogito* constitui ou implica um raciocínio ou uma dedução; e, qual a natureza dessa dedução; (c) a influência precisa da premissa (‘je pense’) na certeza da conclusão (‘je suis’); (d) a escolha da primeira pessoa e a legitimidade filosófica da proposição ‘je pense’ preferida a toda fórmula mais impessoal.⁴⁶

⁴⁵ Entre os primeiros, estaria o próprio Arnauld, citado acima; e, de acordo com Ferrater Mora, também Blanchet e, em certa medida, Gilson; ainda de acordo com esse comentador, Pascal e Ortega e Gasset figurariam entre os segundos e, novamente, Gilson representaria, também, aqueles de posição intermediária. Cf. FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*, 2000, tomo I, p. 486. Sobre o tema geral da precedência histórica do *cogito*, ver: BLANCHET, L. *Les antécédents historiques du “Je pense, donc je suis”*, 1920 e GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1984.

⁴⁶ “On s’est beaucoup interrogé sur ce qui confère au *Cogito* sa singulière et entière certitude – certitude susceptible d’en faire un “point fixe” auquel arrimer toutes les autres vérités de la “philosophie première”. Les problèmes soulevés ont concerné notamment (a) la question de savoir si la démarche du *Cogito* est intuitive ou

Esse pequeno inventário abre, apropriadamente, uma extensa lista de problemas sobre a consistência do conteúdo do *cogito* tal como apresentada por Descartes; problemas sobre os quais o próprio filósofo se debruçou⁴⁷ e ainda os estudiosos de sua obra, incansavelmente, se debruçam.

Mesmo Buzon e Kambouchner reconhecem que Descartes respondeu, “seja explicitamente ou por antecipação”, a certo número dessas dificuldades e que suas respostas “emprestam” a certos lógicos modernos “diferentes ensaios de redução” – notadamente para auxiliar um certo modelo “performativo” que faz do “Je pense” ou do “Je suis” o objeto de um “ato de linguagem”⁴⁸.

Como quer que seja, saber a singularidade do *cogito* cartesiano parece mesmo ser a mola propulsora de uma série de problemas, desde sempre, recorrentes no interior do cartesianismo; e, portanto, não há dúvidas da pertinência desses problemas e de suas tantas soluções, que são, em suma, a chave de leitura dos intérpretes de Descartes para as mais variadas teses acerca da constituição, significação e natureza de seu *cogito*.

Desse modo, para além de toda eloquência e notoriedade – ou, por que não, de toda “clareza e evidência”? – como é comumente caracterizado, o *cogito* cartesiano, quando interrogado mais de perto⁴⁹, pode revelar alguns aspectos não tão eloqüentes e notórios, mas que também o constituem, fundamentalmente. Em tese, parece haver indícios de que o *cogito* possa ser, ao contrário do que difusamente se propaga, um princípio marcadamente obscuro, uma simples fórmula moderna de certo arcaísmo filosófico ou, ainda, uma proposição extremamente tênue e complexa.

discursive; (b) pour autant que o *Cogito* constitue ou implique un raisonnement ou une déduction, la nature de cette déduction; (c) le rôle précis de la prémisse (“je pense”) dans la certitude de la conclusion (“je suis”); (d) le choix de la première personne, et la légitimité philosophique de la proposition “je pense”, de préférence à toute formule plus impersonnelle.” (BUZON, F.; KAMBOUCHNER, D. *Le vocabulaire de Descartes*, 2002, pp. 13-14, tradução nossa).

⁴⁷ Cf., por exemplo, Terceiras Objeções e Respostas, em: DESCARTES, R. *Objections e réponses*, A. T., IX, I, pp. 133 et seq.

⁴⁸ Cf. BUZON, F.; KAMBOUCHNER, D. op. cit., pp. 14-15. A referência aos “lógicos modernos” é feita a HINTIKKA, J. Cogito Ergo Sum: Inference or Performance. In: *Philosophical review*, 71, 1962, pp. 3-32.

⁴⁹ Por exemplo, a partir da temática de seus antecedentes históricos ou da consistência de seu conteúdo, tal como a expusemos nessa seção.

1.1.1 – Sobre “O Cogito”

Uma significativa demonstração da complexidade do princípio cartesiano pode ser obtida através da expressão não propriamente cartesiana, porém, muito difundida entre os comentadores de Descartes: “*O Cogito*”.

Embora seja consenso quase absoluto entre os estudiosos de Descartes que o termo “*cogito*” – notadamente, resumo da fórmula contida nos *Princípios*: “Ego cogito, ergo sum” – serve de forma adequada para designar a proposição cartesiana “Je pense, donc je suis” e/ou “Ego sum, ego existo”. Importa dizer que o filósofo, jamais, em toda a sua obra, se refere a qualquer elaboração resumida de seu princípio: Descartes nunca usou a simples expressão “*cogito*” para apresentar ou explicar a sua proposição.

É tarefa difícil rastrear, historicamente, a origem dessa expressão na tradição filosófica ou entre os intérpretes cartesianos. Em 1946, Finance publicava um livro que trazia o seguinte título: *Cogito cartésien et Réflexion Thomiste*⁵⁰. Talvez tenha sido ele o primeiro a formular tal expressão ou, ao menos, a torná-la, oficialmente, pública. Depois dele, Alquié, em 1950 no seu *La Découverte Métaphysique de l’Homme chez Descartes*, já tratava o princípio cartesiano utilizando a simples expressão “*cogito*”⁵¹. Mas, sem dúvida, foi Guérout, três anos mais tarde, em seu clássico *Descartes Selon l’Ordre des Raisons*⁵² quem popularizou o termo disseminado, a partir daí, na literatura cartesiana e definitivamente estabelecido como uma espécie de emblema da filosofia de Descartes.

O fato é que “o *cogito*”, textualmente descrito, não passa de um elemento interpretativo e, como tal, certamente implica algumas dificuldades, por exemplo: Quais as reais necessidades e intenções de se propor determinado conceito sobre determinado princípio? Questão de técnica retórica ou ideológica? Qual é “o problema” das fórmulas apresentadas por Descartes que justifica a elaboração de um conceito que as resuma?

⁵⁰ Cf. DE FINANCE, J. *Cogito cartésien e réflexion thomiste*, 1946.

⁵¹ Cf. ALQUIÉ, F. Existence du Moi. In: *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, 1996, pp. 180-200.

⁵² Guérout dedica dois capítulos do tomo primeiro da obra a uma análise minuciosa do princípio cartesiano. Os capítulos III e IV são, igualmente, intitulados: “Le *Cogito*”. Cf. GUÉROULT, M. *Descartes selon l’ordre des raisons*, 1999, pp. 50-151.

Ademais, por que, exatamente, a proposição é resumida em “*cogito*” e não em “*sum*”?⁵³. Quais precedentes teóricos estariam implícitos na formulação dos critérios de escolha de um termo e não de outro? Enfim, o emprego do termo “*cogito*” para designar, resumidamente, o princípio cartesiano revela-se como sendo uma sutil interpretação de Descartes ou distorce, também sutilmente, as intenções do filósofo?

Como quer que seja, surpreende notar como grande parte dos críticos contemporâneos tenha aceitado, tão abertamente, a substituição da fórmula original pela expressão interpretativa. Basicamente, quase toda a literatura crítica cartesiana pós-Guérout se apropria, indiscriminadamente, da simples expressão “*cogito*” para fazer referência ao “ponto arquimediano” de Descartes.

Ainda que seja possível argumentar a favor de uma feliz adequação do termo “*cogito*”, ou que ele seja um “[...] conceito com clara base textual correspondente.”⁵⁴ e que, portanto, além de não ser indevido é razoável utilizá-lo, o que parece inadmissível, no entanto, é o modo inadvertido como isso frequentemente ocorre⁵⁵.

Cottingham, se não o único, é um dos pouquíssimos comentadores de Descartes que atentam, minimamente, para a suposta gravidade dessa situação. Em nota, ele afirma:

⁵³ Alguns comentadores concordam que a principal questão da filosofia cartesiana se expressa mais em termos de existência (*sum*) que de pensamento (*cogito*). São os casos, por exemplo, de Alquié quando afirma: “O ser pensante, antes até de compreender que não está certo de ser senão como pensamento, apreende-se puramente com ser, e seu primeiro conhecimento formulado é, não ‘eu penso’, mas ‘eu sou, eu existo’. Estou certo de ser antes de saber que sou.” (ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 79); e, do comentador e tradutor português de Descartes, Newton de Macedo: “O problema central de sua filosofia (de Descartes), problema que, mercê da maneira como o pôs e das soluções que lhe deu, ficou sendo o problema dominante da filosofia moderna, em contraste com os da filosofia antiga e medieval, é o da legitimidade dos juízos de existência ou, por outras palavras, o da passagem do pensamento ao ser. (ou seja, “penso, logo sou”)” (MACEDO, N. de. Prefácio. In: DESCARTES, R. *Discurso do método/As paixões da alma*, 1984, p. XXI) e ainda: “Quanto à Filosofia, a afirmação idealista do primado existencial do Pensamento (isto é, “eu penso”) ficou sendo, na opinião dos seus historiadores mais autorizados, o gérmen vivo, donde por uma dialética imanente derivaram todos os sistemas posteriores.” (Ibid., p. XXIII). Esses argumentos não justificariam, talvez com maior propriedade, que o resumo da fórmula cartesiana fosse *sum* e não *cogito*?

⁵⁴ SOARES, A. G. T. de. *cogito* [mensagem pessoal]. mctannus@ufu.br em 08 jul. 2008.

⁵⁵ A questão da legitimidade do termo “*cogito*” para designar o princípio cartesiano é julgada, por nós, de grande importância; porém, dada a sua complexidade, admitimos que ela requeira uma pesquisa mais aprofundada e argumentos mais precisos; então, por hora, interessa apenas notar que, tomados pela prudência, nosso argumento geral não contraria (1) nem a legitimidade própria do termo *cogito* enquanto referente à fórmula cartesiana, (2) nem o seu uso. A questão se coloca, portanto, estritamente em torno do “modo inadvertido” como esse termo é frequentemente empregado. Em tese, diríamos: Considerando que seja razoavelmente possível a substituição da fórmula original cartesiana pela simples expressão “*cogito*”, isso jamais deverá ser feito sem a advertência prévia relativa a, no mínimo, dois aspectos: a) seu estatuto de elemento interpretativo e b) sua “[...] dupla implicação: a de descobrimento de um existente e a de explicitação da sua essência (pensamento)” (Ibid.).

Considerando que Descartes nem sempre aplica a formulação *cogito ergo sum*, e uma vez que existe uma disputa entre os críticos sobre como se construir exactamente o raciocínio de Descartes, por exemplo, estará ele a inferir através do pensamento a existência ou estará simplesmente a reconhecer a sua existência como auto-evidente?, é conveniente pôr-se o rótulo de ‘não-fazer-perguntas’ ao processo pelo qual Descartes estabelece a certeza de sua própria existência. O rótulo um tanto inábil ‘O Cogito’ preenche esta necessidade e provavelmente veio para ficar. (Estremece, porém, ao pensar como teria Descartes reagido a respeito de algumas formas arbitrárias da expressão ‘*le cogito*’ que têm sido utilizadas pelos seus compatriotas de hoje. Compare Guérout: “O Cogito é como uma substância” – no sentido epistemológico – segundo a terminologia Cartesiana, algo “concreto” e algo “completo” [...]. Neste caso, “O Cogito” significa algo como o “eu”; no entanto, nuns passos mais à frente, Guérout utiliza-o como etiqueta para uma afirmação [a “afirmação da nossa própria existência”]⁵⁶.

Daí, se o critério de Guérout é a “conveniência”, como quer Cottingham, o termo “*cogito*” torna-se, de fato, uma farsa, um mero “rótulo” ideológico: ele tem a finalidade precisa de diminuir a complexidade e esconder a fragilidade do princípio cartesiano – “não-fazer-perguntas” –, tornando-o, não como pretendia Descartes: “uma verdade tão firme e bem assegurada”, mas um sofisticado e grandioso jargão filosófico. Resta saber, porém, até onde vão, realmente, as razões de Cottingham e quais são as verdadeiras intenções de Guérout.

Num caso ou noutro, entretanto, o problema sempre se imporá: Se, de um lado, as razões de Cottingham alcançassem legitimidade, constatar-se-ia que sua crítica estaria voltada menos ao estatuto próprio do termo “*cogito*” que ao seu emprego; de outro lado, mesmo se fossem reveladas as mais sinceras intenções de Guérout para com o modo pelo qual ele emprega esse mesmo termo, isso não bastaria, ainda, para amenizar a impropriedade e inadequação da expressão “*cogito*” ante a formulação originária do princípio representado. Em tese, “o *cogito*”, qualquer que seja o subterfúgio adotado, jamais constará na terminologia própria cartesiana.

Em todo caso, deve-se reconhecer que, embora a simplicidade e inautenticidade desse termo revelem sua inadequação diante da fórmula original usada por Descartes; “o *cogito*”, tal como forjado por seu autor, seja simplesmente didática ou teoricamente, parece não impor problemas ao que é, para nós, a característica fundamental da formulação original cartesiana: a sua equívocidade⁵⁷.

⁵⁶ COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*, 1989, p. 60. A referência a Guérout diz respeito a: GUÉROULT, M. *Le Cogito*. In: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1999, pp. 53-54.

⁵⁷ O tema da equívocidade do *cogito* é o propósito geral de nossa dissertação e será tratado, especificamente, neste trabalho, na Parte II, Cap. II.

De nossa parte, portanto, basta-nos deter o teor, a princípio, problemático dessa questão. Supor os imbricamentos da condição originária da expressão “*cogito*”, isto é, de seu estatuto de elemento interpretativo e da necessidade de colocar em relevo a dupla implicação que essa expressão precisa significar para, finalmente, condizer com o princípio cartesiano, o qual pretende representar, parece ser suficiente para nos fornecer, de forma clara e concisa, uma mínima noção do grau de fragilidade e complexidade que envolve não só o emblema cartesiano como, talvez, a própria formulação original de Descartes.

*1.2 – Sobre a Filosofia de Descartes em geral e os antecedentes cartesianos constitutivos do “cogito”: o “grande livro do mundo”, o princípio da razão própria e o Método*⁵⁸

Supor, qualquer que seja, um estatuto para o *cogito* requer, antes de tudo, pensar a sua precedência constitutiva no interior mesmo da filosofia de Descartes. Naturalmente, não se trata, aqui, de minimizar a importância ou o alcance do princípio cartesiano; apenas, talvez, de desmistificá-lo para devolvê-lo ao lugar que lhe parece mais adequado: um contexto extremamente amplo de uma filosofia bastante diversificada que, definitivamente, não se isolava das demais ciências.

Essa unidade do saber que caracteriza e pretende a filosofia cartesiana pode ser evocada, exemplarmente, através da clássica analogia da árvore do conhecimento feita por Descartes na *Carta-Prefácio dos Princípios*: as ciências se dividem no corpo de um saber unificado,

Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são formadas pela metafísica, o tronco pela física, e os ramos que saem deste tronco constituem todas as outras ciências que, ao cabo, se reduzem a três principais: a medicina, a mecânica e a moral, entendendo eu por moral a mais elevada e a mais perfeita, a que, pressupondo inteiro conhecimento das outras ciências, vem a ser o último grau da sajeza.⁵⁹

⁵⁸ Entenda-se *cogito*, a partir daqui, tomado sempre com as devidas precauções requeridas pela complexidade do termo, tal como a expusemos acima. Embora diversa da fórmula original, decidimos, pondo em risco a validade dos nossos próprios argumentos, continuar utilizando o termo. Isso ocorre por dois motivos principais: a) Prudência: reconhecemos a insuficiência dos nossos argumentos para fundamentar uma tese mais segura a respeito do assunto; b) Bom senso: não ignoramos a importância e a condição estabelecida do conceito na tradição crítica contemporânea. Portanto, dada a incipiência do problema que levantamos: a questão, aos nossos olhos, definitivamente, se põe aberta. Cf., neste capítulo, nota 55.

⁵⁹ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, 1984, p. 42. “Ainfi toute la Philofophie eft comme vn arbre, dont les racines font la Metaphyfique, le tronc eft la Phyfique, & les branches qui fortent de ce tronc font toutes les autres

Desse modo, antes mesmo de, apressadamente, tomarmos essa analogia como uma apresentação explícita da ordem lógica do sistema cartesiano, devemos concebê-la, sobretudo, como expressão exata da unidade, amplitude e diversidade do universo filosófico de Descartes, três características que, embora frequentemente ignoradas ou pouco notadas, são fundamentais para quem deseja chegar com mais propriedade àquilo que realmente estabelece o *cogito* como primeiro princípio da filosofia cartesiana.

De outro modo, corre-se sempre o risco de apresentar o filósofo e sua filosofia sob uma forma caricatural. Talvez a própria grandeza teórica que caracteriza essa filosofia facilite, em certo sentido, algumas interpretações de tons mais simplistas. Em todo caso, é recomendável atenção, uma vez que:

[...] a simplificação abusiva leva a graves incompreensões, seja vendo-se na filosofia de Descartes apenas um racionalismo estreito, austero ou dogmático, seja fazendo-se dele um homem inteiramente voltado para a metafísica, o que só revela um aspecto parcial da filosofia cartesiana.⁶⁰

Por essas razões,

A Filosofia de Descartes não pode ser reduzida, como às vezes foi feito, à metodologia (seja ela científica ou metafísica). Essa filosofia é um conjunto muito complexo de diversos elementos: método, metafísica, antropologia filosófica, desenvolvimentos científicos (especialmente matemáticos), preocupações religiosas e teológicas etc.⁶¹.

Assim, a tendência muito difundida em conceber a filosofia cartesiana como um sistema dotado de uma lógica extremamente rigorosa e completamente distanciado da vida é

sciences, qui se réduisent à trois principales, à sçavoir la Medecine, La Mechanique & la Morale, j'entens la plus haute & la plus parfaite Morale, qui, prefupponfant vne entiere connoiffance des autres sciences, est le dernier degré de la Sageffé." (DESCARTES, R. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 14).

⁶⁰ HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*, 2004, p. 269.

⁶¹ FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*, 2000, tomo I, p. 671.

legitimamente questionável⁶². Alquié, a esse respeito, garante que “[...] a ordem lógica dos seus pensamentos (de Descartes) não é tão constante como se imagina [...]”⁶³.

Então, quando deixa de ser considerada, exclusivamente, como uma operação lógica de determinada razão matematicamente mecanicizada, a filosofia cartesiana começa a se aproximar cada vez mais da vida e com mais justiça se adequa ao conjunto da obra que a originou e a compreende; o que não significa, seja dito, tomá-la, toda inteira, como uma metafísica, isto é, sem o cuidado de considerar aspectos que lhe são também fundamentais: a matemática, a física, a mecânica, etc. Em suma, não se trata, em absoluto, de ignorar todo o rigor lógico-científico da filosofia de Descartes; trata-se somente de não reduzi-la a isso.

Na verdade, em nossa opinião, a distinção entre “ordem lógica”⁶⁴ e “ordem metafísica” na filosofia de Descartes parece ser, sobretudo, uma necessidade sentida por nós, leitores modernos que, marcados de forma profunda por um “Iluminismo” exageradamente racionalista, substituímos a “árvore do saber” por um conhecimento excessivamente especializado⁶⁵.

Com efeito, ainda em nossa opinião, presumir o nível de tensão da linha que divide ciência⁶⁶ e metafísica, vida e teoria na filosofia cartesiana pode, sim, ser uma exigência legítima e mesmo satisfeita, desde que atenda, porém, exclusivamente a uma questão de

⁶² Koyré pode ser citado como um dos representantes dessa tendência. Segundo ele, “[...] a idéia de vida, não sendo clara e distinta, não tem lugar na ciência e a própria vida não tem, por consequência, lugar próprio no universo cartesiano. Entre o pensamento e a extensão não há nada.” (KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*, 1986, p. 78). Ver também: LOPARIC, Z. *Descartes heurístico*, 1997. O autor defende a tese geral de que a filosofia cartesiana é, fundamentalmente, um mero “operador matemático”.

⁶³ ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 09. Nesse sentido, Alquié afirma, ainda, que muitos comentadores de Descartes pensam que o filósofo forneceu naquela analogia da árvore – a raiz, a metafísica; o tronco, a física; os galhos, a medicina, a mecânica e a moral; essa última, o mais alto grau da Sabedoria – o “segredo de sua ordem”; daí eles considerarem o cartesianismo “como um sistema que se desenvolve de acordo com uma lógica rigorosa: a metafísica é o fundamento de que deriva a física e, da física, por sua vez, retiram-se dedutivamente aplicações”. No entanto, enfatiza o comentador que Descartes não pretendeu, na sua famosa imagem da árvore, apresentar “a ordem de dependência lógica das diversas partes de sua filosofia”, pois tal ordem se mostra completamente inconstante em outras exposições: são os casos, por exemplo, “do método, que, na carta que precede as *Meditações*, parece comandar a metafísica e que, na *Procura da Verdade*, é apresentado como seguindo-se a ela” e do *Discurso*, que, narrado, predominantemente, sob o plano de uma ordem histórica, parece relativizar qualquer rigor de ordem lógica. Cf. *Ibid.*, pp. 7-8.

⁶⁴ Entenda-se “ordem lógica” como uma expressão que reúne o pensamento físico, matemático e mecânico de Descartes.

⁶⁵ Certamente seria uma fecunda pauta de pesquisa, em outra oportunidade, identificar, pormenorizadamente, a posição de Descartes entre o “Renascimento” e o “Iluminismo”. Talvez pudéssemos concluir, daí, que filósofo não seja tão racionalista como, com demasiado exagero, frequentemente o tomamos.

⁶⁶ O termo “ciência”, aqui, com o mesmo significado de “ordem lógica”. Cf., neste capítulo, nota 64.

ordem metodológica; pois, além disso, estender tal distinção ao nível doutrinário, por exemplo, seria imputar à obra cartesiana uma série de divisões que, talvez, não correspondam ao seu projeto originário de unidade do saber.

Em todo caso, devemos dizer que determinar ou não, na obra cartesiana, a importância metodológica ou doutrinária das distinções entre ciência e metafísica, vida e teoria, mecânica e medicina, etc., parece ser, desde sempre, uma questão preponderantemente interpretativa; ou seja, Descartes, pessoalmente, não nos parece, em definitivo, ter se ocupado dessa tarefa.

Nesse sentido, a fim de mostrar a origem teórica de cada interpretação, Ferrater Mora indica, ao menos, três grupos principais de aspectos e intérpretes da obra de Descartes:

[...] um desses grupos [...] se refere ao aspecto sociológico-histórico: trata-se de saber se é preciso interpretar sempre de modo mais ou menos literal o que Descartes escreveu ou se é preciso considerar Descartes um “filósofo mascarado”, que oculta seu verdadeiro pensamento por medo das consequências que sua manifestação poderia acarretar. [...] A interpretação de Descartes como “filósofo mascarado” foi proposta por M. Leroy. Outro desses grupos diz respeito ao interesse predominante de Descartes. Para alguns o único interesse do filósofo consistiu em fundamentar filosoficamente a nova ciência natural, ou mesmo desenvolver pura e simplesmente esta última. Para outros (como Léon Blanchet), Descartes pretendeu fazer o mesmo que a Igreja Católica tentou frequentemente: estabelecer um equilíbrio entre teologia e filosofia, e entre revelação e razão. Para outros (Cassirer), Descartes se interessava, como filósofo teórico, pela fundamentação filosófica da nova ciência, e, como crente, pela obtenção da *pax fidei*. Para outros (H. Gouhier), pode-se fazer a distinção entre Descartes e o cartesianismo e atribuir a cada um deles não interesses opostos, mas uma certa acentuação desses interesses em um sentido ou outro. Outro desses grupos, por fim, diz respeito à estrutura da obra filosófica de Descartes e à função desempenhada nela por certas afirmações (como o *Cogito ergo sum*). Para alguns (M. Guérout), Descartes foi sobretudo um raciocinador, cuja filosofia seguiu uma estrita “ordem das razões”; para outros (F. Alquié), ele concebeu as verdades como “experiências ontológicas”.⁶⁷

Desse modo, tomando o partido daqueles que se interessam pela “estrutura da obra filosófica de Descartes”, entres esses, mais precisamente, de Alquié, reafirmamos a unidade doutrinária da filosofia cartesiana e, daí, elegemos um outro fator de grande importância para a sua compreensão, bem como do contexto geral no qual ela surgiu: a própria vida do autor em relação à sua obra.

Essa tese encontra respaldo, por exemplo, nos comentários categóricos de Abbagnano:

O problema que domina toda a especulação de Descartes é o do *homem* Descartes. [...] Descartes não procurou senão resolver o seu *próprio* problema; porém, a

⁶⁷ FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*, 2000, tomo I, pp. 673-674.

verdade é que a solução encontrada por ele não vale apenas para si, mas para todos os homens [...]”⁶⁸.

Saber que a filosofia cartesiana não advém, somente, da objetividade científica ou da força metafísica de determinada razão humana conduzida metodicamente, mas também de “problemas pessoais” de seu autor, de um árduo e longo itinerário vivido intensamente por ele: da busca incansável de segurança e verdade nas ciências – o Método – a uma dúvida radicalmente generalizada – a dúvida metafísica –; do estado geral de dúvida à auto-descoberta do pensamento e da existência – o *cogito* –; do *cogito* à existência clara, distinta e necessária de Deus, e daí à possibilidade, então, de fundamentar uma ciência natural – humana – de idéias claras e distintas; tudo isso permite-nos, entre outras coisas, resguardar a coerência interna do *corpus* teórico de Descartes na medida mesma em que atestamos a unidade doutrinária de sua filosofia com sua vida.

É, portanto, olhando a própria história de Descartes que se deve ler a sua obra, porque:

[...] desde logo o itinerário cartesiano, seu modo de vida, suas viagens são submetidos a um único projeto, uma única preocupação: o projeto científico e filosófico. Mas é o próprio Descartes que, através de suas obras, nos incita a nunca dissociar um trajeto individual, uma história particular, da investigação científica e metafísica. Portanto, que ninguém se engane: a desistência de uma apresentação dogmática ou didática da filosofia não poderia ser considerada simples efeito de retórica, mas realmente uma reviravolta filosófica.⁶⁹

Além disso, segundo Alquié,

[...] Descartes sente a necessidade constante de nos falar da história de sua vida e de recordar que a ordem que seguiu de fato não é a que de direito nos apresenta como única legítima. [...] e nunca a descoberta de fato, a constituição histórica do sistema são negadas [...] em proveito do próprio sistema; nunca elas desaparecem neste: permanecem constantemente recordadas e retomadas.⁷⁰

O que nos leva à conclusão da importância de não ignorar a “ordem histórica” dos pensamentos de Descartes na constituição de sua filosofia. O próprio *Discurso*, todo construído sobre um plano histórico em que Descartes apresenta a sua vida ‘como um

⁶⁸ ABBAGNANO, N. Descartes. In: *História da filosofia*, 1992, V. 6, pp. 40-41.

⁶⁹ HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*, 2004, p. 269.

⁷⁰ ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 08.

quadro⁷¹, e até as *Meditações*, em que “[...] Descartes não consente em expor-nos a sua filosofia na frieza sistemática dos seus conceitos; oferece - no-la no calor temporal de uma meditação.”⁷², atestam essa importância que, certamente, deve trazer implicações consideráveis para a formulação e compreensão dos conceitos que estruturam a obra cartesiana⁷³.

Com efeito, importa ressaltar mais uma vez⁷⁴ que se não se deve restringir a filosofia de Descartes à sua “ordem lógica” ou “ordem das razões”, nos termos de Guérault; tampouco ela deve, a partir disso, ser reduzida à sua “ordem histórica”. Não é o que pretende Alquié e daí sua proposição de “duas ordens cartesianas: o Tempo e o Sistema”. Diz:

Alguns autores, efetivamente, tentam compreender o sistema pela causa final. Não vêem no cartesianismo mais do que um conjunto de idéias que apreciam do ponto de vista exclusivo do seu valor objetivo. Coordenam textos segundo o critério da coerência. Outros, pelo contrário, não desdenham explicar o pensamento de Descartes pela sua história. Para esses, a ordem verdadeira do cartesianismo não é aquela por que se encadeiam logicamente idéias, mas a ordem temporal em que um pensamento vivo se desenvolveu.⁷⁵

Que ninguém se apresse em concluir que será suficiente, tal como exposto, escolher uma das ordens para a melhor compreensão da filosofia cartesiana. O que Alquié, realmente pretende, é mostrar que o cartesianismo, efetivamente, não segue uma ordem única: o Tempo e o Sistema não devem, simplesmente, ser substituídos, um pelo outro; eles se conjugam numa mesma filosofia e não reclamam escolhas; ou seja,

[...] é-nos impossível, no que toca a Descartes, contrapor a ordem filosófica e a ordem histórica como uma ordem de direito e uma ordem de fato, considerar que

⁷¹ Cf. ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 08.

⁷² *Ibid.*, pp. 11-12.

⁷³ Alquié, precavido sobre a conclusão a que se chegaria a partir de seus comentários, se antecipa a duas das inúmeras objeções que poderiam ser levantadas a esse respeito: a) A idéia de que considerar a ordem histórica na constituição da filosofia de Descartes seria esquecer que o projeto do filósofo é o de se libertar da história, de a julgar em vez de a suportar; b) A consideração da ordem histórica seria motivação psicológica e não filosófica. Quanto a essa última, o fato de o próprio Descartes insistir – “recordar” e “retomar” – a consideração de sua história quando da exposição de suas idéias é, segundo Alquié, a prova de que é “[...] o próprio Descartes e não um preceito psicológico que nos leva a examinar a ordem histórica por que nasceram os seus pensamentos.” (*Ibid.*, p. 08). Quanto à primeira, responde o comentador que “[...] re-situar o sistema de Descartes na realidade concreta em que nasceu não equivale por certo à recusa de ouvi-lo nem explicá-lo por uma causalidade externa e mecânica (isto é, encerrá-lo ou submetê-lo à história), visto que Descartes julga necessário falar-nos de sua história. Desdenhar esta seria pretender ser mais cartesiano do que ele.” (*Ibid.*, p. 10).

⁷⁴ Cf., neste capítulo, nota 63.

⁷⁵ ALQUIÉ, F. *op. cit.*, p. 09.

elas emanam de dois pontos de vista diferentes e inconciliáveis de uma mesma realidade.⁷⁶

Portanto, segundo Alquié, para seguir fielmente as lições de Descartes, precisamos recorrer a esse “duplo-primado” – tempo/sistema – e recolocar a ordem sistemática a que tende o pensamento cartesiano na ordem temporal em que ele se desenvolve⁷⁷ porque, definitivamente, além das “ordens da razão”, sua filosofia comporta também as ordens da vivência temporal e, sem dúvida, também essas são de fundamental importância para a constituição do pensamento cartesiano; pois, em tese:

A filosofia de Descartes apresenta-se simultaneamente como uma ordem de razões e como um itinerário espiritual. Desdenhar um destes aspectos seria mutilar Descartes, reduzir as verdades insubstituíveis que ele nos ensina, quer à coerência sem interesse de um sistema entre os sistemas, quer à particularidade anedótica de uma psicologia. A lição de Descartes é outra [...]: no *Discurso* escreve a [história de seu espírito] e nas *Meditações* revela que ela é a história do próprio Espírito e, portanto, que a descoberta temporal e vivida da verdade é, para o homem, a última palavra da metafísica.⁷⁸

Assim, finalmente,

A lição de Descartes é que não podemos separar a compreensão da sua filosofia da atenção aos itinerários pelos quais ele se tornou filósofo, e isto, parece-nos, na medida em que a filosofia não é uma ciência, uma coletânea de verdades objetivas, mas um itinerário ontológico e vivido, um movimento para o Ser, um discurso sobre a insuficiência de todo o discurso. A filosofia não é para Descartes um conjunto de idéias, é um pensamento: a sua ordem verdadeira não se pode confundir com o sistema, deve compreender o homem, a própria filosofia que, segundo a etimologia da palavra, ama a sabedoria sem a possuir completamente, e não pode, pois, transmiti-la sob a forma de um corpo constituído de doutrina, mas apenas pedindo a cada um que medite com ele, medite longamente, medite no tempo, reviva sucessivamente os diversos momentos de uma história que, a esse nível, se torna razão, sem, contudo, perder a sua temporalidade.⁷⁹

Portanto, no que diz respeito à filosofia de Descartes, em geral, é, sobretudo, a partir da noção de unidade do saber, conjunta ao resgate da temporalidade da razão vivida – a história de seu autor – que parece surgir mais seguramente o contexto no qual é constituído o estatuto geral dessa filosofia, bem como seus principais elementos; dentre os quais o *cogito*,

⁷⁶ ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 10.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 10-11.

que aí inserido aparece mais adequadamente em seu lugar próprio, temporal e desmistificado; sem, no entanto, perder sua relevância filosófica primordial.

A partir desse contexto, resta-nos, então, apontar quais são, sistematicamente, os antecedentes cartesianos constitutivos do *cogito*: o princípio da razão própria, “o grande livro do mundo” e o Método.⁸⁰

1.2.1 – “O grande livro do mundo” e o princípio da razão própria

Tomar o *cogito* em sua forma contextualizada é, pois, antes de tudo, conforme expusemos e temos insistido até aqui, tomá-lo não como mera abstração lógica de um pensamento exclusivamente matematizado ou metafísico que se oferece a qualquer intelecto que tenha se apropriado de determinado Método “para conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”, mas como resultado de um longo, árduo e até dramático itinerário percorrido por Descartes; ele é, na verdade, a manifestação explícita de, como se disse acima, “uma história que se transforma em razão sem perder sua temporalidade”. Nesse sentido, em tese, podemos afirmar que Descartes não chega ao *cogito* com indiferença pessoal; em seu espírito, as descobertas que faz se confundem, frequentemente, com os ensinamentos da Escola e com a ânsia própria de seu tempo.

Desse modo, não alheio a si mesmo, à sua formação e ao estado de ânimo que domina sua época, nosso filósofo se vê impulsionado pelo desejo intenso de uma nova ordem de conhecimento da realidade; e é bem certo que os novos ventos que sopram do Renascimento e abalam as bases já “envelhecidas” do saber medieval o ajudam a perceber, em seu espírito, as causas desse desejo. Em tom de decepção, lamenta:

Nutri-me de letras desde a minha infância, e, porque me tinham persuadido de que por meio delas se pode adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, tinha um enorme desejo de as aprender. Mas, logo que terminei este ciclo de

⁸⁰ Uma rápida advertência: se considerarmos a grandeza da questão – “os antecedentes cartesianos constitutivos do *cogito*” –, não se deve esperar muito do tratamento que, aqui, dispensamos a ela. Nosso objetivo é somente apresentar, de forma rápida, alguns elementos cartesianos que antecedem e constituem o *cogito* com a finalidade estrita de, tal como sugerido acima por Alquié, enfatizar, de modo geral, o caráter temporal do princípio cartesiano. É bem certo que os três elementos que elegemos – o princípio da razão própria, “o grande livro do mundo” e o Método – não esgotam o assunto; entretanto, por terem certa notoriedade e reconhecida importância, permitem, mais facilmente, o cumprimento de nosso objetivo. Um estudo aprofundado sobre o tema, em geral, foi realizado por: MARION, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993.

estudos, no termo do qual é costume ser-se acolhido na categoria dos doutos, mudei inteiramente de opinião: porque me encontrava embaraçado com tantas dúvidas e erros que me parecia não ter tirado outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância.⁸¹

Descartes, nesse ponto bem distante do princípio socrático da ignorância como certeza do saber, se encontra profundamente desapontado ao termo de seu curso escolar; mesmo a Filosofia não escapa ao seu desapontamento, quando afirma nela não se encontrar nada que não seja discutível e, portanto, duvidoso⁸².

Com efeito, deve-se dizer que o descrédito do filósofo não é para com uma única disciplina; sua decepção é para com todas as ciências em geral⁸³; pois: “[...] na medida em que derivam os seus princípios da filosofia (Descartes) julgava que nada se pode ter construído de sólido sobre fundamentos tão pouco firmes.”⁸⁴

Assim, mesmo “nutrido nas letras”⁸⁵ e tendo estudado numa das mais célebres escolas da Europa⁸⁶, a única coisa que parece ter restado a Descartes foi a decepção com o fato de não ter adquirido por meio de seus estudos, como, veementemente, acreditara, “um conhecimento claro e seguro de tudo que é útil à vida”.

Todavia, há que se dizer que a decepção cartesiana não é estéril; ela tem uma enorme força ativa. Ao revelar a inconsistência das ciências, ela questiona a tradição – aqui representada pela formação recebida – e se torna o ponto de partida para a criação de um

⁸¹ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 7. “J’ay esté nourri aux lettres dès mon enfance, & pource qu’on me perfuadoit que, par leur moyen, on pouoit acquerir vne connoissance claire & affurée de tout ce qui est vtile a la vie, i’auois vn extreme desir de les apprendre. Mais fitost que i’eu acheué tout ce cours d’estudes, au bout duquel on a coustume d’estre receu au rang des doctes, ie changeay entierement d’opinion. Car ie me trouois embarafé de tant de doutes & d’erreurs, qu’il me sembloit n’auoir fait autre profit, en tafchant de m’infruire, finon que i’uois decouuert de plus en plus mon ignorance.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 5).

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 8.

⁸³ Cf. Primeira Parte do *Discurso* que é dedicada inteiramente às “diversas considerações atinentes às ciências”. Ver: *Ibid.*, pp. 1-11.

⁸⁴ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 10. “[...] d’autant qu’elles empruntent leurs principes de la Philofophie, ie iugeois qu’on ne pouoit auoir rien bafti, qui fust folide, fur des fondemens fi peu fermes.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 8-9).

⁸⁵ Compreendia as disciplinas: Gramática, História, Poesia e Retórica.

⁸⁶ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 4-5. A Escola dos Jesuítas em *La Flèche*. Aí Descartes teve a oportunidade de se dedicar a uma formação excelente: além do estudo das Letras, estudou as Matemáticas, Moral, Teologia, Filosofia e recebeu noções de Jurisprudência, Medicina e outras ciências, dentre as quais, “as mais falsas”: alquimia, astrologia e magia. Notar que as críticas do filósofo ao ensino de sua época são menos, propriamente, à Escola dos Jesuítas – “uma das mais célebres da Europa” – que à cultura em geral.

ousado projeto, ao mesmo tempo, científico e filosófico: Descartes, decepcionado, mas não conformado, decide resolutamente: “[...] não procurar mais outra ciência a não ser a que pudesse descobrir em mim próprio, ou então no grande livro do mundo [...]”⁸⁷.

Huisman confirma-nos e fornece detalhes precisos sobre o alcance e as implicações dessa decepção ativa de Descartes. De fato, diz ele:

O caráter heteróclito e inconseqüente do ensino de La Flèche decepciona Descartes. A “certeza” e a “evidência das razões” restringem-se apenas à matemática. A razão funciona de maneira estanque. É nesse sentido que, como sugere H. Gouhier, se pode considerar o universo escolar de Descartes um escândalo. “Escândalo” porque ‘uma ciência é apresentada com todas as características que revelam a presença ativa da razão, e ninguém pensa em pedir-lhe que eduque a razão’. Assim, nasce a primeira preocupação de Descartes, ao mesmo tempo filosófica e científica [...]: alargar o campo da eficácia da razão e, para isso, construir uma física segundo o método rigoroso da matemática. Projeto filosófico, pois contém em si a idéia de unificação do saber.⁸⁸

O fato é que o filósofo, convencido, portanto, da insuficiência de sua formação – da tradição –, resolve que o “mim mesmo” e o “grande livro do mundo” serão, agora, as duas únicas fontes de onde pode surgir a verdadeira ciência; isto é, em detrimento das razões da tradição, ensinadas por seus mestres e associadas à cultura livresca dos doutos⁸⁹, se estabelecem, agora, o princípio da razão própria – o “mim mesmo” – e a importância de todo o conhecimento que não advém da Escola e, sim, do “grande livro do mundo”.

Essas, então, são as conseqüências mais imediatas da ativa decepção cartesiana que, ao mesmo tempo, constituem os primeiros requisitos de seu ousado projeto.

O que fica garantido, afinal, como fonte segura de busca da verdade e que deve agora ser consultado é, pois, ou a razão própria, ou qualquer espécie de conhecimento que o “o grande livro do mundo”, e não a Escola possa ensinar.

Desse modo, tomado por esses critérios, Descartes inicia sua trajetória. No primeiro momento é o mundo que lhe interessa, ele se põe a experimentá-lo, a:

⁸⁷ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 10. “[...] ne chercher plus d’autre science, que celle qui fe pourroit trouver en moy-mefme, ou bien dans le grand liure du monde [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 9).

⁸⁸ HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*, 2004, p. 270.

⁸⁹ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 10-11.

[...] viajar, a ver cortes e exércitos, a freqüentar pessoas de diversos feitios e condições, a recolher diversas experiências, a experimentar-me a mim próprio nos encontros a que a fortuna me propusesse, e por toda a parte a reflectir de tal maneira sobre as cousas que se apresentassem que delas pudesse tirar qualquer proveito.⁹⁰

Pois, no fundo, “[...] em mim era sempre grande o desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança na vida.”⁹¹

Nesse sentido, a experiência do mundo, resultado do distanciamento da Escola, é responsável por certa auto-análise do filósofo, que o faz revelar um antigo desejo seu: a distinção da verdade e do falso para obter clareza nas ações e segurança na vida; e serve a Descartes, sobretudo, na medida em que faz descortinar diante de suas observações uma maior verdade e utilidade nos raciocínios de qualquer homem do que “[...] naqueles que, no seu gabinete, formula um homem de letras [...]”⁹² e lhe mostra uma diversidade tal de costumes que o leva a concluir, pessoalmente, que não deveria ser “[...] excessivamente crédulo sobre (aquilo que lhe) tinha sido inculcado só pelo exemplo e pelo costume [...]”⁹³, estimulando, assim e ainda mais fortemente, o seu desejo por “clareza nas ações e segurança nesta vida.”

Aprendida a lição do “grande livro do mundo”, é chegada a hora de consultar a razão própria:

[...] depois de ter assim empregado alguns anos a estudar o livro do mundo e a procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de me estudar também a mim próprio, e de empregar todas as forças do meu espírito a escolher os caminhos que devia seguir. O que me parece ter dado muito melhor resultado do que se não me tivesse afastado nunca nem do meu país, nem dos meus livros.⁹⁴

⁹⁰ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 10. “[...] à voyfger, a voir des cours & des armées, a frenquenter des gens de diuerfes humeurs & conditions, a recueillir diuerfes experiences, a m’efprouuer moymeime dans les rencontres que la fortune me propofoit, & partout a faire telle reflexion für les chofes qui fe prefentoient, que i’en püffe tirer quelque profit.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 9).

⁹¹ Id. *Discurso do método*, 1984, p. 11. “[...] i’auois toufiours vn extreme defir d’apprendre a diftinguer le vray d’avec le faux, pour voir clair en mes actions, | & marcher avec affurance en cete vie.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 10).

⁹² Id. *Discurso do método*, 1984, p. 11. “[...] dans ceux que fait vn homme de lettres dans fon cabinet [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 10).

⁹³ Id. *Discurso do método*, 1984, p. 11. “[...] ne rien croire trop fermement de ce qui ne m’auoit efté perfuadé que par l’exemple & par la couftume [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 10).

⁹⁴ Id. *Discurso do método*, 1984, p. 11. “[...] après que i’eu employé quelques années a eftudier ainfi dans le liure du monde, & a tafcher d’acquerir quelque experience, ie pris vn iour refolution d’ftudier auffy en moymeime, & d’employer toutes les forces de mon efprit a choyfir les chemins que ie deuois fuiure. Ce qui me reuffit beaucoup mieux, ce me femble, qui fi ie ne me fuffe iamais elfloingé, ny de mon país, ny mes liures.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 10-11).

Agora, portanto, livres “[...] de muitos erros, que podem ofuscar a nossa luz natural e tornar-nos menos capazes de ouvir a razão.”⁹⁵; isto é, distantes da autoridade escolar e de sua cultura livresca em geral, reclamemos, todos, o direito de “exercício independente da razão”⁹⁶ na construção do saber.

Esse parece ser, sem dúvida, o grande brado cartesiano pós-experiência-mundo ante as possibilidades da razão de fornecer segurança e clareza para a “escolha dos caminhos” que se deve seguir na vida. Na verdade, trata-se mesmo da ruptura oficial com a Escola e com sua cultura, para a instauração de uma nova ordem filosófica: a ordem do princípio da razão própria⁹⁷.

Em suma, da crítica à tradição – sua formação e decepção com a Escola e a observação pessoal da variedade de costumes, bem como o que esta pode ensinar – à experiência do mundo; e da experiência do mundo a si próprio – o estabelecimento de uma nova ordem filosófica: o princípio da razão própria⁹⁸ como possibilidade de segurança na vida. São esses, enfim, os primeiros passos concretos de Descartes rumo à execução de seu projeto.

Desse modo, nos termos de nossa análise⁹⁹, temos o “grande livro do mundo” e o princípio da razão própria, não somente como os primeiros antecedentes cartesianos constitutivos do *cogito*, mas também como os indicadores precisos que estabelecem o

⁹⁵ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 11. “[...] de beaucoup d’erreurs, qui peuvent offufquer noftre lumiere naturelle, & nous rendre moins capables d’entendre raifon.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 10).

⁹⁶ Cf. SILVA, F. L. e. *Descartes e a metafísica da modernidade*, 1996, p. 15.

⁹⁷ Entendemos por esse princípio a resolução cartesiana que estabelece o “mim próprio”, ao lado do “grande livro do mundo” como nova fonte de busca da verdade. Cf., neste capítulo, fl. anterior. Atentos à advertência de Silva para o fato de que a crítica de Descartes à cultura de seu tempo – de modo geral, à Escola, “meu país e meus livros” – não deve ser entendida como um abandono radical dos livros ou da tradição, mas, sobretudo, como um apelo por “participação” na construção do saber, contrariando, assim, certo dogmatismo que o fazia depender da autoridade, optamos pela expressão “oficial” para caracterizar a ruptura do filósofo com o seu tempo. Nesses termos, garantimos o anúncio da “nova ordem filosófica” sem precisarmos, ao menos inicialmente, determo-nos no tema controverso sobre em qual medida ela se dá. Sobre a advertência de Silva, ver: SILVA, F. L. e. op. cit., 1996, p. 15.

⁹⁸ Se incluirmos na definição desse princípio a crítica implícita que ele representa, podemos concebê-lo mais precisamente, além da resolução cartesiana de estabelecer o “mim próprio” como fonte de busca da verdade – Cf., neste capítulo, nota anterior – como também uma exigência crítica pela “participação independente da razão” no processo de construção do saber.

⁹⁹ Cf., neste capítulo, nota 58.

contexto no qual foi possível a elaboração de um outro fundamental elemento constitutivo daquele: o Método.

1.2.2 – O Método¹⁰⁰

A decisão de não mais procurar outra ciência, além daquela que se poderia encontrar em si mesmo ou, então, no “grande livro do mundo” traria, para Descartes, implicações imediatas: Se o objetivo era saber “distinguir o verdadeiro do falso” para se ter mais clareza nas ações e segurança na escolha dos caminhos que se deve seguir na vida, somente estabelecer uma nova ordem originária da verdade não bastaria para tanto; seria necessário, ainda, a explicitação de quais critérios garantiriam essa “nova ordem”, sob pena, inclusive, de um objetivo tão pretensioso não passar de uma ousadia inconseqüente.

É, pois, no interior mesmo dessa “nova ordem originária” – o “grande livro do mundo” e o princípio da razão própria – que Descartes encontrará aquilo que será o grande *criterium* de toda a sua argumentação filosófica: a aplicação de determinado Método “para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências”. Afinal, o princípio da razão própria não é anômalo, requer “normas para a sua orientação”; e o “grande livro do mundo” nos lembra sempre que não devemos ser “excessivamente crédulos quanto às coisas que nos foram inculcadas só pelo exemplo e pelo costume”; que é preciso, portanto, fundamentar nossa convicção num outro registro, mais exatamente, no registro do Método.

Além disso, se concordarmos que a “[...] busca e descoberta do método (e de suas regras), o processo metódico da dúvida, a evidência do *cogito* e a demonstração da existência

¹⁰⁰ Apresentado por Descartes, sobretudo, na publicação de 1637 intitulada, comumente, sob a abreviação: *Discurso do Método*, a questão do “Método cartesiano” se impõe na filosofia de seu autor. A abreviação quase absoluta de seu título pode ser problemática, tanto porque não esclarece o propósito da obra, quanto porque reduz seu conteúdo. É necessário, portanto, não esquecermos do fato de que o *Discurso do Método*, como é chamado, é somente a introdução de uma obra muito maior que se propõe ao difícil objetivo de “bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”; e, o faz, a partir de três ensaios que, originalmente, lhe seguem: *Os Meteoros*, *a Dióptrica* e *a Geometria* – formando assim a sua totalidade. Nesses termos, o que chamamos de *Discurso do Método* não passa de um “prefácio” que, como afirma Lebrun, perde muito de seu sentido quando dissociado dos três ensaios prefaciados. Cf. LEBRUN, G. In: DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1973, p. 33, nota 1. De nossa parte, nos deteremos, exclusivamente, ao prefácio da obra; diga-se: somente porque pretendemos uma abordagem “introdutória” do assunto, o que, certamente, seria insuficiente se nossa pretensão se estendesse para além disso.

de Deus são os quatro elementos fundamentais da filosofia cartesiana.”¹⁰¹, teremos necessariamente que admitir o caráter antecedente constitutivo do *cogito* que o Método representa no interior da doutrina de Descartes; pois, dentre outras coisas, seria possível chegarmos ao *cogito* sem o Método?

1.2.2.1 – Uma origem mística do Método?

Ele (Descartes) diz-nos que no dia 10 de Novembro de 1619 (após um dia de meditação filosófica, no seu quarto aquecido por um fogão-de-sala, que o deixou num estado de grande agitação mental) deitou-se ‘completamente cheio desta excitação mental’ e preocupado com o pensamento de que ‘nesse dia havia descoberto as bases de um maravilhoso sistema do conhecimento’. Teve então três sonhos consecutivos numa noite, os quais imaginou só terem podido provir do alto. [...] ¹⁰².

O relato é de Adrien Baillet, autor da primeira biografia do filósofo¹⁰³. É, talvez, a descrição mais remota da origem do Método cartesiano; e, certamente, é também, a mais controversa. Atribui-se seu exótico conteúdo aos *Primeiros Escritos*¹⁰⁴ de Descartes. Neles, ele teria, entre outras coisas, exposto detalhadamente o conteúdo dos três sonhos daquela noite de 10 de novembro de 1619 e concluído que seu Método teria aí se revelado sob a forma de uma mensagem divina¹⁰⁵.

¹⁰¹ FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*, 2000, tomo I, p. 672.

¹⁰² BAILLET, A. “Os Sonhos de Descartes”. In: COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*, 1989, pp. 213-217.

¹⁰³ Cf. BAILLET, A. *Vie de monsieur Descartes*, 2002. Obra publicada em 1691.

¹⁰⁴ Cottingham informa tratar-se de um caderno, hoje perdido, mencionado em um inventário dos textos de Descartes, feito em Estocolmo após sua morte. Esse caderno serviria ao filósofo para registrar suas reflexões filosóficas em geral. Leibniz teria feito uma cópia, também, hoje, perdida, que em 1859 foi publicada com o título *Cogitationes privatae*. De acordo com Baillet, que teria visto o caderno original, tratava-se de um trabalho dividido em várias seções, incluindo *Preambula*, *Experimenta* e *Olympica*, e que continha uma detalhada explicação da noite em que Descartes teve os sonhos perturbadores, em novembro de 1619, quando se convenceria que sua missão era fundar um novo sistema científico e filosófico. Mais detalhes, ver: COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*, 1995, p. 135.

¹⁰⁵ Cottingham nos oferece um breve resumo dos sonhos de Descartes, tal como relatados por Baillet: “No primeiro sonho, Descartes sentiu-se assaltado por fantasmas e depois por um redemoinho de vento que o fez girar em volta impedindo-o de se manter em pé. Refugiando-se num colégio, tentou chegar à capela, mas o vento impossibilitou-o. Seguidamente, foi cumprimentado por um amigo que lhe transmitiu uma mensagem sobre uma oferta que ele presumiu ser ‘um melão trazido de um qualquer país estrangeiro’. Ao acordar, sentiu uma forte dor que, aparentemente, o fez rezear ser o sonho obra de algum demônio perverso que apostava em o enganar. O medo e a consternação provocados pelo sonho, relata Baillet, mantiveram Descartes acordado durante duas horas. Quando, finalmente, voltou a adormecer de novo, pareceu-lhe ouvir imediatamente o ribombar de um

A excentricidade da questão parece intimidar grande parte dos comentadores de Descartes que preferem dispensar quase nenhuma atenção ao episódio. Todavia, “este relato (além de ser) suficientemente bizarro para possuir um certo valor de curiosidade por direito próprio.”¹⁰⁶, é importante na medida em que indica uma hipótese que, certamente, implica relevância ao estudo do Método: a hipótese de sua origem mística.

Nesse sentido, Silva faz notar que:

O caráter imaginativo e mesmo místico desse episódio nos alerta para um aspecto da personalidade do filósofo que o racionalismo de sua obra nos leva muitas vezes a esquecer: a religiosidade e, de maneira mais ampla, a profundidade do Eu, de onde provém o impulso que o levará a reconstituir toda a ciência a partir do fundo de si mesmo, de sua alma [...] ¹⁰⁷.

E, na mesma linha, Fraga adverte:

[...] esquece-se com frequência o traço místico da ordem divina que o filósofo se sente compelido a cumprir. Descartes pensa, com efeito, que por esses sonhos, o ‘Espírito da Verdade’ entendeu investi-lo na missão de unificar as ciências e de reconciliar a filosofia com a sageza. ¹⁰⁸.

Por fim, Cottingham conclui:

Seja qual for a interpretação dada a estes curiosos pormenores, os resultados da sua meditação e os sonhos vívidos que se lhe seguiram convenceram Descartes de que tinha a missão divina de fundar um novo sistema filosófico; e sem perda de tempo, fez um voto (que possivelmente cumpriu no ano seguinte) de ir à Itália fazer uma peregrinação ao santuário da Virgem de Loreto. ¹⁰⁹.

trovão e voltou novamente a acordar num estado de terror, com a impressão de que o quarto estava cheio de faíscas brilhantes como o fogo. No terceiro e último sonho, que, ao contrário dos dois anteriores, foi agradável, encontrou um livro sobre a mesa, que notou ser um dicionário; foi ‘com esperança que lhe ocorreu que aquilo lhe poderia vir a ser muito útil’. A seguir, num outro livro, uma antologia de poesia, descobriu a ode de Ausonius que começava *Quod vitae sectabor iter?* (Qual o caminho que deverei seguir na vida?); após o que um homem apareceu e falou sobre outro poema que começava em *Est et non* (É e não é). De acordo com Baillet, Descartes começou a ter consciência, mesmo durante o sono, de que sonhava, e começou a especular sobre a interpretação do sonho. O dicionário, supôs, representava todas as ciências, enquanto a antologia de poemas significa ‘a filosofia e a sabedoria’. Depois de acordar, continuou a interpretar todos os três sonhos: o poema que começava com *Est et non* – o “sim e não” de Pitágoras – representava o verdadeiro e o falso nas ciências. A ode *Quod vitae sectabor iter?* Relacionava-se com a sua vida futura. O melão do primeiro sonho significava, segundo ele, os ‘encantos da solidão’.” (COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*, 1989, pp. 24-25).

¹⁰⁶ Ibid., p. 213. De acordo, ainda, com Cottingham, este relato também tem alguma relevância filosófica para o “argumento dos sonhos” desenvolvido na *Meditação Primeira* de Descartes.

¹⁰⁷ SILVA, F. L. e. *Descartes e a metafísica da modernidade*, 1996, p. 16.

¹⁰⁸ FRAGA, G. de. *Logos – enciclopédia luso-brasileira de filosofia*, 1992, V. 4, p. 1332.

¹⁰⁹ COTTINGHAM, J. op. cit., p. 25.

1.2.2.2 – A caracterização do Método: Lógica e Matemática / evidência e certeza

A despeito das divergências interpretativas sobre a origem mística, ou não, do Método cartesiano, o que mais nos interessa saber trata de sua caracterização mais precisa, que, aliás, diga-se, distancia-se, consideravelmente, de qualquer espécie de mistério: a evidência matemática e a certeza lógica.

O fato é que Descartes propõe-nos um Método eminentemente lógico-matemático, forjado, então, a partir dos processos da lógica e das matemáticas que, segundo Beysade, é “[...] destinado antes de qualquer busca metafísica a fazer nascer uma matemática universal que se aplicaria a todo objeto que comporta ordem ou medida [...]”¹¹⁰.

O próprio filósofo conta que, entre as partes da Filosofia¹¹¹, pôde estudar um pouco a “Lógica” e, entre as Matemáticas, estudou a “Análise dos Geômetras” e a “Álgebra”¹¹². Segundo ele: “[...] três artes ou ciências que pareciam dever contribuir alguma coisa para o meu desígnio.”¹¹³.

Entretanto, ao analisar mais cuidadosamente os preceitos e silogismos da Lógica, Descartes conclui que: “[...] ainda que ela contenha, efectivamente, preceitos muito verdadeiros e bons, encontram-se misturados com eles tantos outros que são ou nocivos ou inúteis [...]”¹¹⁴; e no que respeita à “Análise dos antigos/geômetras” e à “Álgebra dos modernos”, diz:

¹¹⁰ BEYSSADE, J.-M. Descartes. In: CHATELÊT, F. *História da filosofia – idéias e doutrinas*, 1974, V. 3, p. 93.

¹¹¹ Macedo nota que Descartes mantém a divisão tradicional da Filosofia em Lógica, Metafísica e Física. Cf. MACEDO, N. de. In: DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 186, nota 23.

¹¹² Em nota, Macedo esclarece que a Álgebra era, ao mesmo tempo, uma ciência – ciência dos números – e um método – método analítico –; esse era aplicado ao estudo das quantidades e simplificado pela substituição das grandezas concretas por sinais abstratos. Quanto à Análise dos Geômetras, nosso comentador chama a atenção para o duplo sentido do termo “análise”: capítulo da geometria por um lado, método de descoberta por outro. Cf. *Ibid.*, p. 186, notas 26-27.

¹¹³ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 16. “[...] trois ars ou ficiencies qui fembloient deuoir contribuër quelque chofe a mon deffein.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 17).

¹¹⁴ Id. *Discurso do método*, 1984, p. 16. “[...] bien que elle contienne, en effect, beaucoup de preceptes tres vrais & tres bons, il y en a toutefois tant d’autres, meflez parmi, qui font ou nuifibles ou superflus [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 17).

[...] além de que só se ocupam de matérias muito abstractas e que não parecem de nenhum uso, a primeira está sempre tão sujeita à consideração das figuras que não pode exercitar o entendimento sem fatigar muito a imaginação; e na segunda, está-se de tal modo sujeito a certas regras e a certos algarismos que se faz dela uma arte confusa e obscura que embaraça o espírito, em vez duma ciência que o cultive.”¹¹⁵.

É, então, aqui que Descartes decide procurar algum “outro Método”. Sua constituição se dará a partir da junção das vantagens e da isenção dos defeitos dos três métodos por ele analisados: o método lógico, o método geométrico e o método algébrico¹¹⁶. Como se pode notar, a Lógica e as Matemáticas¹¹⁷ são, pois, o gene absoluto desse “novo Método” proposto por Descartes.

Daí o Método propriamente cartesiano, dessa forma calcado no modelo lógico-matemático de conhecimento¹¹⁸, se expressar, formalmente, a partir das noções de *evidência* e *certeza*; a primeira, característica clássica do pensamento Matemático; a segunda, pretensão da Lógica para com o pensamento correto¹¹⁹.

Evidência e certeza se apresentam, portanto, como a caracterização mais precisa da natureza e pretensões do Método de Descartes; e o *Discurso* não esconderia as exigências dessas duas noções, que ali aparecem claramente onde se lê, resumidos em quatro, os preceitos que compõem tal Método:

O primeiro consistia em nunca aceitar como verdadeira qualquer cousa sem a conhecer evidentemente como tal [...]; não incluir nos meus juízos nada que se não apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião para o pôr em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que tivesse de abordar no maior número possível de parcelas que fossem necessárias para melhor as resolver. O terceiro, conduzir por ordem os meus pensamentos,

¹¹⁵ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 17. “[...] outre qu’elles ne s’entendent qu’a des matieres fort abtractes, & qui ne femblent d’aucun vfage, la premiere est toufiours fi aftrainte a la confideration des figures, qu’elle ne peut exercer l’entendement fans fatiguer beaucoup l’imagination; et on s’est tellement affuieti, en la derniere, a certaines reigles & a certains chiffres, qu’on en a fait vn art confus & obfcure, qui embarrasse l’efprit, au lieu d’une science qui le cultive.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 17-18).

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁷ A Análise dos Geômetras e a Álgebra são consideradas partes das Matemáticas. Notar, desde já, que é exatamente essa “junção de vantagens e isenção dos defeitos” da Lógica e das Matemáticas que constituirá a célebre *mathesis universalis* cartesiana, assunto tratado adiante.

¹¹⁸ A expressão “lógico-matemático” quer significar, aqui e em todos os lugares em que for utilizada, exatamente aquilo que podemos chamar propriamente de Método cartesiano; isto é, um Método constituído a partir das “vantagens” e “isenção de defeitos” da Lógica e Matemáticas.

¹¹⁹ Cf. SILVA, F. L. e. *Descartes e a metafísica da modernidade*, 1996, p. 30.

começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer para subir pouco a pouco, gradualmente, até ao conhecimento dos mais compostos, e admitindo mesmo certa ordem entre aqueles que não se prendem naturalmente uns aos outros. E o último, fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir.¹²⁰

Segundo Gilson¹²¹, Descartes, depois de tentar, em suas *Regras para a Direção do Espírito*¹²², reunir todos os preceitos aplicados pelos matemáticos em seus raciocínios, resolveu, no *Discurso*, reduzi-los a esses quatro que, por se tratarem de regras tão gerais e puramente abstratas, não têm aí a finalidade de ensinar o Método, mas, somente, fixar-lhe suas características distintivas – evidência e certeza –, a fim de que o espírito possa treinar-se em resolver, por si próprio, problemas matemáticos e habituar-se, assim, a pensar matematicamente¹²³.

A esse propósito, o próprio Descartes, na *Carta-Prefácio dos Princípios* recomenda ao homem que busca a verdadeira Sabedoria dedicar-se, antes, ao estudo da Lógica; mas não a da Escola, e sim aquela que ajuda a bem conduzir a própria razão nas verdades desconhecidas; e, porque essa depende muito do uso, “[...] bom é (que) se exercite o estudioso, durante algum tempo, a praticar as regras referentes a questões fáceis e simples, como as das matemáticas.”¹²⁴

¹²⁰ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, pp. 17-18. “[...] Le premier estoit de ne recevoir iamais aucune chose pour vraye, que ie ne la connusse euidemment estre telle [...] & de ne comprendre rien de plus en mes iugemens, que ce qui se prefereroit si clairement & si distinctement a mon esprit, que ie n’eusse aucune occasion de le mettre en doute. Le second, de diuiser chascune qu’il se pourroit, & qu’il feroit requis pour les mieux refondre. Le troisieme, de conduire par ordre mes penſées, en commençant par les objets les plus simple & les plus aysez a connoistre, pour monter peu a peu, comme par degrez, iufques a la connoissance des plus composez; e supposant mesme de l’ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres. Et le dernier, de faire partout des denombrements si entiers, & des reueus si generales, que ie fusse assure de ne rien omettre.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 18-19).

¹²¹ Cf. GILSON, E. Introduction. In: DESCARTES, R. *Discours de la methode*, 1992, p. 12.

¹²² Considerada a primeira obra significativa de Descartes. Escrita em latim, entre 1625-1628, o texto das *Regulae ad directionem ingenii*, ficou inacabado e só foi publicado depois da morte do filósofo. Mais detalhes ver: COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*, 1995, p. 139.

¹²³ Na verdade, Descartes já havia anunciado na primeira parte de seu *Discurso* que seu objetivo, aí, não era ensinar o Método e, sim, mostrar a sua eficácia Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 4. A esse propósito, de acordo com Bréhier, a *Geometria* – um dos três Ensaaios dos quais o *Discurso do Método* é prefácio – é o lugar por excelência onde a eficácia do Método é demonstrada. Cf. BRÉHIER, E. Descartes e o Cartesianismo. In: Id., *História da filosofia*, 1977, tomo segundo, livro primeiro, pp. 54-63. Sobre o Método de Descartes em geral, ver ainda: RODIS-LEWIS, G. *Descartes e o racionalismo*, s/d, pp. 15-23.

¹²⁴ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, 1984, p. 42. “[...] est bon qu’il s’exerce long temps à en pratiquer les regles touchant des questions faciles & simples, comme font celles des Mathematiques.” (Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 14).

Ou seja, novamente, o filósofo se põe a exigir a Lógica e as Matemáticas para a compreensão de seu Método. Mas, dessa vez, a advertência é mais precisa: não se trata de qualquer lógica, mas daquela que as questões matemáticas ajudam a compreender para “bem conduzir a própria razão nas verdades desconhecidas”; isto é, trata-se, enfim, do pensamento lógico-matemático aplicado à apropriação da evidência e certeza.

É por isso que, em Descartes, aquele que busca a “verdadeira Sabedoria” já sabe que busca por uma verdade certa e evidente: é porque o Método pelo qual a razão é conduzida tem como ponto de partida o pensamento lógico-matemático e pretende, como ponto de chegada, a certeza e evidência.

É nesse sentido que se configura o terceiro e, talvez, mais elementar preceito do Método cartesiano: “conduzir por ordem os meus pensamentos”. Ora, o que, exatamente, ordena a razão se não o modelo lógico-matemático de conhecimento? E o que justifica, finalmente, o modelo lógico-matemático de conhecimento se não a pretensão de certeza e evidência?

Por tudo isso, concluímos que o Método de Descartes, lógico-matemático por excelência, encontra nas noções de certeza e evidência seus aspectos mais elementares, os traços mais distintivos de sua caracterização. Resta-nos, agora, saber as implicações que essa caracterização impõe ao Método e, a partir daí, qual o seu real alcance que, segundo seu autor, chega, como nenhum outro método científico, ao máximo uso da razão: “[...] o que mais me satisfazia nesse método era o ter a certeza de com ele usar em tudo da minha razão, se não perfeitamente, pelo menos o melhor que podia [...]”¹²⁵.

1.2.2.3 – A “*Mathesis Universalis*” cartesiana

De tal modo caracterizado pela busca de certeza e evidência, o Método cartesiano não ficaria, por muito tempo, restrito ao uso exclusivo de seu autor e das ciências particulares – Lógica e Matemáticas. Uma das mais consideráveis implicações de sua caracterização e,

¹²⁵ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 19. “[...] ce qui me contentoi le plus de cete Methode, estoit que, par elle, i’eftois affuré d’vfer en tout de ma raifon, finon parfaitement, au moins le mieux qui fuft en mon pouvoir [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 21).

talvez, sua maior fraqueza seja a sua pretensão de universalizar as ciências, ou melhor, o conhecimento científico¹²⁶.

Nas palavras de Gilson:

A filosofia cartesiana será então, antes de tudo, um esforço para estender ao corpo inteiro das ciências humanas o método matemático, que não é ele mesmo senão o uso normal da razão; as regras do método têm por objetivo descrever a maneira que o espírito pensa quando pensa matematicamente.¹²⁷

Surge assim, propriamente dita, a *Mathesis Universalis* cartesiana: o ousado projeto de Descartes para a universalização das ciências¹²⁸. Convencido e estimulado pelo grau de evidência e certeza que seu Método permitiu-lhe, Descartes pretendeu aplicá-lo, além de seus meandros próprios, a todas as ciências.

O trajeto estava ainda a definir e, segundo o filósofo, um projeto tão audacioso só encontraria na Filosofia o respaldo necessário para cumprir seu desígnio. Nesse caso, a universalização das ciências não requeriria o empreendimento do exame particular de todas as ciências em geral, mas bastaria a aplicação dos preceitos do Método ao pensamento filosófico, uma vez que todas as outras ciências tomavam dele seus princípios¹²⁹.

¹²⁶ A esse propósito, Lebrun, em nota, informa que o primeiro título que Descartes pensou para a apresentação de seu Método, que se dá no *Discurso*, trazia com clareza a universalização pretendida: *Projeto de uma Ciência universal que possa elevar a nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição. Mais os Meteoros, a Dióptrica e a Geometria, onde as mais curiosas matérias que o autor pôde escolher para dar prova da ciência universal que ele propõe são tratadas de tal modo que mesmo aqueles que não estudaram podem entendê-las*. Cf. LEBRUN, G. In: *Discurso do método*, 1973, p. 33, nota 1. Também Silva comenta que a associação de três ensaios científicos: *Dióptrica*, *Meteoros* e *Geometria* com um texto sobre o Método – o prefácio – se deu, justamente, para mostrar que o Método se adequava a diferentes objetos. Com isso, diz: “[...] Descartes pretendia manifestar a universalidade do método e a unidade do saber.” (SILVA, F. L. e. *Descartes e a metafísica da modernidade*, 1996, p. 19). Além disso, o próprio Descartes, comentando seu Método em carta a Mersenne, afirma ter inserido “certas doses” de metafísica, física e medicina em seu *Discurso* de abertura, com a finalidade de mostrar que ele se estende a tópicos de toda sorte. Cf. DESCARTES, R. *Correspondance*, A. T., I, p. 349.

¹²⁷ “La philosophie cartésienne sera donc, avant tout, un effort pour étendre au corps entier des connaissances humaines la méthode mathématique, qui n’est elle-même que l’usage normal de la raison; les règles de la méthode ont pour objet de décrire la manière dont pense l’esprit lorsqu’il pense mathématiquement.” (GILSON, E. Introduction. In: DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, 1992, p. 12, tradução nossa).

¹²⁸ Cottingham mostra que o pretensioso projeto de universalização de Descartes é antigo: já estava notadamente presente em suas *Regras*. Esse livro ambicioso, diz Cottingham, “[...] revela muito sobre o ponto de vista inicial de Descartes sobre o projeto, ao longo da sua vida, de estabelecer um método universal para chegar à verdade. Desde o início que encontramos a preocupação com um sistema de investigação unificado e com o propósito de atingir a ‘sabedoria universal’. O conhecimento é caracterizado como ‘cognição certa e evidente’; devemos, diz-nos Descartes, rejeitar o que apenas é provável e ‘decidir acreditar apenas no que é conhecido perfeitamente e impossível de se pôr em dúvida’.” (COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*, 1989, p. 26).

¹²⁹ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 21-22.

A *Mathesis Universalis* cartesiana, desse modo, deveria concentrar-se, então, sobretudo, na Filosofia. No entanto, Descartes sentia-se, ainda, despreparado para assumir o risco total de seu projeto; suas pretensões tiveram que ser adiadas¹³⁰.

Possivelmente, o filósofo presumia, de forma implícita nos argumentos que elencou, que a aplicação de seu Método à Filosofia lhe traria, de fato, sérias dificuldades: talvez já soubesse que ela lhe exigiria, nos termos próprios dos preceitos metódicos, o cumprimento radical do emprego da dúvida em seu espírito “cheio de más opiniões” e, ao mesmo tempo, a eleição de uma “moral provisória” para não se perder na busca; talvez também já soubesse que, para alcançar seu objetivo, precisaria estabelecer, primeiro, uma verdade certa e evidente da qual partiria: o *cogito*; e, talvez já soubesse, enfim, que, para dar conta de sustentar essa verdade e a universalidade pretendida, precisaria, irrecusavelmente, demonstrar a sua garantia: a existência de Deus. Definitivamente, é muito provável que o grau de todas essas dificuldades não lhe passou despercebido; em uma palavra: faltava ao Método cartesiano a apresentação de sua metafísica.

Entendemos que é, principalmente, por essa razão que, embora estivesse quase tudo pronto – o Método, já tivesse, após sua origem, mística ou não, estabelecido de forma bastante clara e bem definida seus objetivos e meios: encontrar a verdade nas ciências através da Lógica e das Matemáticas e, a partir delas, exigir evidência e certeza da realidade em geral implicando assim, não sem dificuldades, a universalização do saber –, Descartes resolveu, recuar na aplicação imediata de seu Método à Filosofia: preferiu amadurecê-lo por mais um tempo.

Nesta altura, diante desse recuo, em certo sentido, inusitado de Descartes para com a constituição de sua *Mathesis Universalis* e quando, nos termos de nossa análise¹³¹, tomamos o Método como o último dos “antecedentes cartesianos constitutivos do *cogito*”¹³², somos levados a perguntar se não seria ele, o *cogito*, ou, mais precisamente, a sua ausência o motivo último do adiamento do projeto? Isto é, em última instância, não seria justamente a ausência do *cogito* que teria intimidado Descartes na aplicação imediata de seu Método à Filosofia? Não é o *cogito* o primeiro princípio da metafísica do Método? Quer dizer, será que o tempo

¹³⁰ O filósofo argumenta que a imaturidade de seus vinte e três anos de idade, o seu espírito cheio de más opiniões, a falta de experiências e a necessidade de exercitar-se em seu Método para cada vez mais firmar-se nele o impediam de realizar seu projeto imediatamente. Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 22.

¹³¹ Cf., neste capítulo, nota 80.

¹³² Os primeiros foram: “O grande livro do mundo” e o princípio da razão própria. Cf., neste capítulo, fl. 30.

pedido por Descartes para “exercitar-se mais em seu Método” antes de aplicá-lo à Filosofia não foi, exatamente, para a formulação desse princípio? Enfim, se faltava ainda, ao filósofo e ao seu Método, um núcleo originário de interlocução entre esse e a Filosofia, este núcleo não seria, exatamente, o *cogito*?¹³³.

¹³³ Por hora, notar, sobretudo, o caráter constituinte do *cogito*. Sobre o *cogito* como a “Metafísica do Método”, ver, neste trabalho, próximo capítulo.

CAPÍTULO II

DO COGITO NO DISCURSO

Este capítulo encerra a primeira parte de nossa pesquisa problematizando a posição própria do *cogito* no *Discurso*. Em debate com Alquié, defendemos, contrariamente à sua opinião, que o *cogito* é completamente constituído no *Discurso* e que, nesse caso, as *Meditações* são, sobretudo, tal como afirma o próprio Descartes, apenas uma explicação mais precisa da metafísica de 1637. Corroboramos essa tese, apresentando uma análise acerca da especificidade geral das *Meditações*: analisamos as suas reais dificuldades, razões e objetivos.

2.1 – Sobre o “*cogito*” no “*Discurso*”

O *cogito* foi anunciado publicamente de forma oficial, pela primeira vez, no *Discurso do Método*, obra de 1637. Aí, na quarta parte, onde o autor apresenta suas razões para a prova da existência de Deus e da alma humana, que são os fundamentos metafísicos de seu Método¹³⁴, Descartes, mesmo inseguro quanto ao grau de dificuldades que elas representariam, resolve falar-nos das primeiras meditações que realizou por conta da preparação pessoal a qual se submeteu para, com mais firmeza, em seu Método realizar seu projeto¹³⁵; e fala-nos, ainda, dos “fundamentos bastante firmes” que descobriu, dentre os quais o *cogito*.

2.1.1 – O “*cogito*” no “*Discurso*” como *Metafísica do Método*¹³⁶

¹³⁴ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 1.

¹³⁵ Possivelmente, foram essas “meditações” que deram origem às futuras: *Meditationes de Prima Philosophia* de 1641, suma metafísica do filósofo, na qual, através de sua *Meditação Segunda* ele nos legará, para sempre, seu *cogito*.

¹³⁶ Absolutamente não ignoramos que a questão de Deus compreende a metafísica do Método tanto quanto a questão do *cogito* – a alma humana –; portanto, não pretendemos com esse subtítulo reduzir a metafísica do

Nove anos se passaram da cautelosa desistência de Descartes em concretizar seu projeto de universalização das ciências unindo seu Método à Filosofia¹³⁷. Nesse tempo, o filósofo nos conta que não fez outra coisa, a não ser:

[...] vaguear no mundo daqui para ali, procurando ser mais espectador do que actor em todas as comédias que nele se desenrolam; e, reflectindo sobretudo a propósito de cada cousa, sobre o que podia torná-la suspeita e ser ocasião de nos enganarmos, eu desenraizava, ao mesmo tempo, do meu espírito todos os erros que nele até então se tinham podido insinuar.¹³⁸

E, ainda,

[...] fazia diversas observações e coligia muitas experiências, que me serviriam para estabelecer outras mais certas. Além disso, continuava a treinar-me no método que tinha adoptado; porque não só tinha o cuidado de conduzir geralmente todos os meus pensamentos segundo as suas regras, como reservava de vez em quando algumas horas para o aplicar, em especial, às dificuldades da matemática ou mesmo também a algumas outras que podia tornar quase semelhantes às da matemáticas, separando-as de todos os princípios das outras ciências, que não julgava suficientemente firmes [...].¹³⁹

É valiosa a observação de Macedo, que vê nessa passagem um Descartes desejoso e convicto de poder verdadeiramente chegar a uma explicação total da realidade sem que essa explicação totalizante esteja confinada ao domínio particular das matemáticas. Diz:

Se estas (as matemáticas) foram, pela clareza das suas demonstrações, um fermento para a descoberta do método e, pela simplicidade do seu objecto, um primeiro campo onde pôde julgar da sua fecundidade, todavia, a intenção profunda de

Método ao problema da existência da alma; só o dispomos dessa forma: aparentemente, com demasiada restrição, para ressaltar a redução de nossa análise, que se concentra, exclusivamente, no *cogito*.

¹³⁷ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 28.

¹³⁸ Id. *Discurso do método*, 1984, p. 25. “[...] rouler çà & là dans le monde, tafchant d’y estre fpectateur plutoft qu’acteur en toutes les Comedies qui s’y iouent; et faifant particulierement reflexion, en chafque matiere, fur ce qui la puuoit rendre fufpecte, & nous donner occafion de nous mefprendre, ie déracinóis cependant de mon efpřit toutes les erreurs qui s’y eftoient pû gliffer auparauant.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 28-29).

¹³⁹ Id. *Discurso do método*, 1984, pp. 25-26. “[...] faifois diuerfes obferuations, & acqueróis plufieurs experiences, qui, m’ont ferui depuis a en eftablir de plus certaines. Et de plus, ie continuois a m’exercer en la Methode que ie m’eftois prefcrire; car, outre que penfées felon fes reigles, ie | me referuois de tems en tems quelques heures, que i’em ployois particulierement a la pratiquer en des difficultez de Mathematique, ou mefme auffy en quelques autres que ie pouuois rendre quafi femblables a celles des Mathematiques, en les détachant de tous les principes des autres fcieces, que ie ne trouuois pas affez fermes [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 29).

Descartes foi chegar, usando dele, a essa explicação global. Às matemáticas, segundo este passo, passou a dedicar apenas algumas horas de vez em quando.¹⁴⁰

Em todo caso, mesmo fiel à sua obstinação de levar a cabo a utilização do Método para universalizar as ciências, ao final destes nove anos, Descartes ainda não havia tomado parte das questões que, de fato, o levariam à realização de seu objetivo:

[...] esses nove anos passaram sem que tivesse tomado nenhum partido acerca das dificuldades que costumam ser discutidas entre os doutos, nem começado a procurar os fundamentos de qualquer filosofia mais certa do que a vulgar.¹⁴¹

Entretanto, ainda que se sentisse despreparado para a consumação do empreendimento que se propôs, o filósofo, unicamente sob o argumento de que teriam surgido rumores de que ele já havia empreendido seu projeto, decidiu, finalmente, iniciá-lo:

[...] o exemplo de muitos espíritos excelentes, que, tendo tido já esse mesmo projecto, não tinham sido, na minha opinião, bem sucedidos, levava-me a imaginar tantas dificuldades para a sua realização que não teria talvez ousado empreendê-lo tão cedo se não soubesse que já constava que eu o tinha realizado.¹⁴²

A despeito das razões que levaram Descartes, de fato, a iniciar a aplicação de seu Método à Filosofia, o fato é que essa aplicação só se deu nove anos após o anúncio de sua pretensão geral. O que nos parece mais evidente, nesse caso, é que foram nove anos nos quais o Método pôde ser repetidamente comprovado em sua aplicação particular – Lógica e Matemáticas – e, nos quais, seu autor, certamente, pôde “firmar-se mais nele”, como era seu propósito.

Portanto, como quer que tenha sido, o fato é que Descartes, somente agora, nove anos depois, teria se decidido resolutamente a aplicar seu Método à Filosofia; vale notar, então, que se trata de uma decisão de peso; afinal, ela resulta do amadurecimento de quase uma década de trabalhos do filósofo.

¹⁴⁰ MACEDO, N. de. In: DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 188, nota 40.

¹⁴¹ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 26. “[...] ces neuf ans s’efcoulerent auant que i’euffe encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont couftume d’efre difputées entre les doctes, ny commencé a chercher les fondemens d’aucune Philofophie plus certaine que la vulgaire.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 30).

¹⁴² Id. *Discurso do método*, 1984, p. 26. “[...] l’exemple de plufieurs excelens efpris, qui, en ayant eu cy deuant le deffein, me fembloient n’y auoir pas reuffi, m’y faifoit imaginer tant de difficulté, que ie n’euffe peutefre pas encore fitoft ofé l’entreprendre, fi ie n’euffe vû que quelques vns faifoient defia courre le bruit que i’en eftois venu a bout.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 30).

Nesse sentido, nos reportamos a um dado peculiar que merece, aqui, ser destacado: a redação do *Discurso* se dá oito anos após essa decisão de Descartes¹⁴³; o que quer dizer que, se nove anos se passaram da “descoberta” do Método – Lógica e Matemáticas – ao início de sua aplicação mais geral – à Filosofia –; e se tal aplicação requereu de seu autor mais oito anos para, enfim, ser publicada, isso significa que o filósofo trilhou um trajeto de dezessete anos entre a “descoberta” e o estabelecimento do Método à sua aplicação explícita na Filosofia.

Em outros termos, estamos dizendo que, se em 1619 o Método foi “descoberto”, somente nove anos após, mais precisamente por volta de 1628 com a publicação das *Regras*, é que ele começa a interagir propriamente com a Filosofia, tornando-se, finalmente, explícito em sua forma filosófica, por volta de oito anos mais tarde com a publicação do *Discurso* em 1637.

É possível, então, desse modo, supor desde a origem do Método, em 1619, uma linha do tempo que marca precisamente o processo de universalização das ciências proposto por Descartes através de uma lenta e gradual aproximação de seu Método à Filosofia até 1637. Assim, na medida em que as dificuldades iniciais que o Método supunha eram de ordem predominantemente pessoal¹⁴⁴, em 1628, com as *Regras*, predominam dificuldades de ordem mais metodológica¹⁴⁵; superadas essas dificuldades, estabelece-se, finalmente, em 1637 com o *Discurso*, quase duas décadas depois de sua “descoberta”, a ordem propriamente filosófica do Método: a metafísica de uma verdade “[...] tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos seriam impotentes para a abalar [...]”¹⁴⁶: “Eu penso, logo existo”; o *cogito* como expressão máxima da paciente aplicação do Método à Filosofia.

Seguindo, então, fielmente o trajeto cartesiano de 1619 a 1637, somos obrigados a reconhecer que o *cogito*, nesses termos, é o ponto de chegada, por excelência, dessa longa

¹⁴³ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 31.

¹⁴⁴ A imaturidade de seus vinte e três anos de idade, a necessidade de desenraizar de seu espírito as opiniões que recebera, acumular muitas experiências e exercitar-se firmemente no Método que concebera a fim de, cada vez mais, firmar-se nele. Cf. final da segunda parte do *Discurso* em: *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁵ Trata-se, sobretudo, de cultivar aquilo que nos permita chegar à verdade, dentre outras coisas, a dúvida, e de educar a nossa faculdade inventiva. “Tal é o sentido das 21 regras propostas por Descartes [...] regras decisivas porque afirmam a identidade de natureza de todo conhecimento (Regra I) e a necessidade de um método (Regra IV) que possa fundamentar a certeza.” (HUISMAN, D. *Dicionários dos filósofos*, 2004, p. 270).

¹⁴⁶ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 28. “[...] fi ferme & fi affurée, que toutes les plus extrauagantes fuppositions des Sceptiques n’eftoient pas capables de l’efbranfler [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 32).

trajetória segundo a qual o Método, definitivamente, se estabeleceu; e, nesse caso, para além da Lógica e das Matemáticas que já o caracterizavam, também a Metafísica passaria, agora, ao estado de fundamento do seu estatuto. Em uma palavra, o projeto de universalização das ciências proposto por Descartes encontrou seu primeiro resultado no *cogito*, a metafísica do Método.

Entendemos, portanto, que o *cogito* inaugura a caracterização propriamente metafísica do Método e que, somente com esse passo, diga-se: passo dado no *Discurso*, se pode falar apropriadamente de uma aplicação dos princípios metódicos à Filosofia; de nossa parte, isso é o suficiente. Saber o destino concreto que tomou o projeto cartesiano sintetizado em sua *Mathesis Universalis* é, certamente, um bom tema para outra oportunidade. Nossas considerações se concentrarão, a partir daqui, na análise própria do *cogito*.

2.1.2 – O “*cogito*” no “*Discurso*” sob o ponto de vista de sua contemporaneidade: um “*cogito*” “breve e impreciso”

É consenso absoluto entre os estudiosos que, no *Discurso*, a descrição que Descartes nos apresenta sobre o *cogito* é extremamente rápida e sem o mínimo de detalhes; talvez, em razão mesmo da própria característica estilística da obra: um relato marcadamente autobiográfico, narrado, corajosamente, em primeira pessoa e todo estruturado em uma linguagem completamente informal.

Como quer que seja, após a advertência de estar dedicado mais à pesquisa da verdade¹⁴⁷ que propriamente dos costumes, a primeira resolução que Descartes toma, no *Discurso*, para se apropriar do *cogito* refere-se à retomada da primeira regra de seu Método:

[...] rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se após isso acaso ficaria qualquer coisa nas minhas opiniões que fosse inteiramente indubitável.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 31.

¹⁴⁸ Id. *Discurso do método*, 1984, p. 27. “[...] reiettaffé, comme abfolument faux, tout ce en quoy ie pourrois imaginer le moindre doute, affin de voir s’il ne refteroit point, apres cela, quelque chofe en ma creance, qui fuft entierement indubitable.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 31).

Trata-se, sobretudo, do abandono, não somente do que é falso, mas também do que é, provavelmente, falso para a conquista definitiva do que é, indubitavelmente, certo e verdadeiro.

Nesses termos, a crítica recai, inicialmente, sobre os sentidos que, por às vezes enganarem, não fornecem garantia alguma de que tudo o que a partir deles se imagina seja, de fato, como se apresenta. Em seguida, o alvo da investida crítica de Descartes se encontra nos possíveis erros gerados pelos raciocínios humanos, que, justamente por serem passíveis de erros, comprometem também, ao menos em certo sentido, as questões matemáticas.

Nesse caso, dado as verdades mais evidentes – as verdades matemáticas – serem, a princípio, rejeitadas pelo filósofo na medida em que, ainda que elas sejam verdadeiras, o conhecimento que os homens delas podem ter talvez não o seja, essa crítica parece se referir, na verdade, a todas as razões demonstrativas¹⁴⁹.

É bem possível que Descartes tenha elaborado esse trajeto crítico – do engano dos sentidos aos erros dos raciocínios e, conseqüentemente, ao comprometimento, em certa medida, das verdades matemáticas – para chegar, enfim, com o máximo de precisão possível, à crítica do pensamento em si mesmo que, por não se distinguir dos pensamentos que podem ocorrer durante os sonhos e que, portanto, não são verdadeiros, mas meras ilusões oníricas, não se garante enquanto realidade na vigília.

Conclui-se, desse modo, no *Discurso*, o primeiro inventário cartesiano da fragilidade do então processo de aquisição de conhecimento. A instabilidade dos sentidos, a possibilidade do erro nos raciocínios humanos e, por conseqüência, a incerteza, em certo sentido, quanto às razões mais evidentes – demonstrativas/matemáticas –; e, finalmente, a indistinção dos pensamentos dos sonhos com o da vigília são, já, argumentos suficientes para justificarem a rejeição que lhes advém de Descartes.

Entretanto, a possibilidade da verdade não estava ainda, completamente, extinguida. Logo em seguida, diz o filósofo:

[...] enquanto assim queria pensar que tudo era falso, eu, que assim o pensava, necessariamente era alguma cousa. E notando que esta verdade – *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa [...] julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Geometria, Lógica e Matemática.

¹⁵⁰ DESCARTES, R. *Discurso do Método*, 1984, p. 28. “[...] pendant que ie voulois ainfi penfer que tout estoit faux, il falloit neceffairement que moy, qui le penfois, fuffe quelque chose. Et remarquant que cete verité: *ie*

Isto é, enquanto a aplicação do primeiro preceito metódico – a dúvida sobre todas as coisas – por um lado, atestava a Descartes, em certa medida, a necessidade de suspensão do juízo advindo seja dos sentidos, dos raciocínios ou das razões demonstrativas em geral; por outro, ele certificava-se, com ela, da realidade existencial de um “Eu”; ou seja, o ato de consciência da dúvida, implícito na sua aplicação metódica, revela, necessariamente, um existente – o “Eu” – que a precede e a determina; tal existente, sujeito da dúvida, portanto, aparece, desde já, como uma verdade inquestionável, tanto porque é ele a causa primeira da dúvida, quanto porque, nessa condição, ela jamais poderá negá-lo.

É nesse sentido que Lebrun observa que “[...] Descartes não diz: “duvido, logo sou”. A dúvida não importa como ato, mas como conhecimento do fato de que eu duvido.”¹⁵¹; pois, no primeiro momento, é o ato de consciência da dúvida, e não a dúvida em si mesma, que afirma o *cogito* como uma verdade indubitável; nesses termos, a princípio, o “Eu” existe não porque duvida, mas porque pensa.

Essa primazia do “eu que pensa” é explicada pelo filósofo na medida em que ele, depois de examinar, mais atentamente, que coisa era esse “Eu” existente, descobre que, ao supor, a partir da dúvida, que não tinha corpo, que não havia mundo ou qualquer lugar onde esse mesmo “Eu” pudesse propriamente existir e que, nem por isso, ele deixava de ser; isto é, que sua existência não depende de lugar algum; nada mais lhe restava como garantia de existência, a não ser o próprio pensamento; em suma: “[...] bastava que tivesse deixado de pensar para não ter já nenhuma razão para crer que existia [...]”¹⁵².

Daí, a conclusão categórica à qual chega o filósofo:

[...] (este “Eu” é) uma substância, cuja essência ou natureza é apenas o pensamento, que para existir não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de nenhuma coisa material. De maneira que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, mais fácil mesmo de conhecer que este, o qual, embora não existisse, não impediria que ela fosse o que é.¹⁵³

penfê, donc ie fuis estoit fi ferme & fi affurée [...] iugay que ie pouuois la receuoir, fans fcrupule, pour le premier principe de la Philofophie, que ie cherchois.” (DESCARTES, R. *Discours de la Methode*, A. T., VI, p. 32).

¹⁵¹ LEBRUN, G. In: DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1973, p. 54, nota 53.

¹⁵² DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 28. “[...] fi i’euffe feulement ceffé de penfer [...] ie n’auois raifon de croire que i’euffe efté [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 32-33).

¹⁵³ Id. *Discurso do método*, 1984, p. 28. vne fubftance dont toute l’effence ou la nature n’eft que de penfer, & qui, pour eftre, n’a befoin d’aucun lieu, ny ne depend d’aucune chofe materielle. En forte que ce Moy, c’eft

Descartes encerra assim a sua descrição sobre o *cogito* no *Discurso*. Embora bastante clara, trata-se, de fato, de uma descrição ligeiramente breve e imprecisa. Do ponto de vista de sua contemporaneidade, essa maneira tão apressada de exposição do *cogito* parece não ter sido tão problemática na obra de 1637; ao menos, é certo, não tanto quanto do ponto de vista de sua posteridade, sobretudo quando partimos da exposição de 1641 que a *Meditação Segunda* das *Meditações* nos oferece.

2.1.3 – O “*cogito*” no “*Discurso*” sob o ponto de vista de sua posteridade: um *cogito* cindido?

O fato de, quatro anos depois do *Discurso*, Descartes oferecer, com as *Meditações Metafísicas*, uma exposição mais detalhada e complexa do *cogito*, fez seus interlocutores questionar com mais intensidade o estatuto desse princípio. Assim, com as *Meditações*, seja por parte do próprio Descartes, seja por parte de seus interlocutores, o *cogito* recebeu maior destaque que quando de sua publicação no *Discurso*. De lá pra cá, identificar a natureza, as diferenças e semelhanças de ambas as exposições, tornou-se, em certa medida, tema privilegiado de estudos entre os pesquisadores da filosofia cartesiana.

Chama-nos atenção o caso de Alquié, que se dedica, enfaticamente, à defesa de uma distinção radical entre o *cogito* do *Discurso* e o das *Meditações*.

2.1.3.1 – Alquié e a metafísica incompleta do “*Discurso*”

Segundo Alquié, as *Meditações* representam, de modo geral, não somente a exposição propriamente metafísica do *cogito*, mas, um marco teórico em toda a filosofia cartesiana: até o *Discurso* viria o Descartes físico, lógico, cientista; nas *Meditações*, chegaria, definitivamente, o Descartes filósofo e metafísico.

entierement distincte du cors, & qu'elle est plus aînée a connoître que luy, & qu'encore qu'il ne fust point, elle ne lairoit pas d'estre tout ce qu'elle est.” (DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 33).

Tendo estabelecido que a filosofia cartesiana contempla, para além das “ordens das razões” – o que ele chama de “ordem sistemática” –, também a ordem “temporal ou histórica”¹⁵⁴, nosso comentador vê nas *Meditações* o único ponto no qual essas duas ordens se conciliam “clara e equilibradamente”; o *Discurso*, segundo ele, se limitaria a misturá-las de forma confusa e estranha, “[...] reintroduzindo, na sua quarta-parte, o sistemático no seio do histórico.”¹⁵⁵.

Por isso, conclui: “[...] o nexos essencial entre as duas ordens de modo nenhum se descobre a não ser nas *Meditações*, onde a história de um espírito, tal como o *Discurso* a apresenta, é verdadeiramente erguida até à essência.”¹⁵⁶; isto é, enquanto o *Discurso* apresenta uma história individual de um homem qualquer que tem seu destino direcionado ao Objeto, as *Meditações*, ao contrário, trazem uma história universal que requer ser continuada por cada um de nós, uma história que, livremente, se põe a caminho em direção ao encontro do Ser.

É desse modo que Alquié vai construindo sua tese em torno de certa primazia metafísica das *Meditações* em relação ao *Discurso*, que nesse caso deve ser visto, sobretudo, como um espelho da pluralidade das atitudes de consciência de Descartes diante da realidade, dado, em cada uma das seis partes que o compõem, o homem ser percebido diferentemente¹⁵⁷.

Assim, nos termos próprios de nosso comentador, o *Discurso*, na verdade, não passa de um prolongamento, em certo sentido, do:

[...] sonho cartesiano de um sistema total do mundo, traduzindo assim os fracassos que tal sonho encontrou e manifestando o aparecimento da dimensão metafísica, impossível de compreender no sistema, mas que Descartes se esforça, no entanto, por fazê-la ingressar nele [...]¹⁵⁸.

Alquié chega mesmo ao ponto de afirmar que a quarta parte do *Discurso* nem é tão metafísica quanto geralmente se supõe; segundo ele, embora ela contenha uma metafísica

¹⁵⁴ Cf., capítulo anterior, fls. 32-37.

¹⁵⁵ ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 11.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Cf. ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1996, p. 135.

¹⁵⁸ “[...] rêve cartésien d'un système total du Monde, traduit aussi les échecs que ce rêve a rencontrés, et manifeste l'apparition de la dimension métaphysique, impossible à comprendre dans le système, et que Descartes s'efforce cependant encore d'y faire entrer [...]” (*Ibid.*, p. 135, tradução nossa).

perfeitamente elaborada no que concerne às provas da existência de Deus, não há, aí, nenhuma exposição propriamente metafísica da dúvida e mesmo do *cogito*¹⁵⁹.

Nesse sentido, apoiado por seus próprios argumentos de que o que constitui o *Discurso* não revela uma unidade discursiva, seja porque ele traz, em seu bojo, resquícios de certa pretensão e “fracassos” científicos, seja porque ele acomode “forçadamente” uma dimensão metafísica em seu corpo, ou ainda porque não haja aí uma exposição “propriamente” metafísica no que se refere à dúvida e ao *cogito*, a conclusão de Alquié é, em tese, que há uma metafísica incompleta no *Discurso*. Em sua opinião, as *Meditações* representam a porção ontológica que faltava à exposição metafísica de 1637.

As noções de incompletude e falta para designar a metafísica do *Discurso* expressam uma unanimidade quase absoluta nos manuais da filosofia de Descartes; neles, frequentemente o *Discurso* é tomado como um mero comentário metafísico do filósofo que, somente depois, desenvolveria, em toda a sua amplitude, a metafísica de sua filosofia.

Saber se Alquié é, precisamente, o responsável maior por essa interpretação tão difundida da metafísica no *Discurso*, interpretação à qual nos posicionamos contrariamente, exige de nós mais tempo e espaço do que temos aqui; em todo caso, nosso comentador é, certamente, um grande representante dessa tendência.

Como quer que seja, a tese da metafísica incompleta do *Discurso* parece ser, em nossa opinião, o principal mote de Alquié na fundamentação de sua análise sobre uma suposta distinção do *cogito* entre o *Discurso* e as *Meditações*.

2.1.3.2 – Por um “*cogito*” cindido?

De acordo com Alquié, a maioria dos comentadores de Descartes não foi capaz de perceber:

¹⁵⁹ De acordo com as próprias palavras do autor: “Sobre a quarta parte do *Discurso*, se ela contém uma metafísica perfeitamente elaborada no que concerne às provas da existência de Deus [...] não abrange nenhuma exposição propriamente metafísica da dúvida e mesmo do *cogito*”. “Or la quatrième partie du *Discours*, si elle contient une métaphysique parfaitement élaborée en ce qui concerne les preuves de l’existence de Dieu [...] ne renferme aucun exposé proprement métaphysique du doute, et même du *cogito*.” (ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, 1996, p. 147, tradução nossa).

[...] a confusão, cometida repetidamente, entre as três exposições que Descartes faz de sua metafísica: *Discurso*, *Meditações* e *Princípios*. Em cada uma dessas exposições a ordem dos temas metafísicos (a dúvida, o *cogito*, Deus) é sensivelmente a mesma. Porque a metafísica de Descartes não é feita de afirmações que possam ser apresentadas segundo um plano qualquer: ela é constituída por uma seqüência de momentos intelectuais que se exigem uns aos outros, cada um dos quais supõe o que o antecede e gera o que lhe segue. Mas que diferença existe na ordem dos argumentos evocados, e sobretudo, no tom, que não é, como se julgou, ornamento literário, mas, nas *Meditações*, o sinal mais autêntico do itinerário realizado!¹⁶⁰.

É, pois, nas diferenças da “ordem dos argumentos evocados” e do “tom” das três principais exposições de Descartes que nosso comentador se apóia para sustentar certa primazia metafísica das *Meditações* em declarado preterimento ao *Discurso* e aos *Princípios*.

No caso específico do *Discurso*, a análise de Alquié se volta para as respectivas diferenças de cada tema metafísico – a dúvida, o *cogito* e Deus – tal como aparecem, ou não, nele e nas *Meditações*.

Especialmente em relação ao *cogito*, nosso comentador afirma ser ele, no *Discurso*, uma mera preocupação essencialmente metodológica e científica; aí “ele (o *cogito*) não tem o caráter de eu livre separando-se do Ser e não podendo mais se reconciliar com ele, a não ser pela veracidade divina.”¹⁶¹. Em uma palavra, para Alquié, enquanto nas *Meditações* o *cogito* representa uma experiência do pensamento com o Ser, no *Discurso*, resta a ele, apenas, uma experiência com o objeto¹⁶².

A própria fórmula do *Discurso*: “Eu penso, logo existo”, atestaria, segundo nosso comentador, o caráter simplesmente objetivo que o *cogito* aí recebe: o termo “logo” que a permeia seria a prova mais cabal de que o *cogito* no *Discurso* não se refere tanto um problema ontológico como à procura de um critério de verdade científica:

Ora, o que é próprio da fórmula ‘eu penso, logo, existo’ é precisamente que, enunciando um fato, faz surgir, no seio desse fato, uma ligação necessária. Passamos aqui da necessidade particular de um acontecimento que desafia a dúvida à necessidade universal de uma verdade de direito, e de um princípio. Porque não é da mesma maneira que é indubitável que eu penso, que existo, e que para pensar é preciso existir. É claro que penso e existo, mas não penso, nem existo necessariamente; podia acontecer que eu não pensasse, que não existisse e que, por exemplo, nunca tivesse nascido. Mas o princípio ‘para pensar é preciso existir’ é de

¹⁶⁰ ALQUIÉ, F. 1993, p. 62.

¹⁶¹ “Il n’a pas le caractère d’un moi libre se séparant de l’Être, et ne pouvant être réconcilié avec lui que par la vérité divine.” (Id. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, 1996, p. 153).

¹⁶² Cf. Id. *A filosofia de Descartes*, p. 60.

uma necessidade propriamente racional: devo necessariamente existir se, de fato, penso. Ora, no momento do *Discurso*, o que interessa mais a Descartes não é o ‘existir’, ou até o ‘penso’; é a compreensão dessa verdade universal, dessa ligação necessária segundo a qual não se pode pensar sem existir. O *Discurso* é obra de lógico e de sábio.¹⁶³

Nesses termos, a conclusão de Alquié sobre o *cogito*, tal como apresentado no *Discurso*, parece não se distanciar em nada daquela velha conclusão tão difundida de que esse princípio cartesiano seja, na verdade, um mero dado científico: uma simples equação formulada segundo os processos determinantes de uma sofisticada mecânica metódica; em suma, nada além de um raciocínio lógico-matemático, muito distante, segundo nosso comentador, daquela intuição primeira das *Meditações*, pois ali, afirma ele, o problema é completamente diferente:

É ontológico: Descartes procura, como filósofo, atingir um ser. Já não se trata de distinguir o verdadeiro do falso no prolongamento não criticado da matemática ou da física, mas de pôr em causa a própria ciência, interrogando-se sobre se algo de real e de existente corresponde às suas noções. [...] o primado em Descartes pertencerá sempre ao Ser, e não a um espírito que informa o Ser ou dá às coisas um sentido de ser. [...] por isso é que, na ordem ontológica, o *cogito* e o *sum* podem e devem ser primeiro afirmados [...] o que na ordem do *Discurso*, não se justificava de modo nenhum [...] E as *Meditações*, em vez de utilizarem uma aparência de raciocínio e de partirem, como no *Discurso*, do *cogito* para o *sum*, suprimem o ‘logo’, e até, na origem, o ‘eu penso’; à questão ontológica que põem, dão logo à partida a resposta ontológica: ‘existir’.¹⁶⁴

Embora, de modo geral, não discordemos de Alquié quanto à sua análise própria do conteúdo das *Meditações* e da forma segundo a qual o *cogito* aí se apresenta, não podemos deixar de notar certo exagero desse comentador em estabelecer de forma tão rígida as diferenças existentes entre os dois modos de exposição metafísica representados pelo *Discurso* e as *Meditações*.

Além disso, no que se refere, especificamente, ao *cogito*, não podemos crer com Alquié que:

O *cogito* das *Meditações* difere, pois, profundamente do *cogito* do *Discurso do Método*. No *Discurso*, como nas *Regulae*, o *cogito* é uma idéia mais evidente do que as outras, e que portanto lhes serve de modelo. Nas *Meditações*, o *cogito*, ou antes o *sum*, é o sujeito e o ser de todas as idéias.¹⁶⁵

¹⁶³ ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, pp. 74-75.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 82.

Em nossa opinião, uma distinção tão radical do *cogito* parece não encontrar respaldo na metafísica cartesiana. O que, realmente pretende Alquié: uma distinção ontológica do *cogito*? Um *cogito* cindido? Há, por acaso, dois *cogitos*: um do *Discurso* e outro das *Meditações*? Até que ponto a tese de Alquié corresponde ao pensamento de Descartes que nunca mencionou a mínima distinção de seu princípio em qualquer uma de suas exposições?¹⁶⁶. Afinal, em quais termos se dá a distinção existente entre a metafísica do *Discurso* e a metafísica das *Meditações*?

O que nos parece mais evidente diante de todas essas indagações é que é melhor mantermos os problemas, que dar-lhes soluções demasiadamente apressadas; pois, para fazer justiça, não se deve esquecer que toda a análise feita por Alquié para sustentar sua tese parte da metafísica cartesiana sob o ponto de vista de sua posteridade; isto é, nosso comentador se apóia, sobretudo, em um estudo comparado da metafísica do *Discurso* em relação à metafísica das *Meditações*. Sua análise parece, então, antes e prioritariamente, tratar menos da metafísica mesma de 1637 que situá-la no contexto da metafísica das *Meditações* de 1641.

Nesses termos, embora, de um lado, nos intimidemos em admitir que os comentários de Alquié visem declaradamente a certa desqualificação da metafísica do *Discurso* em si mesma, de outro, não nos parece razoável negar que haja, de fato, na tese de nosso comentador uma primazia metafísica dada às *Meditações* que não deve passar aos nossos olhos sem uma crítica bem acentuada.

Seja como for, o problema se impõe. Alquié parece, na verdade, propor uma distinção ontológica do *cogito* entre o *Discurso* e as *Meditações*; o que seria, em nossa opinião, inadmissível; pois, para nós, o *cogito* de Descartes é sempre idêntico a si mesmo, seja no *Discurso*, nas *Meditações* ou nos *Princípios*. As diferenças que caracterizam cada obra são, simplesmente, diferenças de finalidade e jamais constitutivas; e, embora, o *Discurso* não expresse sua dimensão metafísica nos termos das *Meditações* ou dos *Princípios*, isso não significa, a rigor, que o *cogito*, aí, seja uma mera equação matemática ou um simples dado científico como parece querer Alquié. Afinal, vale lembrar que, entre outras coisas, para o

¹⁶⁶ Aliás, ao contrário; as duas formas diferenciadas do *cogito* – nos *Princípios* e no *Discurso*: “Eu penso, logo existo”; e, nas *Meditações*: “Eu sou, eu existo” –, são tomadas por Descartes indiscriminadamente. Como observa Forlin: “Nas *Segundas respostas*, Descartes usa a fórmula do *Discurso* para explicar que o *cogito* nas *Meditações* não é a conclusão de um silogismo. Ele chega mesmo a enumerar uma fórmula ao lado da outra (*Secondes réponses*, AT, IX, p. 110) [...] Na *Carta às instâncias*, ele responde a Gassendi utilizando-se novamente da fórmula do *Discurso* no lugar daquela das *Meditações* (*Lettre sur les instances*, AT, IX, p. 205).”. (FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*, 2005, p. 119, nota 2).

Discurso, o *cogito* é, exatamente, aquele ponto fulcral de encontro do Método com a Metafísica; ou seja, é justamente o *cogito* no *Discurso*, como já dissemos acima, que inaugura a metafísica do Método; nesse sentido, questionar o estatuto metafísico da posição do *cogito* no *Discurso*, tal como faz Alquié, nos parece, ao menos inicialmente, improcedente.

Em todo caso, fica posta a questão; e se o que mais nos interessa nessa parte de nosso trabalho, especificamente neste capítulo e, mais ainda, nessa seção, é mostrar alguns aspectos da constituição do *cogito*, a sua verdadeira posição no *Discurso* e que ele é sempre o mesmo *cogito* em qualquer que seja a obra na qual esteja exposto, parece-nos propício antecipar aqui a conclusão de que, definitivamente, o *cogito*, de fato, alcança o termo de sua constituição no *Discurso*. Em tese, independente do modo com o qual Descartes tenha, aí, anunciado seu princípio, seja de maneira breve ou mesmo imprecisa, o que a nós parece evidente é que ele já está inteiramente estabelecido na obra de 1637.

Portanto, ao contrário de Alquié, entendemos que na filosofia cartesiana, o *cogito* no *Discurso*, expressa sua total constituição. Quanto às *Meditações*: nesse sentido, elas não trazem, em absoluto, uma nova metafísica e menos ainda um novo *cogito*; são apenas, como dirá o próprio Descartes: “[...] uma explicação mais precisa [...]”¹⁶⁷ daquilo que já está presente na metafísica *Discurso*.

2.2 – Sobre alguns aspectos das “Meditações”

As *Meditações* representam uma espécie de *suma* metafísica da filosofia cartesiana; o que, em nenhum sentido significa qualquer desqualificação da metafísica exposta no *Discurso*. Através delas, Descartes, em nossa opinião, ao menos no que diz respeito ao *cogito*, retoma completamente a metafísica presente na quarta-parte de seu *Discurso* e oferece-nos como que um considerável aprofundamento daquela, apresentando-nos, assim, a total sistematicidade de sua *prima philosophia*¹⁶⁸.

¹⁶⁷ DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 209. “[...] accuratiorem explicationem [...]” (Id. *Meditationes de prima philosophia*, A. T., VII, I, p. 7).

¹⁶⁸ Notar que o fato de as *Meditações* representarem, para nós, uma “*suma*” ou a “total sistematicidade da metafísica cartesiana” não quer dizer, a rigor, que a metafísica presente no *Discurso* seja incompleta ou insuficiente, como quer Alquié e, com ele, grande parte dos comentadores de Descartes.

Alguns aspectos a respeito dessa obra, as *Meditações*, nos parecem de fundamental importância para a compreensão de seu conteúdo. Saber de sua especificidade, objetivos e razões, pode, nesse caso, contribuir amplamente para o entendimento geral das questões metafísicas discutidas por Descartes, dentre as quais a de nosso maior interesse: o *cogito*.

2.2.1 – Da sua especificidade: a natureza de suas dificuldades

Descartes publicou as *Meditações* pela primeira vez em Paris no ano de 1641. O texto, escrito em latim, apareceu sob o título: *Meditações sobre a filosofia primeira em que são demonstradas a existência de Deus e a imortalidade da alma*¹⁶⁹ e se dizia aprovado pela Sorbonne em resposta a uma *Epístola Dedicatória*¹⁷⁰ à Faculdade de Teologia de Paris seguida de um *Prefácio ao Leitor*¹⁷¹, que, por sua vez, era seguido por uma *Sinopse das seis meditações seguintes*¹⁷², às quais, após seu termo, seguia-se ainda, quase como em formato de anexo, um conjunto de seis *Objecções e Respostas*¹⁷³ que, tal como o título indica, se tratava de um texto com formulações interrogativas sobre a obra, acompanhadas das respostas do autor.

Na sua segunda edição, distante da primeira pelo espaço apenas de um ano, as *Meditações* de 1642, apareceram, já, com suas primeiras mudanças: A aprovação da Sorbonne simplesmente desapareceu, o local de publicação da obra transferiu-se de Paris, na França, para Amsterdã, Holanda; o novo título suprimia o trecho final da primeira edição: “... a imortalidade da alma”, substituindo-o por “... a distinção entre a alma e o corpo”¹⁷⁴ e acrescentou-se às *Objecções e Respostas* uma nova série de interrogações, as *Sétimas Objecções*¹⁷⁵, com as respectivas soluções do autor.

¹⁶⁹ Cf. DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*, A. T., VII, I, capas.

¹⁷⁰ Ibid., pp. 1-6. A resposta se encontra em: Ibid., p. 248.

¹⁷¹ Ibid., pp. 7-11.

¹⁷² Ibid., pp. 12-16.

¹⁷³ Ibid., pp. 91-447.

¹⁷⁴ Cf. Ibid., capas.

¹⁷⁵ Ibid., pp. 449-561.

Outras transformações surgiram na terceira edição da obra. Ocorrida cinco anos após a segunda edição, em 1647, as *Meditações* mantiveram, para sempre, o título desta edição e voltaram a ser publicadas em Paris, na França. Dessa vez, receberam sua primeira versão francesa, revista e autorizada, pessoalmente, por Descartes¹⁷⁶ e, estranhamente, tiveram o seu importante *Prefácio ao Leitor*, presente na primeira e segunda edições latinas, substituído por uma simples nota d' *O Livreiro ao Leitor*¹⁷⁷.

Sem nos atermos, demasiadamente, a pormenores irrelevantes, mas, sem, no entanto, ignorarmos detalhes importantes, cabem aqui algumas indagações: Por quais razões Descartes dedicaria sua obra à Faculdade de Teologia de Paris – Sorbonne? E a suposta aprovação de tal Faculdade, que aparece somente na primeira edição, aconteceu ou não? Por que desapareceu? O que justificaria uma segunda edição da obra em tão pouco espaço de tempo¹⁷⁸ e por que a mudança do local de edição: de Paris para Amsterdã? O que explicaria a mudança no título da segunda edição sem qualquer alteração no conteúdo da obra? Por que, afinal, Descartes, após ter publicado seu *Discurso* no ano de 1637 em francês¹⁷⁹, resolveu publicar suas *Meditações* em latim? Qual é, exatamente, a explicação para o fato de Descartes ter autorizado a substituição de seu próprio *Prefácio ao Leitor* por uma nota d' *O Livreiro ao leitor*? Quem seria esse livreiro?

É certo que, por hora, não damos conta de todas essas interrogações; e, talvez, isso nem seja tão necessário, pois algumas delas já são bem conhecidas entre os estudiosos de Descartes; outras, nem tanto. Para a nossa reflexão, basta-nos apontarmos alguns aspectos gerais que essas questões levantam.

Quando as *Meditações* receberam sua primeira edição, em 1641, Descartes, embora houvesse admitido no *Discurso*, quatro anos antes, que o bom senso era a coisa do mundo melhor repartida entre os homens¹⁸⁰, advertia agora que o escrito de então – as *Meditações* –

¹⁷⁶ Sobre essa afirmação, ver: SANTIAGO, H. Introdução. In: *Meditações metafísicas*, 2005, p. XXXII.

¹⁷⁷ Cf. DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, pp. 1-3.

¹⁷⁸ O *Discurso*, por exemplo, teve sua segunda edição realizada somente sete anos após sua primeira publicação; e diga-se, a única modificação diz respeito à versão da obra: foi traduzida do original francês para a versão latina; isto é, sem qualquer alteração de nenhuma de suas partes ou conteúdo.

¹⁷⁹ Uma atitude totalmente incomum em seu tempo. De modo geral, as publicações eram sempre escritas e editadas em latim.

¹⁸⁰ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 1-2.

não era para ser lido por todos, indiscriminadamente; segundo o filósofo, aos espíritos mais fracos não caberia ingressar nesse debate¹⁸¹.

As *Meditações*, portanto, ao contrário do *Discurso*, parecem, desde o primeiro momento, exigir um grupo seletivo de leitores. Por um lado, enquanto este atestava a universalidade do entendimento humano e se dirigia, simplesmente, a todos os homens que quisessem “bem conduzir a razão”, fato pelo qual foi publicado em francês¹⁸²; por outro, aquelas, embora não negassem, em nada, as convicções do *Discurso*, somente pelo fato de terem sido publicadas em latim¹⁸³ anunciavam já que se reservavam a fins mais restritos e complexos que aquele.

Na verdade, Descartes recomendava as suas *Meditações* estritamente ao círculo de “mestres e doutores” de seu tempo; o que pode ser atestado, além de pelo fato de a publicação ter sido em latim, tanto pelo pedido do filósofo ao seu amigo Mersenne para que, antes da publicação da obra, enviasse cópias de seu manuscrito a alguns “homens doutos” para que esses pudessem julgar seu valor e adiantar dúvidas e discordâncias às quais o autor pudesse dar respostas e juntá-las ao texto inicial¹⁸⁴; quanto pelo fato de o próprio Descartes ter dedicado essa mesma obra, não a todos os homens em geral, mas, explicitamente, aos “decanos e doutores da Sorbonne” – a mais prestigiada Universidade católica de então¹⁸⁵.

Do primeiro pedido, resultou o que conhecemos como *Objeções e Respostas*, uma série de seis conjuntos de objeções formuladas por filósofos, lógicos, teólogos e matemáticos,

¹⁸¹ Cf. DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 209.

¹⁸² Rodis-Lewis observa que o *Discurso* foi escrito em francês, justamente, porque se endereçava a todos os homens, incluindo aqueles que desconheciam o latim: “[...] em outras palavras, a maioria das mulheres, assim como as pessoas simples, que não estudaram em escolas [...]” (RODIS-LEWIS, G. *Descartes – uma biografia*, 1996, p. 9).

¹⁸³ Se o latim era a língua oficial da Escola e Descartes preferiu-a ao francês, língua mais popular; a primeira e segunda edições das *Meditações*, definitivamente, não estavam endereçadas aos incultos.

¹⁸⁴ Cf. DESCARTES, R. *Correspondance*. A. T., III, p. 17.

¹⁸⁵ No entanto, é curioso notar que, embora a discussão se dê, estritamente, entre os doutos, o próprio termo “meditações”, não deixa de ser certa provocação à terminologia científica da época; ao mesmo tempo em que mostrava proximidade com os “exercícios espirituais” de Inácio de Loyola, fundador dos jesuítas – seus ex-mestres – confrontava o velho hábito escolar das “disputas” teóricas dos escolásticos. Mais detalhes sobre isso, ver: COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*, 1993, pp. 110-111.

seguida das respostas do autor e publicadas juntamente com as *Meditações* de 1641; e acrescidas, em 1642, por ocasião de sua segunda edição, por um novo conjunto¹⁸⁶.

Sobre a importância desse anexo das *Meditações*, Descartes considera essa objeções uma síntese de todas as possíveis dificuldades que podem ser extraídas de sua obra e, por isso, pede aos seus leitores que não a julguem sem, antes, terem lido cada uma delas, por ele respondidas:

[...] muitas e variadas coisas objetaram eles (os autores das *Objeções*), que ousou esperar não seja fácil que, o que quer que seja, ao menos, de alguma importância, venha à mente de outros de que eles não tenham tratado. Eis por que rogo insistentemente aos leitores que não formem um juízo sobre as *Meditações* antes de se dignarem ler até o fim todas essas objeções e suas soluções.¹⁸⁷

Quanto à dedicação da obra aos decanos da Sorbonne, de fato, em todas as suas edições, as *Meditações* trazem, em suas primeiras folhas, uma *Epístola Dedicatória* que trata de um breve plano geral do conteúdo ali presente e do pedido de aprovação da “Sagrada Faculdade de Teologia de Paris”¹⁸⁸.

O fato de somente a primeira publicação das *Meditações* trazer em sua capa o *imprimatur* dos decanos da Sorbonne fez acreditar durante muito tempo que Descartes não

¹⁸⁶ Cottingham oferece-nos um breve resumo do teor que caracteriza as sete *Objeções e Respostas*: “As Primeiras [...] vem de Johannes Caterus [...] um padre de Alkmaar; contêm uma série de críticas das provas oferecidas por Descartes para a existência de Deus. As Segundas Objeções, reunidas pelo próprio Mersenne, [ou autores desconhecidos] levantam uma série de dificuldades, incluindo o problema do CÍRCULO CARTESIANO; as respostas de Descartes incluem uma apresentação axiomática de seus argumentos para a existência de Deus, ‘dispostos à maneira geométrica’ [...]. As Terceiras Objeções foram feitas pelo filósofo [e matemático] inglês Thomas Hobbes, que fugira para a França por motivos políticos em 1640; Hobbes critica, entre outras coisas, a teoria da mente apresentada por Descartes e sua explicação para a idéia de Deus. As Quartas Objeções – do ponto de vista filosófico, as mais sofisticadas – foram feitas pelo teólogo e lógico Antoine Arnauld, que na época não contava ainda trinta anos de idade. Além de levantar uma série de ‘pontos que podem causar dificuldades aos teólogos’ (entre eles o modo como a explicação cartesiana da matéria talvez represente uma ameaça à doutrina da transubstanciação [...]), Arnauld apresenta também uma eloqüente crítica sobre a explicação cartesiana para a distinção entre mente e corpo. O Quinto e mais longo conjunto de Objeções vem do filósofo neo-epicurista Pierre Gassendi, que levanta um sem-número de dificuldades, algumas de grande importância, outras presas a minudências, relativas a quase todas as etapas de argumentação nas *Meditações*. As Sextas Objeções compõem-se de uma série de pontos díspares, mais uma vez reunidas por Mersenne [ou autores desconhecidos]; entre as respostas de Descartes encontramos uma discussão interessante sobre os elementos fisiológicos e cognitivos envolvidos na visão [...]. [As Sétimas Objeções foram] feitas pelo jesuíta Pierre Bourdin, objeções vazadas, na maioria das vezes, em um tom hostil e, com frequência, deliberadamente malicioso.” (COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*, 1993, p. 129).

¹⁸⁷ DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 215. “[...] multa & varia ab aliis, faltem alicujus momenti, veturum in mentem, quod ii nondum attigerint. Ideoque rogo etiam atque etiam Lectores, ut non prius de Meditationibus iudicium ferant, quam objectiones istas earumque solutiones omnes perlegere dignati sint.” (Id. *Meditationes de prima philosophia*, A. T., VII, I, p. 10).

¹⁸⁸ Cf., por exemplo: Ibid., pp. 11-13; ou: DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, pp. 4-8.

teria recebido a aprovação que pedira e que tanto a dedicatória quanto o pedido eram menos a sinceridade de um filósofo profundamente religioso que uma articulação sagaz de quem sabe o teor e impactos que podem causar certas inovações filosóficas.

Ultimamente, porém, tornou-se possível afirmar, pelo menos no que diz respeito à aprovação, ou não, da Sorbonne¹⁸⁹, que Descartes não só a recebeu,

[...] como havia inteira coerência entre a obra e a solicitação à universidade, pois que as *Meditações* verdadeiramente intentavam lançar as bases de um novo sistema de saber para todo o mundo cristianizado e, para tanto, era incontornável o trato com temas contíguos aos da teologia, ciência em que a Universidade de Paris tinha máxima autoridade.¹⁹⁰

Por fim, sobre a substituição, na edição francesa de 1647, do *Prefácio ao Leitor* pela nota *d'O Livreiro ao Leitor*, essa é uma questão que muito nos intriga; pois, a princípio, é no mínimo muito estranho que Descartes tenha preferido e autorizado a substituição de um texto seu por um texto de uma segunda pessoa; para não dizer do importante conteúdo desse *Prefácio*: trata-se de uma apresentação geral das justificativas pelas quais o filósofo resolveu escrever a obra prefaciada. Partindo de breves respostas a algumas críticas feitas ao *Discurso*, ali, os objetivos das *Meditações* aparecem com uma clareza sem igual em qualquer outra parte.

No que diz respeito propriamente à nota *d'O Livreiro ao Leitor*, mesmo que seja possível afirmar, como faz Santiago¹⁹¹ partindo das semelhanças das observações cartesianas com as que aparecem nessa nota, que Descartes certamente teria, ao menos, indicado ao livreiro, que Adam¹⁹² identifica como sendo Pierre Le Petit, o que deveria ser dito ao leitor, ainda assim, permanecem intrigantes, a nós, as verdadeiras razões pelas quais o filósofo teria consentido em tal substituição.

¹⁸⁹ Cf. AMORGATHE, J.-R. L'approbation des *Meditationes* par la Faculté de théologie de Paris (1641). In: *Bulletin cartésienne XXI*, Archives de philosophie, 57, 1, 1994.

¹⁹⁰ SANTIAGO, H. Introdução. In: *Meditações metafísicas*, 2005, p. X. Em nota, Santiago ainda afirma: “Em primeiro de agosto de 1640 a assembléia universitária recebeu a obra de Descartes e designou uma comissão para avaliá-la; na sessão seguinte da mesma assembléia, todas as disposições da sessão anterior são ditas ‘lidas e aprovadas’, o que dá a entender que a página de rosto da primeira edição das *Meditações* estava correta ao afirmar e anunciar a obra *cum... approbatione Doctorum*, ou seja, o texto contava com a aprovação dos doutores da Faculdade de Teologia de Paris.” (Ibid., nota 1).

¹⁹¹ Ibid., p. 17, nota 20.

¹⁹² ADAM, C. In: DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 1, nota a.

Como quer que tenha sido, o que nos parece razoável concluir, nesse sentido, é que as *Meditações* compõem uma obra de abordagem difícil. Se, do simples ponto de vista de alguns de seus aspectos mais gerais, pudemos já perceber algumas dificuldades quase intransponíveis, o que nos reservaria seu conteúdo propriamente meditativo?

Não falamos, portanto, de uma dificuldade, aceita consensualmente, nos termos próprios da Filosofia em geral ou da filosofia, especificamente, cartesiana; definitivamente, não se trata das dificuldades com as quais os “doutos” estão acostumados a lidar. Falamos de uma dificuldade sutil, inerente a um ato, propriamente, meditativo: solidão, atenção, dedicação, paciência, envolvimento pessoal, despojamento dos sentidos e de opiniões já solidamente estabelecidas etc.

É, certamente, por dificuldades dessa natureza e não por meras “disputas” ou conjecturas teóricas que Descartes, tão insistentemente, restringe o público ao qual estão destinadas as suas *Meditações*; aos leitores dessa obra, seu autor exige mais que uma erudição vaidosa e, nesse sentido, afirma:

[...] não espero nenhum aplauso do vulgo e nenhuma frequência de leitores. Mais ainda, não insto ninguém a que me leia, a não ser somente os que possam e queiram meditar seriamente comigo, afastar sua mente dos sentidos e, ao mesmo tempo, de todos os preconceitos, os quais, bem o sei, só se encontram em um pequeníssimo número.¹⁹³

2.2.2 – *Dos seus objetivos e razões: as questões de Deus, da mente humana e os incícios de toda a filosofia primeira*

Precavidos, pois, sobre as reais dificuldades e exigências das *Meditações*, resta-nos indagar sobre os seus objetivos e razões. Ora, se o *Discurso* de 1637 já contém, na sua quarta-parte, tal como afirma o próprio Descartes, os fundamentos de sua metafísica, quais sejam, as

¹⁹³ DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 213. “[...] fed ita ut nullum vulgi plaufum, nullamque Lectorum frequentiam expectem: quin etiam nullis author fum ut haec legant, nifi tantum iis qui ferio mecum meditari, mentemque a feibus, fimulque ab omnibus praejudiciis, abducere poterunt ac volent quales non nifi admodum paucos reperiri fatis fcio.” (Id. *Meditationes de prima philofophia*, A. T., VII, I, p. 9). Numa outra tradução: “[...] sou autor para ser lido apenas por aqueles que possam e queiram meditar seriamente comigo e afastar a mente dos sentidos e simultaneamente de todos os prejuízos, e bem sei que esses não se encontram senão em pequeno número.” (Id. Prefácio ao leitor. In: *Meditações metafísicas*, 2005, pp. 15-16). Admitindo-se, então, que a meditação não é um ato estritamente intelectual resta, saber o que, exatamente, Descartes exige de seu leitor para que este possa “meditar seriamente”; em outras palavras, a pergunta que se impõe: o que é afinal para Descartes “meditar seriamente”?

questões de Deus e da alma humana¹⁹⁴, o que, exatamente, justificaria, quatro anos mais tarde, em 1641, a publicação de um “pequeno tratado de Metafísica”¹⁹⁵. O que pretendia, realmente, esse tratado: corrigir algum fundamento metafísico já proposto no *Discurso*, aprofundar a sua exposição metafísica ou acrescentar-lhe alguns elementos que, porventura, tenham sido ignorados?

Embora essas questões não mereçam rápidas soluções e despertem respostas diferenciadas entre os estudiosos de Descartes¹⁹⁶, o que nos parece, a princípio, mais evidente é que, em nenhum momento, como já vimos, as *Meditações* representam, metafisicamente, qualquer espécie de correção ou acréscimo temático ao *Discurso*; em nossa opinião, elas são, sobretudo e apenas, um aprofundamento das questões metafísicas tratadas na quarta-parte daquele.

Não se trata, em absoluto, de minimizar aqui a importância das *Meditações* ou superqualificar a posição do *Discurso*, ignorando assim certas diferenças entre ambas as obras; trata-se, somente, de negar certa interpretação frequentemente aceita de que a metafísica do *Discurso* seja incompleta ou insuficiente, sobretudo quando posta em relação à exposição metafísica das *Meditações*¹⁹⁷. Em tese, as diferenças existentes entre a metafísica do *Discurso* e das *Meditações*, definitivamente, não se dão em termos, propriamente, metafísicos.

Em nossa opinião, só se pode falar, razoavelmente, de uma diferença considerável entre ambas as obras se admitirmos, antes, que tal diferença é estritamente funcional; de outro modo, certamente, se estaria aplicando à metafísica cartesiana uma distinção que não encontra o mínimo de correspondência em toda a filosofia que a compreende.

¹⁹⁴ Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 1.

¹⁹⁵ Designação feita por Descartes às *Meditações*, por ocasião de seu pedido a Mersenne para fazer a obra circular, antes de sua publicação, nas mãos de alguns possíveis objetores. Cf. Id. *Correspondance*, A. T., III, p. 17.

¹⁹⁶ Se retomarmos a seção 2.1 deste capítulo, por exemplo, perceberemos claramente a posição de Alquié a esse respeito. Segundo esse autor, Descartes, nas *Meditações*, não só aprofunda as questões metafísicas do *Discurso*, como também lhe acrescenta alguns elementos aí ignorados, tais como: a dúvida e o *cogito* que, embora estejam presentes no *Discurso*, segundo Alquié, não o estão, metafisicamente. Cf., neste capítulo, fls. 52-65.

¹⁹⁷ Já identificamos, acima, essa interpretação em Alquié. Nosso comentador chega ao ponto de afirmar que, para compreendermos a originalidade da metafísica de Descartes, é-nos preciso partir do pressuposto básico de que ela só se releva plenamente à altura das *Meditações* e a compararmos com a quarta-parte do *Discurso* para, enfim, avaliarmos o progresso realizado entre 1637 e 1641. Cf. ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 273. Em nossa opinião, a noção de “progresso” para designar a posição metafísica das *Meditações* em relação ao *Discurso*, se mostra completamente inadequada. Sobre isso, ver imediatamente adiante.

E, ainda assim, vale a ressalva de que mesmo essa diferença em termos funcionais não deve ser tomada de forma muito rígida, visto que a chave de leitura que Descartes parece ter nos fornecido para a devida compreensão da especificidade de suas exposições metafísicas, nesse caso em particular, o *Discurso* e as *Meditações*, é tão elementar e comum à metodologia geral cartesiana que se torna facilmente questionável o próprio termo “diferença” para designar a particularidade de cada exposição; isto é, se considerarmos o simples fato de que cada exposição metafísica de Descartes é, comumente, precedida por um resumo, prefácio ou dedicatória que se encarrega de apresentar-nos, ordenadamente, seus objetivos – diversos de acordo com cada exposição¹⁹⁸ – veremos, sem dificuldades, que eles, esses objetivos, seriam, sozinhos, suficientes para dar conta de justificar com clareza a especificidade de cada uma de suas exposições.

Nesse caso, então, importa-nos menos investigar sobre essas supostas “diferenças” metafísicas existentes entre o *Discurso* e as *Meditações*, que saber quais são os seus respectivos objetivos.

De modo bastante generalizado, enquanto o *Discurso* objetiva não ensinar, mas somente discutir o conteúdo que ele apresenta¹⁹⁹, as *Meditações*, ao contrário, pretendem evitar discussões sobre seu conteúdo para ensiná-lo àqueles que saibam e queiram meditá-lo²⁰⁰; por isso, se, de um lado, o *Discurso*, para realizar seu objetivo, apresenta os fundamentos metafísicos de seu autor em forma de “certas doses de metafísica”²⁰¹ e, de outro, as *Meditações*, pelo mesmo motivo, apresentam esses fundamentos em formato de “um pequeno tratado de Metafísica”²⁰², é somente porque o objetivo do *Discurso* está voltado diretamente a interlocutores que não tenham mais que certas noções metafísicas; ao passo que o das *Meditações* não admite aqueles que não sejam verdadeiros meditadores dessa via. Desse modo, são diferenças de objetivos e não de conteúdos que parecem vigorar nesse caso.

¹⁹⁸ O *Discurso* é precedido, no original, por um breve resumo não titulado. Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 1. Já as *Meditações*, por uma *Epístola Dedicatória*, um *Prefácio ao Leitor* e/ou um nota d’ *O livreiro ao Leitor*, juntamente com uma *Sinopse das Seis Meditações seguintes*. Cf., neste capítulo, início desta seção, fls. 66-67; ou ainda: DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, pp. 1-12. Os *Princípios*, por sua vez, também é precedido por uma *Epístola Dedicatória* e/ou uma *Carta do autor àquele que traduziu o livro*. Cf. Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, pp. 1-23.

¹⁹⁹ Cf. Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 1.

²⁰⁰ Cf., neste capítulo, final da subseção anterior, fl. 71.

²⁰¹ Cf. DESCARTES, R. *Correspondance*, A. T., I, p. 349.

²⁰² Cf. Id. *Correspondance*, A. T., III, p. 17.

Desse modo, explica-se, para nós, grande parte da especificidade que caracteriza a metafísica do *Discurso* e a metafísica das *Meditações*. Note-se que se há a passagem do conteúdo apresentado para ser discutido – *Discurso* – ao conteúdo apresentado para ser ensinado – *Meditações*–; bem como a passagem de “certas doses de metafísica” – o *Discurso* – para um “pequeno tratado de metafísica” – as *Meditações* – e, ainda, a clara definição dos leitores de cada obra: de um lado, interlocutores, e, de outro, meditadores.

Tudo isso ressalta apenas que as “diferenças” entre uma exposição e outra são nada mais que determinações de seus diferentes objetivos; ou seja, não há, aí, exatamente, qualquer indício de que haja “progresso” entre uma obra e outra; isto é, não há, definitivamente, diferenças propriamente metafísicas entre ambas as obras.

Portanto, insistimos: a especificidade de cada exposição metafísica que Descartes nos ofereceu é resultado mais das diferenças na ordem dos objetivos de cada obra que na ordem de seus respectivos conteúdos; logo, *Discurso* e *Meditações* representam, cada qual, indiscriminadamente, a única e mesma metafísica cartesiana. Se, ainda assim, haja quem insista em manter certa distinção no interior dessa metafísica, que, ao menos, não se engane por completo: tal distinção de fato existe, mas é meramente funcional.

Todavia, não nos é dado negar uma séria dificuldade que essa tese nos traz: Se afirmamos que a metafísica das *Meditações* é, estritamente, um aprofundamento daquela do *Discurso* e negamos, categoricamente, que ela lhe seja um acréscimo e, menos ainda, uma correção; e ainda dissemos que as supostas “diferenças” que há entre ambas são, somente, da ordem de seus objetivos; quais seriam, exatamente, então, as razões pelas quais os objetivos das *Meditações* se sustentam? Em outras palavras, se a metafísica das *Meditações* não representa “progresso” algum em relação à metafísica do *Discurso*, que, nesse caso, então, não é incompleta e, tampouco, requer correção, o que, afinal, justifica a metafísica das *Meditações*? Ou ainda, em tom mais radical: Se o *Discurso* já contempla, ao menos no que se refere ao nosso objeto de estudo, o *cogito*, a totalidade da metafísica cartesiana, por que, afinal, as *Meditações Metafísicas*?²⁰³.

A questão é, sem dúvida, muito difícil e, certamente, extrapola os termos de nossa análise; porém, o importante *Prefácio ao Leitor* que aparece na primeira e segunda edição das *Meditações*, respectivamente em 1641 e 1642, e que, estranhamente, já dissemos, não aparece

²⁰³ A questão é saber por que, ao invés de tomarmos a metafísica das *Meditações* como uma “outra metafísica possível”, insistimos em ligá-la à metafísica do *Discurso* como sendo um aprofundamento seu. Se não é para acrescentar ou corrigir, qual o sentido exato desse aprofundamento?

na edição francesa de 1647, parece cumprir, de forma bastante fácil, o papel de solucionador desse problema.

Aí, Descartes apresenta-nos, claramente, as três principais razões de seus objetivos com as *Meditações*; e, dessa forma, acreditamos justificar, perfeitamente, o caráter de aprofundamento que concluímos pertencer à metafísica dessa obra.

As duas primeiras razões que o filósofo nos oferece tratam das questões de Deus e da mente humana. Descartes justifica ter tocado nessas questões, em seu *Discurso*, de forma muito abreviada e não muito precisa, para que aprendesse depois, com o juízo de seus leitores, como deveria melhor tratá-las em outra ocasião. Diz:

De modo breve, já tratei anteriormente das questões sobre Deus e sobre a mente humana, no *Discurso sobre o método para dirigir retamente a razão e investigar a verdade nas ciências*, editado em francês, em 1637, não, a bem dizer, para o fazer em termos precisos, mas para delas oferecer uma prelibação e para aprender, a partir do juízo dos leitores, o modo como teria de em seguida delas tratar.²⁰⁴

A terceira razão que o filósofo nos apresenta diz respeito aos inícios de toda a filosofia primeira: Agora, diz ele,

[...] depois de ter tido uma vez a experiência do juízo dos homens, tento tratar aqui de novo das mesmas questões sobre Deus e a mente humana e, ao mesmo tempo, dos inícios de toda a Filosofia Primeira.²⁰⁵

Em carta ao amigo Mersenne, Descartes reforça e esclarece ainda mais essa última razão. Ele diz que: “[...] a discussão [das *Meditações*] não se confina a Deus e à mente, mas trata de todas as coisas primeiras a serem descobertas pela filosofia.”²⁰⁶

As questões de Deus, da mente humana e dos inícios de toda a filosofia primeira constituem, pois, as razões principais pelas quais se fundamentam todos os objetivos das *Meditações*.

²⁰⁴ DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 209. “Quaestiones de Deo & mente humanâ jam ante paucis attigi in *Differtatione de Methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae*, gallice editâ anno de 1637, non quidem ut ipfas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem, & ex lectorum judiciis addifcerem quâ ratione poftea effent tractandae.” (Id. *Meditationes de prima philofophia*, A. T., VII, I, p. 7).

²⁰⁵ Id. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 213. “[...] poftquam hominum judicia femel utcunque fum expertus, iterum hîc aggredior eafdem de Deo & mente humanâ quaestiones, fimulque totius primae Philofophiae initia tractare [...]” (Id. *Meditationes de prima philofophia*, A. T., VII, I, p. 9).

²⁰⁶ Id. *Correspondance*, A. T., III, p. 235.

Note-se que é na metafísica do *Discurso*, e não “noutra” metafísica possível, que Descartes vai buscar cada uma dessas questões²⁰⁷; ou seja, não se trata da introdução de novos elementos metafísicos, mas, ao contrário, de uma retomada de temas já conhecidos e trabalhados, anteriormente, pelo filósofo.

Outro aspecto que deve ser ressaltado diz respeito à justificativa dada por Descartes ao fato de essas questões terem sido tratadas, no *Discurso*, de forma tão breve e imprecisa²⁰⁸: o filósofo deixa transparecer um tom premeditado, quase duvidoso, querendo fazer entender que a brevidade e imprecisão da metafísica do *Discurso* seriam, não somente, recursos estilísticos e estratégicos da obra, mas que conteriam propósitos bem definidos: cumpririam o desígnio bastante modesto de apenas adiantar algo sobre aquelas questões para que, a partir do juízo dos leitores, pudesse aprender de que modo deveria tratá-las depois, em outra ocasião²⁰⁹.

A despeito da validade dessa justificativa, podemos notar, mais uma vez, que nenhum desses argumentos faz, sequer, a mínima referência ao fato de que as *Meditações* representam, quaisquer que sejam, ou “progresso”, acréscimos, correções ou mesmo modificações na metafísica do *Discurso*; ao contrário, tudo isso, leva-nos a perceber, com exatidão, os verdadeiros motivos pelos quais tomamos a metafísica das *Meditações*, em termos específicos, como um simples “aprofundamento” da metafísica presente no *Discurso*. São, portanto, os próprios argumentos de Descartes, que nos convencem dessa tese.

E, nesse sentido, dado que perguntar pelas razões, através das quais a metafísica das *Meditações* é estabelecida como um aprofundamento das questões tratadas na metafísica do *Discurso* é o mesmo que perguntar pelo significado específico desse aprofundamento no interior das *Meditações*, afirmamos que, do sentido mais originário desse aprofundamento, sobressaem, ao menos, dois importantes aspectos que podem, certamente, no mínimo, clarear a questão: ele é tanto a realização de uma expectativa que Descartes, supostamente, trazia desde a metafísica do *Discurso*, quanto um novo “caminho” de explicação das questões ali tratadas.

²⁰⁷ Notar os termos: “*já tratei anteriormente* das questões sobre Deus e sobre a mente humana” e “tento tratar aqui *de novo* das *mesmas questões*”. Grifos nossos.

²⁰⁸ Notar os termos: “*De modo breve*, já tratei anteriormente das questões sobre Deus e sobre a mente humana” e “não, a bem dizer, para o fazer *em termos precisos*”. Grifos nossos.

²⁰⁹ Nas *Meditações*.

Quanto ao primeiro aspecto, basta-nos retomar a justificativa de Descartes ao explicar por que o *Discurso* era tão conciso no tratamento das questões metafísicas, onde ele diz que sua pretensão, ali, era somente adiantar algo dessas questões para que, após o juízo de seus leitores, aprendesse de que modo haveria de tratá-las depois. Essa suposta expectativa do juízo de seus leitores a fim de aprender um modo para tratar as questões metafísicas encontra sua completa satisfação, então, na mesma medida em que esse aprofundamento metafísico operado pelas *Meditações* representa não um progresso, mas, justamente, esse outro modo de tratamento daquelas questões metafísicas.

E, quanto ao segundo aspecto, na verdade, indicativo do primeiro, o próprio Descartes declara que as questões metafísicas tratadas no *Discurso* lhe pareciam tão importantes que deveriam ser tratadas mais uma vez sob uma novo “caminho” de explicação. Diz:

Pois, (as questões metafísicas tratadas no *Discurso*) pareceram-me de uma importância tal que julguei necessário agendá-las mais de uma vez. E, para as explicar, sigo um caminho tão pouco praticado e tão distante do uso comum que não estimei fosse útil ensiná-lo mais amplamente [...]”²¹⁰.

Desse modo, o significado mais elementar desse aprofundamento metafísico representado pelas *Meditações* diz respeito, precisamente, ao estabelecimento de uma nova ordem de abordagem metafísica e não, exatamente, de uma “nova metafísica” como parece sugerir Alquié; trata-se, enfim, como quer o próprio Descartes e não nos cansamos de repetir: simplesmente de “[...] uma explicação mais precisa [...]”²¹¹ acerca de sua metafísica do *Discurso*.

Em termos mais precisos, trata-se do estabelecimento de uma abordagem metafísica que é propriamente meditativa e que, certamente, não deve ser confundida com aquela abordagem dissertativa própria do *Discurso* e nem ser tomada, a rigor, como um novo conteúdo metafísico proposto por Descartes²¹².

²¹⁰ DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 209. “Tanti enim momenti mihi vifae funt, ut plus unâ vice de ipfis anddum effe judicarem; vianque fequor ad muni tam remotam ut non utile putarim ipfam in gallico [...]” (Id. *Meditationes de prima philofophia*, A. T., VII, I, p. 7).

²¹¹ Id. *Meditações sobre filosofia primeira*, 2008, p. 209. “[...] accuratiorem explicationem [...]” (Id. *Meditationes de prima philofophia*, A. T., VII, I, p. 7).

²¹² Para esclarecer, enfim, que as diferenças entre a metafísica do *Discurso* e das *Meditações* são, exclusivamente, da ordem de seus objetivos, poderíamos mesmo nos apropriar da expressão “abordagem meditativa da metafísica” para fazer referência às *Meditações* e propor uma “abordagem dissertativa da metafísica” para designar o *Discurso*. Comparar esses dois gêneros de exposição facilitaria a análise da

Em suma, as *Meditações Metafísicas* não seriam, em última análise, justamente a metafísica do *Discurso* meditada?

especificidade de cada uma dessas obras e, certamente, nesse caso, estaríamos livres do risco de incorrer em erros tão sutis, porém, tão gravemente comprometedores.

PARTE II

NOTAS SOBRE UMA SUPOSTA EQUIVOCIDADE DO *COGITO*

CAPÍTULO I

DO *COGITO* ENQUANTO CERTEZA DA EXISTÊNCIA DA MENTE

O presente capítulo inaugura a segunda parte de nossa pesquisa; coloca-nos em contato direto com o início da primeira parte da *Meditação Segunda*, referencial teórico básico de todo o nosso trabalho; e, apresenta-nos uma reflexão geral acerca do *cogito* enquanto certeza da existência da mente. Em termos mais precisos, defendemos que o *cogito* é, sobretudo, uma certeza da realidade e que essa certeza, embora seja possivelmente lógica, é, antes, intuitiva e equívoca.

1.1 – Sobre a mente humana: da certeza de sua existência e da caracterização dessa certeza

Parece unanimidade entre os estudiosos de Descartes que a metafísica cartesiana caracteriza-se, fundamentalmente, por três conceitos principais: a dúvida, o *cogito* e Deus. Aliás, esses três conceitos indicariam não somente o núcleo fundamental da filosofia metafísica de Descartes como também o itinerário cronológico pelo qual o filósofo teria desenvolvido toda a sua *prima philosophia*.

Nesse sentido, Bréhier afirma:

Nas três exposições acerca da metafísica que Descartes deu ao público (*Discours*, IV parte; *Méditations* e *Principes*, livro I), seguiu sempre a mesma ordem: a dúvida sobre a existência das coisas materiais e sobre a certeza das matemáticas, a verdade inabalável do *Penso, logo existo*, a demonstração da existência de Deus, a garantia que essa existência dá a nossos juízos, fundados em idéias claras e distintas, as certezas que daí resultam, acerca da essência da alma, que é o pensamento, da essência do corpo, que é a extensão, e da existência das coisas materiais.²¹³

Na mesma direção de Bréhier está Alquié quando diz: ora,

²¹³ BRÉHIER, E. *História da filosofia*, tomo segundo, livro primeiro, 1977, p. 66.

[...] todos conhecem a ordem cartesiana, que se vai encontrando, igual a si própria, no *Discurso*, nas *Meditações*, nos *Princípios*: duvido, sei que duvido e, por conseqüência, penso e existo, sei que Deus é, e que não pode enganar, e que portanto posso fundamentar uma ciência do mundo nas idéias claras e, por fim, retirar dessa ciência as aplicações técnicas que me tornarão senhor da Natureza.²¹⁴

E também Beyssade concorda com Alquié e Bréhier: em Descartes, diz ele, “A filosofia primeira ou metafísica é uma história em três episódios: Duvido; penso, logo existo; Deus existe.”²¹⁵

De acordo com esses comentadores, portanto, o tríplice movimento de Descartes: o estabelecimento da dúvida metódica, a descoberta do *cogito* e a fundamentação da existência de Deus, constitui por excelência a caracterização da metafísica cartesiana.

Ao menos no que diz respeito ao *cogito* e a Deus, essa posição, é, em nosso entender, dificilmente contestável; pois, nos mesmos termos, o próprio filósofo já havia, no *Discurso* e no *Prefácio ao Leitor das Meditações*, indicado de forma extremamente clara e precisa os fundamentos mais evidentes de sua metafísica²¹⁶.

A despeito da medida exata que cada um desses elementos representa na composição da metafísica cartesiana, nós, que não pretendemos uma leitura propriamente constitutiva dessa metafísica, mas somente a análise de um de seus termos, o *cogito*, restringimos, a partir daqui, toda a nossa discussão: cuidaremos, exclusivamente, da questão da mente humana. Concentrar-nos-emos, sobretudo, na *Meditação Segunda: Da Natureza do Espírito humano; E que ele é mais fácil de conhecer que o Corpo*²¹⁷, especificamente em sua primeira parte: *Da Natureza do Espírito Humano*, onde, em nossa opinião, se encontra, em síntese, a exposição

²¹⁴ ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*, 1993, p. 07.

²¹⁵ BEYSSADE, J.-M. In: CHATELÊT, F. *História da filosofia – idéias e doutrinas*, 1974, V. 3, p. 94.

²¹⁶ No *Discurso*, Descartes diz que os fundamentos metafísicos de seu Método são Deus e a alma humana. Cf. DESCARTES, R. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 1. No *Prefácio ao Leitor das Meditações* o filósofo afirma que seu objetivo aí é tratar, novamente, das questões de Deus e da mente humana, bem como, ao mesmo tempo, dos inícios de toda filosofia primeira. Cf. Id. *Meditations de prima philosophia*, A. T., VII, I, p. 9. Os termos “alma humana” do *Discurso* e “mente humana” das *Meditações* têm aqui, ao menos inicialmente, o mesmo significado.

²¹⁷ Cf. Id. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 18. O termo francês *Espirit* equivale ao termo latino *Mens*. De modo geral, em Descartes, os termos “espírito”, “eu”, “alma” e “mente” se equivalem. Sobre isso, cf. COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*, 1989, p. 151.

mais aprofundada acerca daquilo que Descartes nos deixou a respeito de seu *cogito*: esse princípio enquanto certeza e natureza da mente humana²¹⁸.

1.2 – Sobre o “*cogito*” enquanto certeza da existência da mente

Ao iniciar sua *Meditação Segunda*, Descartes, ainda tomado pela radicalidade angustiante da dúvida instaurada pela meditação anterior²¹⁹, revela-nos abertamente o estado geral de drama no qual se encontra sua alma: “[...] e, como se, subitamente, tivesse caído numa água muito profunda, estou de tal forma surpreso, que não posso nem fixar meus pés no fundo, nem nadar para me sustentar acima.”²²⁰.

A despeito do tom, demasiadamente psicologizante, não parece, entretanto, um despropósito total sugerir que a aplicação metódica da dúvida tenha, de fato, conduzido Descartes a uma situação especialmente dramática; pois, como se não bastasse estar com o espírito cheio de dúvidas, o filósofo diz, antes do auxílio da metáfora, sentir-se completamente incapaz de esquecer-las ou mesmo saná-las²²¹. Em última análise, a impressão que fica forte para o leitor é que se trata de um verdadeiro tormento vivido pelo autor.

Todavia, mesmo envolvido por esse impasse perturbador, Descartes mantém, resolutamente, o objetivo pelo qual a dúvida foi tão ostensivamente empregada na *Meditação Primeira*, a saber: “[...] desfazer-me de todas as opiniões a que até agora aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos [...]”²²².

O drama vivenciado pelo meditador, portanto, não se mostra maior que a sua determinação em encontrar a certeza que busca; ele não se deixa abater e, por isso, segue

²¹⁸ A análise do *cogito* enquanto natureza da mente foi reservada para o próximo capítulo.

²¹⁹ *Meditação Primeira*. Essa meditação tem a função de estabelecer e estimular a dúvida. Seu título define, com precisão, seu propósito: *Das coisas que se podem colocar em dúvida*. Cf. DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, pp. 13-18.

²²⁰ “[...] & comme fi | tout à coup i’eftois tombé dans vne eau tres-profonde, ie fis tellement furpris, que ie ne puis ny affeurer mes pieds dans le fond, ny nager pour me foutenir au deffus.” (Ibid., p. 18, tradução nossa).

²²¹ Cf. Ibid.

²²² DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, 2005, p. 29. “[...] me defaire de toutes les opinions que i’auois receües iufques alors en ma creance, & commencer tout de nouveau dés les fondemens [...]” (Id. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 13).

convicto e predisposto a utilizar o recurso da dúvida, levando-a, se necessário, às últimas conseqüências: ou até encontrar algo que seja indiscutivelmente indubitável, ou, pelo menos, diz ele: “[...] se não puder outra coisa, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo.”²²³.

Inicialmente, as pretensões do meditador são bem otimistas. Pois, se:

Arquimedes, para tirar o Globo terrestre de sua posição e transportá-lo para um outro lugar, não pedia nada mais que um ponto que fosse fixo e estável. Assim, terei direito de conceber altas esperanças, se eu for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.²²⁴.

Desse modo, enquanto, de um lado, o meditador se vê tomado por uma implacável e angustiante dúvida, de outro, certa dose de otimismo e confiança parece servir-lhe de incentivo para a realização de seu propósito: a conquista de uma certeza.

Em meio a essa divisão interior que perpassa todo o início da *Meditação Segunda*, Descartes parece sentir a necessidade de manter fortemente presente o nexó de suas razões; por esse motivo, oferece-nos uma rápida redescrção da *Meditação Primeira* através de uma retomada, em síntese, das conclusões às quais, ali, chegou:

[...] todas as coisas que eu vejo são falsas; eu me persuado que nada jamais existiu de tudo o que minha memória repleta de mentiras me representa; penso não ter nenhum dos sentidos; eu creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não são mais que ficções do meu espírito.²²⁵.

Esse inventário cético do filósofo, não cabe a nós, aqui, questioná-lo, pois as razões segundo as quais Descartes chegou a cada uma dessas conclusões encontram-se encerradas e detalhadamente desenvolvidas na *Meditação Primeira*. A nós, que concentramos nosso interesse, exclusivamente, na *Meditação Segunda*, importa menos saber sobre o processo lógico de formulação geral do qual essas conclusões derivam que, simplesmente, tomá-las como pressupostos já definitivamente estabelecidos.

²²³ “[...] fi ie ne puis autre chofe, iufqu’à ce que i’aye apris certainement, qu’il n’y a rien au monde de certain.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

²²⁴ “Archimedes, pour tirer le Globe terreftre de fa place & le tranfporter en vn autre lieu, ne demandoit rien qu’vn point qui fuft fixe & affuré. Ainfy i’auray droit de conceuoir de hautes efferances, fi ie fuis affez heureux pour trouuer feulement vne chofe qui foit certaine & indubitable.” (Ibid.).

²²⁵ “[...] toutes les chofes que ie voy font fauffes; ie me perfuade que rien n’a iamais efté de tout ce que ma memoire remplie de menfonges me reprefente; ie penfe n’auoir aucun fens; ie croy que le corps, la figure, l’étenduë, le mouuement & le lieu ne font que des ficcions de mon efprit.” (Ibid.).

Nesses termos, a interrogação do filósofo que segue imediatamente essa descrição conclusiva parece impor-se com maior relevância: “O que, então, poderá ser considerado verdadeiro?”²²⁶.

Essa indagação de Descartes representa, em nossa opinião, um momento decisivo no desenvolvimento da *Meditação Segunda*: além de pôr um termo definitivo à argumentação própria da meditação anterior, que parece ter se arrastado por todo o início da *Meditação Segunda*, é ela que, com isso, inaugura, particularmente, os termos próprios dessa meditação. “O que poderá ser considerado verdadeiro?” é, portanto, o marco divisor de uma meditação e outra: ao final da primeira, não restou, absolutamente, nada a não ser a dúvida: alguma coisa poderá ser verdadeira?; no início da segunda, o anúncio de seu grande problema, a afirmação da busca: haverá alguma coisa verdadeira?

De um lado, enquanto “dúvida”, a respectiva indagação nos permite, entre outras coisas, mensurar, do interior da *Meditação Segunda*, o nível de alcance que a dúvida atingiu na *Meditação Primeira*. A princípio, perguntar, portanto, sobre o que poderá ser considerado verdadeiro atesta que o meditador empregou a dúvida de tal modo que não lhe restou outra coisa, a não ser a dúvida em si mesma; em outras palavras, a dúvida alcançou um nível tal sob o qual toda a realidade sucumbiu.

De outro lado, enquanto “busca”, a indagação de Descartes aponta, sobretudo, para a necessidade eminente do meditador de encontrar, mesmo que, a princípio, somente no horizonte do possível, uma certeza que possa, na medida em que resista a todos e a quaisquer assaltos da dúvida, tornar-lhe possível a apropriação de uma realidade indubitável; em outras palavras, uma certeza tal sob a qual a realidade se mantenha.

Juntando os casos, o que queremos mostrar é que, enquanto o primeiro caso trata, sobretudo, de excesso e de negação, o segundo diz respeito, diretamente, à falta e à afirmação. Em termos mais precisos: enquanto, na *Meditação Primeira*, se vê de forma clara a exuberância da dúvida – seu excesso – e sua apropriação como justificativa para a negação da realidade, na *Meditação Segunda*, onde o problema é, antes de tudo, superar a realidade negada, isto é, afirmar uma realidade possível, o meditador expressa sua busca nos termos de uma falta – a necessidade de certeza.

²²⁶ “Qu’eft-ce donc qui poura efre efirmé veritable?” (DESCARTES, R. *Méditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

Excesso e negação, falta e afirmação parecem ser, portanto, em última análise, elementos que participam, fundamentalmente, do processo de constituição daquela indagação de Descartes sobre se há algo que seja, de fato, verdadeiro. Embora, num caso ou outro e a despeito de toda ambivalência própria à temática da dúvida cartesiana, a questão mais radical da indagação de Descartes seja menos sobre esses elementos que sobre a própria realidade em si mesma, não nos parece razoável, porém, ignorarmos aspectos tão eloqüentes.

Seja como for, de fato, a indagação cartesiana parece girar em torno de um único problema: a realidade. Isto é, negada pela dúvida e implícita na necessidade de certeza do meditador, ela, a realidade, é, indiscutivelmente, o problema central da pergunta: “O que poderá ser considerado verdadeiro?”.

1.2.1 – Da realidade

É hora, pois, de perguntarmo-nos sobre a natureza da realidade à qual se refere e que busca o meditador. Que realidade, afinal, é negada pela dúvida na *Meditação Primeira*? Que realidade pretende afirmar a certeza do meditador na *Meditação Segunda*?

Sabemos que a negação da realidade na *Meditação Primeira* é total; aí, Descartes nega todo o conhecimento adquirido pelos sentidos, a existência total do mundo exterior e até a certeza das verdades mais evidentes: as verdades matemáticas. Contudo, uma pequena observação, do próprio filósofo, nos adverte acerca de um dado importante: a *Meditação Primeira* tem o objetivo de apresentar “[...] as razões pelas quais podemos duvidar em geral de todas as coisas, e em particular das coisas materiais [...]”²²⁷.

É para esse segundo objetivo da *Meditação Primeira* que queremos chamar a atenção. *Strictu-sensu*, o objetivo dessa *Meditação* é apresentar as razões pelas quais podemos duvidar das coisas materiais. Certamente, não deve ser sem propósito que Descartes especifica desse modo o objetivo da *Meditação Primeira*: as coisas materiais, definitivamente, devem inquietá-lo mais que “todas as coisas” em geral; quer dizer, as coisas não materiais parecem despertar-lhe mais a aceitação.

²²⁷ DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, 2005, p. 23. “[...] les raifons pour lefquelles nous pouuons douter generalement de toutes chofes, e particulierement des chofes materielles [...]” (Id. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 9).

Especificamente, nesse sentido, entendemos, de modo geral, que o grande mérito da *Meditação Primeira* é, então, sobretudo, a negação de toda e qualquer realidade material. Desse modo, pressupondo este fato como dado, torna-se mais facilmente compreensível a atitude do meditador, quando, diante da interrogação: “O que poderá ser considerado verdadeiro?”, ele parece quase ceder à dúvida ao afirmar, novamente, a possibilidade de que a única coisa certa no mundo seja, talvez, que não haja nada de certo nele²²⁸.

Ora, o fato de o filósofo insistir mais de uma vez nessa possibilidade não é, entre outras coisas, uma forma de certificar e atestar que, de fato, a realidade material foi completamente dizimada pela dúvida?

Como quer que seja, a possibilidade de restar somente incerteza no mundo mais uma vez não convence completamente o meditador que, para evitar tal destino possível, logo dá início a uma argumentação, ainda hesitante, porém decisiva, perguntando-se se não há, talvez, alguma outra coisa diferente a qual ele não tenha já considerado; isto é, alguma coisa não material, que possa vir a se constituir, então, como sendo o indubitável tão procurado: “Mas, que sei eu se não há alguma outra coisa diferente daquelas que eu acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida?”²²⁹.

A pergunta é embaraçosa. Inicialmente, Descartes não a responde fazendo-a seguir imediatamente de uma segunda interrogação: “Não há algum Deus, ou alguma outra potência que me ponha no espírito esses pensamentos?”²³⁰.

O momento no qual se encontra o meditador é tenso. Enquanto, de um lado, a realidade material já foi totalmente eliminada pela dúvida, de outro, realidade de espécie alguma ainda se impôs; restou, somente, um esforço de não convencimento com a possibilidade de não haver nada certo no mundo, a argumentação que considera a possibilidade de haver alguma “coisa diferente” das que foram até então consideradas – coisas materiais – e a esperança de que tal coisa seja, finalmente, a realidade que se busca.

Em resumo, o que está aí em questão é a comprovação da inexistência das coisas materiais sem que isso seja, no entanto, suficiente para a conclusão de que nada haja de certo no mundo dado o anúncio da possibilidade de que o verdadeiramente existente seja de ordem

²²⁸ Cf. DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19.

²²⁹ “Mais que çay-ie s’il n’y a point quelque autre chofé diferente de celles que ie viens de iuger incertaines, de laquelle on ne puiffé auoir le moindre doute?” (Ibid., tradução nossa).

²³⁰ “N’y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puiffance, qui me met en l’efprit ces penfées?” (Ibid.).

não material; isto é, Descartes, ao confirmar a falsidade da realidade material não estende essa falsidade a outras realidades possíveis – realidade não material –; ao contrário, com isso, ele se vê mais próximo da certeza que quer encontrar; em tese, a confirmação da falsidade da realidade material serve ao meditador não como critério de negação absoluta da realidade, mas como ponto de partida para a determinação do que, possivelmente, existe de forma não material.

Esse é um aspecto importante da dúvida cartesiana: ela sempre conduz o meditador para além de si mesma. Envolvida num processo a partir do qual será gradativamente radicalizada até alcançar seu ponto máximo de radicalização na suposição de um suposto *Malin Génie* enganador, a dúvida cumpre fielmente a sua função de oferecer a máxima consistência possível às conclusões do meditador; isto é, não visa impedi-lo de alcançar o que busca, ao contrário, objetiva lhe garantir que, ao encontrá-lo, esteja de tal modo seguro que não possa haver nenhuma possibilidade de engano. Tal como entende Santiago: a dúvida cartesiana sempre leva-nos ao seu exato reverso²³¹; é, precisamente uma dúvida positiva.

Note-se que a confirmação da inexistência da realidade material poderia servir perfeitamente como ponto de partida para o meditador fundamentar uma possível descoberta de que “não há, de fato, nada de certo no mundo”; no entanto, Descartes, positivamente, segue em direção contrária: a inexistência da realidade material não se torna argumento para a fundamentação de um estreito materialismo cético, mas, antes, converte-se num primeiro critério para determinação do que realmente existe: a realidade não material.

Todavia, a dúvida ainda se mantém: será que tais pensamentos – a possibilidade de o existente ser de ordem não material – não são postos em meu espírito por algum Deus ou outra potência qualquer? Isto é, será que, após ter comprovado a inexistência da realidade material, eu não deveria mesmo concluir que, de fato, nada existe?

A resposta que o meditador oferece reforça o ardid da questão e, definitivamente, não a soluciona: “Isso não é necessário; pois, talvez eu seja capaz de produzi-los por mim mesmo.”²³²

Se por um lado, a pergunta de Descartes recorre a um Deus, ou outra potência qualquer, atribuindo-lhes a responsabilidade por seus pensamentos de tal modo que, nesses

²³¹ SANTIAGO, H. Introdução. In: DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, 2005, p. 42, nota 2.

²³² “Cela n’est pas neceffaire; car peut-estre que ie fuis capable de les produire de moy-mefme.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

termos, não seja possível ao meditador ter certeza sobre qualquer coisa que seja; por outro, sua resposta, ao tomar para si a possível capacidade de produzir seus próprios pensamentos independentemente, embora represente a tentativa de formulação de um critério mais objetivo para a aquisição e validação do conhecimento: o “mim mesmo”, a razão natural; tudo isso, a rigor, ainda não é garantia de haver algo certo no mundo; pois o fato de, a princípio, não ser necessário recorrer a nenhuma entidade metafísica para garantir a veracidade do conhecimento porque isso talvez seja possível, simplesmente, a partir da razão natural, não significa, ao menos inicialmente, o estabelecimento claro de qualquer critério para a conquista da certeza.

Em termos mais precisos, o que a resposta de Descartes assinala trata-se, sobretudo, do fato de que, se há, como parece acreditar o meditador, alguma realidade não material, ela talvez deva partir menos de Deus ou qualquer outra potência que da própria mente do meditador.

Nesse caso, o que realmente parece pautar a discussão é, então, uma exigência de Descartes para que seja afirmada certa autonomia da razão; isto é, dado ser possível, ao menos inicialmente, não precisar nem de Deus, nem de qualquer outra potência para adquirir o conhecimento certo e seguro da realidade, o meditador aposta na possibilidade de que a própria razão, autônoma, independente, seja disso capaz. Nesses termos, o “Eu” cartesiano se manifesta e justifica-se juntamente com a proposta inicial do estabelecimento próprio de uma autonomia para razão.

É importante notar, no entanto, que estes três argumentos, quais sejam: 1º - O existente ser de ordem não material; 2º - Algum Deus ou potência ser responsável pelos pensamentos; e, 3º - Eu mesmo ser capaz de produzi-los, fazem parte de uma cadeia de raciocínio inteiramente tomada pelo caráter de possibilidade. Descartes, na íntegra, diz:

Mas, que sei eu se não há alguma outra coisa diferente daquelas que eu acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não há algum Deus, ou alguma outra potência que me ponha no espírito esses pensamentos? Isso não é necessário; pois, talvez eu seja capaz de produzi-los por mim mesmo.²³³

²³³ “Mais que fçay-ie s’il n’y a point quelque autre chose differente de celles que ie viens de iuger incertaines, de laquelle on ne puiffè auoir le moindre doute? N’y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l’esprit ces penfées? Cela n’est pas neceffaire; car peut-efre que ie fuis capable de les produire de moy-mefme.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

É necessário ter presente, então, que o meditador, neste ponto, não possui em seu espírito certeza alguma. O que ele sabe é que a dúvida dizimou a realidade material; tudo o mais: a existência da realidade não material, a responsabilidade de Deus sobre o pensamento e a possibilidade de o “Eu” produzi-los, não passam de considerações sobre possíveis.

Entretanto, Descartes parece não ter deixado outro caminho sobre o qual possamos trilhar rumo à conquista da certeza; essa conquista, depois da dúvida, parece ser realizável somente pela via inicial dos possíveis; pois foi justamente do interior dessas considerações que Descartes concluiu que o “Eu” poderia ser, de fato, alguma coisa; isto é, o *cogito* surge, a princípio, a partir dos possíveis e são justamente eles, nesses termos, que dão, portanto, à *Meditação Segunda* avanço e precisão em seu conteúdo.

Em suma, o sentido da argumentação é bem pontual:

- A realidade material não existe.
- Talvez o que exista seja de ordem não material.
- Como posso justificar essa hipótese?
- Talvez, por mim mesmo: posso pensá-la. A hipótese foi produzida por um “Eu” e não por um Deus.

Ora, “Eu, então, pelo menos, não sou alguma coisa?”²³⁴.

Primeiramente, note-se que só é possível chegar até essa interrogação mediante a consideração dos possíveis que a precedeu. E note-se, ainda, que mesmo essa interrogação ainda está no registro do possível; isto é, “será” que eu não seria alguma coisa?

O fato é que, a partir daí, a meditação ganha um novo nível: a dúvida se volta precisamente para a identidade do meditador e a argumentação encontra o início de uma nova cadeia de razões; ambas convergem para o mesmo núcleo: o “Eu”.

Pode-se oferecer, até aqui, três momentos fundamentais pelos quais passou a meditação: 1º - A afirmação do que não existe: a negação da realidade material; 2º - A consideração de que o existente é, possivelmente, uma “coisa diferente” daquilo que já foi negado; e 3º - Essa “coisa diferente” não se refere, primeiramente, a um Deus, mas a mim mesmo: a um “Eu”.

²³⁴ “Moy donc à tout le moins ne fuis-je pas quelque chose?” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

A passagem do momento 1 para o momento 2 é que caracteriza o que chamamos de “identidade do meditador”: há uma mudança do objeto duvidado: das coisas materiais a “uma coisa diferente”: o “Eu”; e a passagem do momento 2 para o momento 3 se encarrega de caracterizar o que chamamos de “uma nova cadeia de razões”: da “coisa diferente” que poderia ser engendrada de um Deus ou uma potência qualquer, mas que, o meditador aposta engendrar-se de um “mim mesmo”: de um “Eu”, ao estado no qual esse mesmo “Eu” é posto, imediatamente, em questão: “Eu então não poderia ser alguma coisa?”.

Resultado, portanto, de considerações possíveis, o “Eu”, ainda também uma possibilidade, surge como o ponto de confluência, portanto, de toda a problemática estabelecida: da inexistência da realidade material à possibilidade não material da existência segura da realidade²³⁵.

Desse modo, depois de insinuar que o “Eu” seja então, aquela “coisa diferente” – coisa não material, da qual não se pode ter a menor dúvida –, Descartes, a fim de cumprir seu propósito, precisa, antes, esclarecer como se conjuga, nesse “Eu”, o caráter não material da realidade que ele representa.

No entanto, essa conjugação requer, antes de tudo, a comprovação da existência real do “Eu”; isto é, ele precisa sair, definitivamente, do domínio da possibilidade para que, legitimamente, possa ser conjugado à certeza da realidade não material; em outras palavras, todo o trajeto percorrido por Descartes na *Meditação Primeira* que resulta na negação da realidade material deverá se repetir, nos termos próprios da *Meditação Segunda*, para a comprovação da existência não material da realidade.

Nesses termos, é preciso, então, antes de qualquer coisa, explicitar o conteúdo próprio da interrogação: “Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa?” com a finalidade de que, desse modo, se opere a passagem do “Eu-possível” para o “Eu-real”.

Todavia, como se justifica a proposição de que o “Eu” possa ser real quando os sentidos e até o próprio corpo já foram negados pela dúvida?

²³⁵ Lembremo-nos do primeiro início da argumentação: não haveria alguma coisa diferente das quais acabo de negar – as coisas materiais – e que poderia ser, então, o indubitável que eu procuro? Cf., neste capítulo, fls. 88-89.

Ora, a resposta do meditador a essa questão, dada em forma de outra interrogativa, já fornece o primeiro indicativo do conteúdo daquela indagação. Diz Descartes: “Sou eu, de tal forma, dependente do corpo e dos sentidos que eu não possa ser sem eles?”²³⁶.

O “Eu”, nesse caso, independe completamente dos sentidos e do corpo: é imaterial. Em tese, o fato de o corpo e os sentidos não existirem não causam a menor interferência na existência do “Eu”. Já no *Discurso*, o filósofo dizia que esse “Eu”: “[...] para existir não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de nenhuma coisa material.”²³⁷.

Entretanto, só o argumento da independência e distinção do “Eu” parece não ser suficiente para garantir-lhe existência real; pois, em última análise, saber-se independente e mesmo distinto do corpo e dos sentidos não esclarece completamente quais são as reais condições nas quais o “Eu” possa existir realmente de forma não material.

Daí o meditador continuar, prudentemente, sua investigação aplicando-lhe, cada vez mais e com maior rigor, a dúvida: “Mas eu me persuadi de que não havia absolutamente nada no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum corpo, nenhum espírito; então, não me persuadi, também, de que eu não existia?”²³⁸.

Aqui a insuficiência do argumento precedente se mostra de forma ainda mais clara: somente o fato de o “Eu” ser independente e distinto do corpo não o leva a comprovar completamente sua existência porque o meditador se persuadiu de que absolutamente “nada existia no mundo”; portanto, a princípio, nem mesmo o “Eu”²³⁹.

Desse modo, será somente a partir da resposta que o meditador der a essa questão que se poderá começar a falar mais apropriadamente de um “Eu” realmente existente ou da afirmação precisa de uma realidade. E tal resposta não demora; é clara e direta: “Certamente, não [...]”²⁴⁰, diz o meditador.

²³⁶ “Suis-je tellement dépendant du corps & des sens, que ie ne puisse estre | sans eux?” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

²³⁷ DESCARTES, R. *Discurso do método*, 1984, p. 28. “[...] pour estre, n’a befoin d’aucun lieu, ny ne depend d’aucune chose materielle.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 33).

²³⁸ “Mais ie me fis perfuadé qu’il n’y auoit rien du tout dans le monde, qu’il n’y auoit aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ny aucuns corps; ne me fuis-je donc pas auffi pefuadé que ie n’etois point?” (Id., *Meditations metaphysiqves*, p. 19, tradução nossa).

²³⁹ Até aqui, vale lembrar, o “Eu” é somente mais uma possibilidade entre várias; e, enquanto tal, a rigor, não existe realmente. Cf., neste capítulo, fls. 89-90.

²⁴⁰ “Non certes [...]” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

Embora Descartes estivesse convencido metodicamente de que a realidade material não existia e que, de resto, só havia a possibilidade das coisas, agora, revela ele: “[...] eu existia sem dúvida, se eu me persuadi, ou somente se eu pensei alguma coisa.”²⁴¹; em tese, nem a inexistência da realidade material e nem mesmo a existência das coisas somente em condição de possibilidade não implicavam, definitivamente, a inexistência real do “Eu”.

Contudo, mesmo que essa revelação do meditador represente, inegavelmente, um considerável avanço na meditação e mesmo que esse passo marque, precisamente, a passagem do “Eu-possível” ao “Eu-real”, essa certeza se mostra, ainda, muito tênue. Os argumentos usados pelo meditador para garantir sua existência se apresentam ainda de forma muito tímida e incipiente: O “Eu” existe sob duas condições muito vagas: “se eu me persuadi ou se pensei alguma coisa”. Ora, que, precisamente, querem dizer essas condições?

Na medida em que a passagem do “Eu-possível” ao “Eu-real” só ocorre, tal como Descartes mesmo parece indicar, a partir dos atos de “auto-persuasão” ou “pensamento” como condições dessa operação, essas condições se revestem, nesse caso, de fundamental importância e, por isso, o meditador não deve logo admiti-las sem antes explicitá-las mais precisamente.

Nesses termos, de um lado, para cumprir as exigências do meditador: precisão da certeza afirmada: o “Eu” existe realmente; e, de outro, para garantir o objetivo da dúvida: afastar qualquer possibilidade de engano fazendo com que a certeza afirmada seja indubitável, Descartes não se contenta com as circunstâncias atuais de sua meditação e resolve radicalizar a dúvida.

Desse modo, diante do “Eu” surge um “Outro”: “[...] um eu não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda a sua indústria em me enganar sempre.”²⁴²; e, mais uma vez, toda a argumentação do meditador é posta à prova pela insistente dúvida que, aqui, alcança seu nível máximo²⁴³.

É nessa resposta que o “Eu” inicia, em nossa opinião, seu movimento de saída da possibilidade e inserção na realidade.

²⁴¹ “[...] i’efois fans doute, fi ie me fuis pefuadé, ou feulement fi i’ay penfé quelque chofe.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

²⁴² “[...] vn ie ne fçay quel trompeur tres-puiffant & tres-rufé, qui employe toute fon induftrie à me tromper toufiours.” (Ibid.).

²⁴³ Sobre a radicalização da dúvida e o que ela representa cf. SILVA, F. L. e. *Descartes e a metafísica da modernidade*, 1996, pp. 36-39.

Se, num breve exame, a partir do momento em que o “Eu” foi posto como possibilidade de ser, considerarmos os argumentos lançados pela dúvida em vista da não fundamentação de sua existência real, entenderemos, nos termos próprios de nossa análise, o caráter tão radical assumido pela dúvida cartesiana nesta altura.

No primeiro argumento, a dúvida insiste no fato de que o “Eu” não pode existir, simplesmente, por ela já haver negado “qualquer sentido ou qualquer corpo”. No segundo, surge uma argumentação mais abrangente: não somente porque o corpo e os sentidos foram negados, mas, também, o céu, a terra, os espíritos; em suma, por que “nada existia no mundo”, também o “Eu” não poderia existir. Por fim, no terceiro e último argumento, a impossibilidade da existência do “Eu” se dá na medida em que a dúvida radicaliza-se completamente por meio da suposição de “um eu não sei qual enganador” quando não só o corpo, os sentidos e tudo o mais no mundo são negados, mas o próprio mundo em si mesmo sucumbe²⁴⁴.

É nesse sentido que surge, precisamente, um Deus mal ou o *Malin Génie*, como é frequentemente chamado, que, por garantir que mesmo a realidade mais evidente, em nossos termos, o próprio mundo, seja posta em dúvida, inviabiliza, desse modo, qualquer afirmação real de existência: de tudo que pode ser afirmado, nada é, certamente, existente; pois todo o conhecimento, nesse caso, não passa de mera enganação “divina”.

Até aqui, portanto, a rigor, a dúvida se mantém; e, mais do que nunca, com uma força tal que, se o meditador não superá-la, imediatamente, todo do seu projeto terá fracassado; isto é, ou a certeza cartesiana surge aqui, ou o ceticismo estará, para sempre, confirmado por Descartes.

Entretanto, enquanto a dúvida se estendia gradativamente até o seu ponto máximo, o meditador, por sua vez, resistia veementemente. Para cada argumentação da dúvida havia sempre uma contra-argumentação do meditador que, ao se deparar com a dúvida em seu estado generalizado, tinha já argumentos suficientes para também, desse modo, resistir a ela²⁴⁵; pois se há um Deus que me engana é porque Eu sou; e, enquanto Eu pensar ser alguma coisa, por mais que ele me engane, jamais conseguirá fazer que eu nada seja.

²⁴⁴ Trata-se da dúvida estendida até aquilo que é mais claro e evidente. Nos termos de Descartes, as próprias noções matemáticas.

²⁴⁵ Os argumentos do meditador são respectivamente os seguintes: 1º - O “Eu” é independente e distinto do corpo e dos sentidos; 2º - “ O “Eu” existia sem dúvida, a partir de sua auto-persuasão e de sua capacidade de pensar e, 3º - Ver adiante: Se o *Malin Génie* me engana, não há dúvidas de que eu sou.

Nas palavras do próprio Descartes: “Não há, então, nenhuma dúvida de que eu sou, se ele me engana; e que ele me engane o quanto quiser, ele não poderá, jamais, fazer que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa.”²⁴⁶.

Portanto, diferentemente da vaga argumentação precedente, a saber: “Eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa”, agora o meditador aprimora seus argumentos: a condição de “auto-persuasão” é, sutilmente, substituída pela condição de ser enganado, persuadido pelo *Malin Génie* e a condição: “pensar alguma coisa” é quase imperceptivelmente substituída pela condição: “pensar ser alguma coisa”.

Embora sejam diferenças pouco visíveis do ponto de vista de seus termos, não é possível, em nossa opinião, negar-lhes importância no que se refere ao seu conteúdo. Na verdade, acreditamos que essas substituições representam um movimento inverso no interior da argumentação que as conduz; pois, de um lado, se vai de uma “auto-persuasão” para a persuasão de um segundo, um “Outro”; isto é, a persuasão operada pelo *Malin Génie*, e, de outro, se vai de um pensamento geral: “pensar alguma coisa” indiscriminadamente, para um pensamento preciso: “pensar ser alguma coisa”.

“Persuasão” e “pensar ser alguma coisa” são, portanto, em nosso entender, a forma final dos únicos critérios até então apresentados pelo meditador para comprovar sua existência real. Para nós, a hipótese de um “Outro” persuasivo – o *Malin Génie* –, sem que, com isso, seja necessariamente preciso excluir a si mesmo – “pensar ser alguma coisa” – são, em tese, os únicos argumentos que justificam precisamente, num só ato, a conversão da dúvida metafísica em certeza absoluta.

Desse modo, a existência real do “Eu” é assegurada, simultaneamente, por esses dois argumentos principais: o primeiro, “persuasão”, que chamaremos de argumento psicológico porque se caracteriza, fundamentalmente, por ser uma hipótese imaginária que marca a inserção de um “Outro”, “um eu não sei qual *Malin Génie* enganador”, que, na medida mesma em que cumpre seu papel de enganar ou persuadir assegura ao meditador a sua existência²⁴⁷; o

²⁴⁶ “Il n’y a donc point de doute que ie fuis, s’il me trompe; & qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne fçauroit iamais faire que ie ne fois rien, tant que ie penferay efre quelque chofe.” (DESCARTES, R. *Méditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

²⁴⁷ Lebrun afirma que, embora a função do Deus Enganador seja a mesma que a do *Malin Génie*, este, na verdade, não passa de um artifício psicológico que tem o objetivo maior de impressionar minha imaginação e levar-me a tomar a dúvida mais a sério para inscrevê-la melhor em minha memória. Cf. LEBRUN, G. In: DESCARTES, R. *Meditações*, 1973, p. 96, nota, 21. Forlin também diz que o *Malin Génie* é um mero artifício psicológico. Cf. FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*, 2005, p. 93, p. 17. Segundo Guérout, o responsável por essa tese de que o *Malin Génie* é um artifício puramente metodológico é Gouhier. Cf.

segundo, “pensar ser alguma coisa”, que chamaremos de argumento metafísico, dado que, nesse caso, o próprio “Eu” é o sujeito que assegura o seu ser.

Em nossa opinião, portanto, somente estabelecidos os argumentos psicológico e metafísico, conjuntamente, é que podemos compreender, de forma precisa, a existência real do “Eu” e o verdadeiro significado da certeza tão buscada pelo meditador: a existência de uma realidade não material à qual dúvida nenhuma pudesse resistir.

Agora, então, a pergunta: “O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro?” alcança sua resposta definitiva e o meditador não precisa mais ensaiar a ameaça de que a única certeza no mundo é que nada há de certo nele; porque, em termos, mesmo que não houvesse nada de certo no mundo e mesmo que o próprio mundo não existisse, em absoluto: “[...] *Eu sou, eu existo* [...]”²⁴⁸.

Se, de modo geral, a dúvida na *Meditação Primeira* negou radicalmente ao meditador a certeza acerca da existência de qualquer realidade, o *cogito* na *Meditação Segunda* afirma, psicológica e metafisicamente para sempre, a certeza real de sua própria existência.

1.3 – Sobre a caracterização da certeza representada pelo “*cogito*”

Como vimos, o *cogito* é, sobretudo, uma certeza; a certeza de uma realidade; uma realidade não material: o “Eu”, a mente. O *cogito* é a primeira certeza, propriamente, adquirida pelo meditador; certeza que, como lembra Lebrun, embora não seja a mais alta é, certamente, em termos precisos, a mais importante, dado ser ela que inaugura, definitivamente, a cadeia das razões²⁴⁹.

GUÉROULT, M. *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955, pp. 81-82. Como se vê, o tema do *Malin Génie* junto ao dilema do Deus Enganador são pontos altamente controversos na filosofia de Descartes. Absolutamente, não entramos aqui nesse debate. Chamamos o argumento da “Persuasão” de “argumento psicológico” por duas razões: (1) porque ele está associado ao *Malin Génie* (artifício psicológico), (2) porque estamos voltados especificamente para a situação imediata na qual se encontra o meditador diante dessa “ficção” e daquilo que ela representa, em nossos termos, para afirmação da existência do “Eu”. Portanto, nossa reflexão está muito distante dos termos e da profundidade da grande discussão que esse tema representa.

²⁴⁸ “[...] *Je suis, i'existe* [...]” (DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

²⁴⁹ Cf. LEBRUN, G. In: DESCARTES, R. *Meditações*, 1973, p. 99, nota 24.

Antes, porém, de prosseguirmos no encadeamento dessas razões e tratarmos, diretamente, sobre como e o que, exatamente, essa certeza afirma²⁵⁰, convém, de acordo com a argumentação que desenvolvemos até aqui, determo-nos mais detalhadamente sobre o que ela – a certeza do *cogito* – significa; isto é, a fim de compreender o que, realmente, essa certeza representada pelo *cogito* pretende afirmar é preciso antes, mesmo que minimamente, entender de forma clara alguns aspectos das condições que tornaram o *cogito* propriamente uma certeza.

Nesse sentido, destacamos dois pontos importantes : 1º - O fato de o *cogito* ser uma certeza intuitiva; 2º - O fato de, como mostramos, o *cogito* ser uma certeza de duas ordens: psicológica e metafísica.

1.3.1 – Do “*cogito*” enquanto uma certeza intuitiva

[...] após ter pensado bem nisso, e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, enfim é preciso concluir, e ter por constante que esta proposição: *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que eu a pronuncio, ou que eu a concebo no meu espírito.²⁵¹

É clássica no cartesianismo a discussão que afirma a tese de o *cogito* ser um silogismo²⁵². “Eu sou, eu existo” seria, nesse caso, não passaria de uma inferência silogística da premissa maior: “aquele que pensa, existe”.

No entanto, Descartes sempre evitou que o *cogito* fosse entendido, exclusivamente, com sendo um raciocínio lógico. A esse respeito, nas *Segundas respostas*, ele afirma: “[...] quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui a existência de seu

²⁵⁰ Assunto do próximo capítulo.

²⁵¹ “[...] qu’apres y auoir bien penfé, & auoir foigneusement examine toutes chofes, enfin il faut conclure, & tenir pour confiant que cette propofition: *Je fuis, i’exifte*, eft neceffairement vraye, toutes les fois que ie la prononce, ou que ie la conçoÿ en mon efprit.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

²⁵² Sobre esse tema, cf., de maneira especial, *Segundas e Quintas Objeções* respectivamente em: Ibid., pp. 96-132 e 198-217. Ainda a esse respeito, Abbagnano informa-nos que, não somente os contemporâneos de Descartes o objetaram acerca do *cogito* ser um silogismo, mas, inclusive, estudiosos atuais do cartesianismo sustentam ainda essa tese: são os casos de HAMELIN e GALLI. Cf. ABBAGNANO, N. *História da filosofia*, 1992, V. 6, p. 69, nota 398.

pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito.²⁵³

Em todo caso, quaisquer que sejam os inúmeros argumentos que se apresentem em defesa da tese do *cogito* silogístico, o que nos parece mais evidente é que o próprio Descartes sempre se esforçou para fazer entender que o *cogito* é, sobretudo, não um juízo lógico, mas uma certeza intuitiva; isto é, um conhecimento que se dá através de uma “simples inspeção do espírito” como disse.

Nesses termos, Cottingham afirma:

[...] o mais importante para Descartes na descoberta da certeza de sua existência não é a validade formal de um certo raciocínio abstrato, mas sim um *ato* individual de pensamento: é na realização desse ato por cada meditador individual que a certeza de sua existência se torna evidente e indubitável.²⁵⁴

E, na mesma linha de Cottingham, segue Forlin, que nos chama a atenção para o fato de que não se pode esquecer que o *cogito*:

[...] não é uma mera proposição, mas é antes de tudo a percepção que o pensamento tem de si mesmo – uma autopercepção –, da qual a proposição é a sua expressão lingüística. A primeira verdade é a proposição ‘eu sou, eu existo’ (ou ‘eu penso, logo existo’), mas ela só é verdadeira à medida que expressa uma percepção verdadeira: a intuição intelectual que o pensamento tem de sua existência.²⁵⁵

Portanto, entendemos que não é pelo simples fato de o *cogito* ser um conclusão –“após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim *concluire* e ter por constante” – que devemos tomá-lo, necessariamente, como um raciocínio lógico aos moldes de um silogismo: Seu caráter conclusivo, de acordo com o que parece pretender o próprio Descartes, pode ser concebido por um outro viés, qual seja, o viés próprio da intuição.

²⁵³ “[...] 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.” (DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*, A. T., IX, I, p. 110, tradução nossa).

²⁵⁴ COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*, 1995, p. 38.

²⁵⁵ FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*, 2005, p. 105. Esse autor insiste, veementemente, na necessidade de se distinguir os conceitos de *juízo* e *percepção* para a compreensão da filosofia cartesiana. Segundo ele, essa distinção é fundamental para se compreender as *Meditações* e o pensamento de Descartes em geral: “Acreditamos que muitas leituras equivocadas sobre a filosofia de Descartes nascem precisamente desse esquecimento de que as verdades da metafísica cartesiana não são meros conceitos ou juízos, mas são, fundamentalmente, percepções de realidades.” (Ibid., p. 106).

Desse modo, a certeza que o *cogito* representa através de sua conclusão pauta-se, fundamentalmente, por uma operação intuitiva; esta, por sua vez, se ampara, sobretudo, menos em juízos lógicos silogísticos que em simples percepções, intuições de realidades.

Afinal, quando o meditador afirma: “Eu sou, eu existo”,

[...] as coisas não se passam como se, ao perceber que penso, eu precisasse voltar meus olhos para a noção comum que expressa a relação necessária e universal de que para pensar é preciso ser, e então, voltando à percepção de que penso, eu pudesse enfim concluir: “puxa, então eu existo!”. O que ocorre de fato é que, ao perceber que penso, eu percebo simultaneamente que existo, a manifestação do pensamento sendo, antes de tudo, uma manifestação da existência.²⁵⁶

Dito de outro modo, as coisas não se passam, primeiramente, pelo viés do silogismo; o que ocorre, de fato, é que essa simultaneidade da percepção – a afirmação do pensamento e da existência como uma única realidade descoberta pelo meditador –, em última análise, nada mais é que a intuitividade mesma da certeza própria do *cogito* sobrepondo-se, definitivamente, a qualquer espécie de juízo lógico. Em tese: o *cogito*, antes de ser uma certeza silogística, é uma certeza, propriamente, intuitiva.

É essa mesma tese que explica o motivo pelo qual Descartes impõe condições tão restritivas quanto à certeza que o *cogito* representa. Imediatamente seguida da afirmação: “Eu sou, existo”, o meditador faz a seguinte ressalva: essa proposição, diz ele: “[...] é necessariamente verdadeira, todas as vezes que eu a pronuncio, ou que eu a concebo no meu espírito.”²⁵⁷

Ora, essa ressalva esclarece ainda mais o caráter intuitivo do *cogito* na medida em que ela aponta, especificamente, para o fato de que ele não é uma certeza, simplesmente, por ser uma conclusão; afinal, nem toda conclusão é, necessariamente, uma certeza; antes disso, a certeza do *cogito* é garantida, exatamente, menos por sua dependência de argumentos e conclusão que, como diz o próprio filósofo, por sua simples pronúncia ou concepção.

Em outras palavras, é justamente o fato de o *cogito* ser uma certeza intuitiva que lhe permite, para garantir essa certeza, somente ser pronunciado ou concebido; de outro modo, se ele fosse, por exemplo, uma certeza propriamente silogística, certamente estes critérios de atribuição de certeza fornecidos pelo meditador – pronúncia e concepção –, certamente não

²⁵⁶ FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*, 2005, p. 107.

²⁵⁷ “[...] est nécessairement vraye, toutes les fois que ie la prononce, ou que ie la conçooy en mon esprit.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

seriam aceitos; pois o silogismo tem seus próprios critérios para certificar suas próprias certezas.

Ainda a esse propósito, ressaltando a importância de que não seja confundida a certeza silogística com a certeza intuitiva, e evidenciando, assim, a distinção entre ambas, Cottingham nos fornece uma sugestiva opinião.

Segundo esse autor, substituir o presente do indicativo: “Eu penso” pelo gerúndio: “Eu estou pensando” atenuaria, consideravelmente, a discussão acerca da certeza que o *cogito* representa. Nesse caso, explica ele:

O que me dá a certeza de minha existência não é um fato estático e intemporal (um fato lógico) sobre mim próprio – que sou alguém que pensa; é antes o fato (intuitivo) de eu estar nesse momento ocupado em meus pensamentos. E desde que continue a estar assim ocupado, a minha existência está assegurada.²⁵⁸

Por todas essas razões, defendemos que o *cogito* é, sobretudo, uma certeza intuitiva. Embora não seja, a rigor, impossível que o *cogito* seja tomado, logicamente, como uma inferência silogística, o que Descartes, em nossa entender, verdadeiramente, põe em questão naquela ressalva do meditador, nem é tanto o caráter formal da certeza do *cogito*, mas, principalmente, as condições próprias dessa certeza; isto é, qual é o ponto mais seguro onde se deve apoiar a certeza que o *cogito* representa: a intuição ou o silogismo? Essa parece ser a pergunta fundamental de toda a questão; e, ao que tudo indica, como temos insistido até aqui, o filósofo parece ter escolhido, especialmente, a intuição para apoiar a sua certeza²⁵⁹.

Como quer que seja, em última análise, portanto, a ressalva do meditador diz respeito, sobretudo, ao estatuto próprio da certeza que o *cogito* representa. Em resumo: Descartes buscava uma certeza tal a que nem mesmo a dúvida no seu estado mais generalizado – a suposição de um *Malin Génie* pudesse resistir –; daí, preterindo, em termos, a lógica, nosso filósofo estabeleceu o fundamento próprio de sua certeza: a intuição.

²⁵⁸ COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*, 1995, p. 60.

²⁵⁹ O tema do *cogito* enquanto certeza lógica ou intuitiva, certamente, não se resolve na análise que fizemos. Trata-se de um tema difícil, se levado a sério, e que requer, em nossa opinião, uma revisão sobre qual é, de fato, o papel da Lógica no pensamento de Descartes. De nossa parte, por hora, basta-nos a conclusão que apresentamos. Notar que, embora tenhamos defendido o *cogito* como uma certeza intuitiva, não negamos, com isso, a possibilidade lógica de que ele também represente uma certeza silogística.

Nesse sentido, afirmamos a precedência da intuitividade do *cogito* ante o seu caráter silogístico e concluimos que ele, o *cogito*, definitivamente, não é uma certeza lógica, sem ser, antes, uma certeza, propriamente, intuitiva.

Nas palavras de Cottingham, enfim: “A certeza de minha existência não é como a certeza de alguma verdade atemporal e necessária da lógica e da matemática [...]”²⁶⁰; é, sobretudo, uma certeza que se atualiza, constantemente, via intuição, no tempo e na liberdade própria do meu espírito em concebê-la ou pronunciá-la.

1.3.2 – Do “*cogito*” enquanto uma certeza de duas ordens

De acordo com nossa exposição, chegamos ao *cogito* através de uma argumentação que sustenta duas ordens de certeza para o que ele representa. Dissemos que a existência do “Eu” é assegurada por dois argumentos principais: um argumento psicológico e um argumento metafísico²⁶¹.

Entendemos que essa tese, além de ser um importante aspecto das condições segundo as quais o *cogito* se constituiu, propriamente, uma certeza, é também o ponto segundo o qual apoiaremos, fundamentalmente, nossa hipótese geral de pesquisa: a equivocidade do *cogito*²⁶².

Nesses termos, importa inicialmente enfatizar, aqui, o caráter duplo da constituição do *cogito*. Primeiramente, como mostramos acima, ele só pôde ser afirmado enquanto certeza da realidade devido à “conciliação” de dois argumentos principais levantados pelo meditador, quais sejam: se o *Malin Génie* me engana, eu existo; se eu penso ser alguma coisa, eu existo²⁶³. Nos termos próprios da meditação:

²⁶⁰ COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*, 1995, p. 38.

²⁶¹ Ver, neste capítulo, fls. 94-95.

²⁶² Embora a discussão dessa hipótese esteja reservada, especialmente, para o próximo capítulo, já aqui anunciamos nossa primeira razão: o *cogito* é equívoco porque é constituído por uma certeza de duas ordens: psicológica e metafísica.

²⁶³ Cf., neste capítulo, fl. 94.

Não há, então, nenhuma dúvida de que eu sou, se ele (o *Malin Génie*) me engana; e que ele me engane o quanto quiser, ele não poderá, jamais, fazer que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa.²⁶⁴

Depois, ainda de acordo com o que analisamos, tomamos esses dois argumentos como o resultado final de todo o esforço do meditador para a conquista da certeza que buscava: a existência de uma realidade não material. Ao primeiro, chamamos argumento psicológico e, ao segundo, argumento metafísico²⁶⁵.

Defendemos, enfim, que, para compreender, precisamente, o *cogito* e a realidade por ele afirmada não podíamos, em absoluto, dissociar esses dois argumentos: o *cogito* constituía-se, já aí, fundamentalmente, como uma certeza, ao mesmo tempo, de ordem psicológica e metafísica.

Desse modo, vai se configurando assim a tese de certa equivocidade na certeza que o *cogito* representa. A realidade por ele afirmada: o “Eu”, não é, exclusivamente, uma realidade metafísica, nos termos próprios de nossa análise; ele é também uma realidade, apropriadamente, psicológica; e, nesses termos, não nos parece justificável, em nenhum sentido, qualquer supervalorização de algum desses aspectos em detrimento de outro²⁶⁶.

Enfatizamos esse ponto, porque parece haver uma tendência muito difundida de valorização exagerada do aspecto metafísico do *cogito*. Repetidas vezes, esse princípio cartesiano é tomado como sendo um princípio, exclusivamente, epistemológico: o pensamento significando unicamente o critério fundamental segundo o qual a existência da realidade pode ser afirmada²⁶⁷. Nesse caso, em nossa opinião, esquece-se muito frequentemente a fecundidade psicológica do *cogito*: o pensamento tomado não somente

²⁶⁴ “Il n’y a donc point de doute que ie fuis, s’il me trompe; & qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne fçauroit iamais faire que ie ne fois rien, tant que ie penferay efre quelque chofe.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

²⁶⁵ As razões segundo as quais assim os nomeamos se encontram, neste capítulo, fls. 94-95 e nota 247.

²⁶⁶ Em absoluto negamos que o *cogito* seja, essencialmente, de modo geral, metafísico; e também concordamos que a psicologia cartesiana, nesse sentido, não é mais que parte de um projeto prioritariamente metafísico de Descartes. Notar, portanto, a precisão de nossos termos, que, aqui, não fazem referência à metafísica cartesiana em geral e nem tampouco à sua psicologia propriamente. Tal como se mostrará, logo no parágrafo seguinte, a delimitação específica dos termos segundo os quais nos apropriamos da metafísica e psicologia cartesianas toma a epistemologia da primeira e o próprio *cogito* da segunda.

²⁶⁷ Notar que o aspecto metafísico ao qual nos referimos, de acordo com a ordem de nossa análise, se dá, estritamente, nos termos daquilo que chamamos acima de argumento metafísico: se eu penso ser alguma coisa, então, eu existo.

como critério para o estabelecimento da existência da realidade, mas também como princípio determinante dessa realidade estabelecida²⁶⁸.

Em contrapartida, porém, parece haver, do lado inverso, certo exagero quanto ao aspecto psicológico do *cogito*: “Se não fosse arrancado, extorquido ao Gênio Maligno (argumento psicológico), o Cogito não passaria de uma banalidade.”²⁶⁹.

A afirmação de Lebrun nos parece muito perigosa: Será que o *cogito* seria mera banalidade sem o argumento psicológico do *Malin Génie*? Definitivamente, não acreditamos. Contudo, poderíamos com razão, parafraseando o próprio Lebrun, indagar a interpretação mais corrente: Será que se não fosse arrancado, extorquido ao “Eu” – argumento metafísico –, o *cogito* não seria, apenas, mera abstração?

Como se vê, é facilmente possível cairmos no exagero de um lado ou outro e é, sobretudo, por isso, que entendemos necessária a afirmação equívoca do *cogito*; com ela, certamente seria bem mais difícil cometer esses exageros que acabam por apresentar e defender ou um Descartes debilmente psicólogo, ou um Descartes superficialmente metafísico.

De nossa parte, nem psicólogo débil, nem metafísico superficial. O *cogito* equívoco é a nossa prova mais concreta de que Descartes soube, talvez como ninguém, aliar à profundidade metafísica uma psicologia nada superficial²⁷⁰.

Portanto, o que parece mais evidente para nós é que o caráter duplo da constituição do *cogito* deve ser insistentemente defendido ante certas interpretações que, erroneamente, acabam por reduzi-lo à exclusividade de um de seus aspectos.

Somente nesses termos, acreditamos poder seguramente conceber em sua totalidade a certeza que o *cogito*, realmente, representa: uma certeza de duas ordens.

²⁶⁸ Uma coisa é afirmar o estabelecimento da existência da realidade: função propriamente epistemológica; outra coisa é determiná-la: função psicológica. Notar que o que chamamos aqui de “fecundidade psicológica do *cogito*” refere-se ao que chamamos acima de argumento psicológico: se o *Malin Génie* me engana, então, eu existo. Não é exatamente o *Malin Génie* quem determina finalmente a realidade do *cogito* como certeza?

²⁶⁹ LEBRUN, G. In: DESCARTES, R. *Meditações*, 1973, p. 100, nota 26.

²⁷⁰ Certamente, um estudo comparado das recepções do *cogito* por Guérout e Alquié ajudaria a ver com bastante clareza essa situação. De um lado, enquanto Guérout parece encerrar o *cogito* nos limites de uma metafísica exageradamente intelectualista; de outro, Alquié, tenta veementemente resgatar a profundidade psicológica desse princípio propriamente metafísico de Descartes. Em nossa opinião, a interpretação geral de Alquié parece ser mais fecunda do que a que propõe Guérout; entretanto, somente um estudo detalhado dos casos poderia, de fato, confirmar nossa posição. Portanto, fica em aberto uma promissora sugestão de pesquisa.

1.3.2.1 – Da certeza do “*cogito*” entre Guérault e nós

Em *Novas Reflexões sobre a Prova Ontológica de Descartes*²⁷¹, Guérault, ao tomar parte no debate sobre a distinção do *Malin Génie* e o Deus Enganador, conclui que:

A refutação de cada um desses dois conceitos: Deus enganador, Gênio Maligno, permite ter acesso a duas ordens diferentes de certeza: certeza psicológica inabalável e definitiva de fato, certeza metafísica de direito.²⁷²

A conclusão de Guérault, como se pode ver, é, exatamente, a mesma conclusão à qual chegamos em nossa análise acerca da certeza que o *cogito* representa: uma certeza de duas ordens: psicológica e metafísica, dizemos nós. Todavia, deve-se ressaltar que a conclusão desse autor é formulada sobre termos e argumentos completamente diferentes dos nossos.

A afirmação feita por Guérault de que o *cogito* representa duas ordens diferentes de certeza: psicológica e metafísica procede, diretamente, da distinção que esse comentador admite entre o Deus Enganador e o Gênio Maligno; cada um representante de uma ordem da certeza do *cogito*. Segundo ele, embora o *Malin Génie* seja, de fato, um artifício metodológico, ele é o único a exercer uma função propriamente metafísica²⁷³; e é exatamente por isso que:

O Deus enganador exerce somente uma função psicológica. Ele assume sobre o plano da natureza um papel menor, paralelo ao plano psicológico, ao papel maior que o Malin Génie assume sobre o plano mais elevado da metafísica.²⁷⁴

²⁷¹ GUÉROULT, M. *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955.

²⁷² “La réfutation de chacun de ces deux concepts: Dieu trompeur, Malin Génie, permet d’accéder à deux ordres différents de certitude: certitude psychologique inébranlable et définitive en fait, certitude métaphysique de droit.” (GUÉROULT, M. *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955, pp. 82-83, tradução nossa).

²⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 82.

²⁷⁴ “Le Dieu trompeur n’exerce, lui, qu’une fonction psychologique. Il assume sur le plan de la nature un rôle mineur, parallèle sur le plan psychologique au rôle majeur que le Malin Génie assume sur le plan plus élevé de la métaphysique.” (*Ibid.*).

Mostramos os passos de Guérout para que fique claramente exposto que, embora nossas conclusões coincidam, não somente os nossos argumentos, mas também os termos próprios que utilizamos são diametralmente opostos.

Nossa argumentação, embora seja, em parte, apoiada pela noção do *Malin Génie*, definitivamente não discutimos nela, como faz Guérout, o estatuto próprio dessa hipótese cartesiana; e, quanto aos termos, admitimos, inclusive, o contrário do que propõe esse comentador, pois, enquanto ele conclui que o *Malin Génie* representa uma certeza metafísica, para nós, nos termos próprios de nossa análise, o *Malin Génie* é, justamente, o representante fundamental de um argumento que chamamos de psicológico.

Desse modo, embora Guérout e nós tenhamos chegado à mesma conclusão, fica, assim, justificado e estabelecido que, de nossa parte, não se trata, em última análise, de reproduzirmos os termos e argumentos de Guérout; ao contrário, nossas conclusões se deram por vias completamente distantes de qualquer semelhança com a argumentação guéroultiana.

Contudo, não podemos deixar de aproveitar o possível benefício de ver nossa conclusão assemelhar-se com a de um dos maiores intérpretes contemporâneos da filosofia de Descartes; e, nesse caso, afirmar com ele, mais uma vez: há, na certeza que o *cogito* representa, uma equivocidade que lhe é própria.

Portanto, seja com Guérout, seja a partir de nossa própria exposição, o que importa afirmar, em última análise, é que o *cogito* é uma certeza equívoca da mente; e nesse caso, resta-nos, somente, investigar mais detalhadamente essa equivocidade que lhe é própria.

CAPÍTULO II

DO *COGITO* ENQUANTO NATUREZA DA MENTE

De acordo com a análise do capítulo anterior, defendemos que o *cogito* representa uma certeza equívoca da mente e que, nos termos próprios dessa equivocidade, ele se revela uma certeza, ao mesmo tempo, psicológica e metafísica; associamos, precisamente, essa última, ao aspecto epistemológico do *cogito*, e, a primeira, ao seu aspecto, propriamente, psicológico²⁷⁵. Posto isso, este capítulo, pretende, partindo principalmente de duas definições do *cogito* que Descartes nos oferece na *Meditação Segunda*, estabelecer, finalmente, uma suposta equivocidade para esse princípio cartesiano.

2.1 – Sobre a natureza da mente: uma coisa pensante

De posse da certeza psicológica e metafísica de que o “Eu” realmente existe, certeza afirmada pelo estabelecimento mesmo do *cogito*, o meditador reclama, porém, não saber ainda, claramente, o que é este “Eu”: “Mas, eu não conheço ainda bastante claramente o que eu sou, eu que estou certo de que eu sou [...]”²⁷⁶.

Para não pôr em risco a certeza já adquirida; qual seja, do conhecimento da existência psicológica e metafísica do “Eu”; conhecimento que “[...] eu sustento ser mais certo e mais

²⁷⁵ Especialmente sobre a epistemologia e psicologia como representantes respectivamente da certeza metafísica e psicológica do *cogito*, ver, neste trabalho, capítulo anterior, fls. 100-102. Aí aparecem de maneira rigorosamente delimitada os termos de nossa análise: tomamos a metafísica cartesiana sob o ponto de vista de sua epistemologia e a psicologia de Descartes sob o ponto de vista do próprio *cogito*.

²⁷⁶ “Mais ie ne connois pas encore affez clairement ce que ie fuis, moy qui fuis certain que ie fuis [...]” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa). Isto é, não sei ainda claramente qual o significado de conciliar psicologia e metafísica no *cogito*. A partir daqui, toda referência ao *cogito* é, diretamente, relacionada àquela problemática da “certeza de duas ordens” estabelecida no capítulo anterior.

evidente que todos aqueles que eu tive anteriormente.”²⁷⁷, Descartes decide buscar para si uma definição mais precisa acerca do que é, exatamente, aquele “Eu” afirmado existente. Sua pergunta é radical e está voltada imediatamente à sua própria natureza: Eu existo. Eu existo como uma realidade não material. Mas qual o fundamento último dessa realidade? O que é, precisamente, esse existente?

A questão, portanto, se relaciona, diretamente, à identidade própria do “Eu”. Não se trata tanto de interrogá-lo quanto à sua existência, mas, principalmente, quanto à natureza mesma dessa existência que, por não conter, imediatamente, a clareza e distinção desta última, requer uma prudente e cautelosa revisão de percurso: um confronto da consistência de seus argumentos de antes e depois das meditações feitas até esse ponto. Em termos mais precisos, a radicalidade da pergunta impõe ao meditador fazer um resumo de tudo o que acreditava ser antes das meditações e por à prova tal convicção diante de tudo o que já pôde descobrir depois delas.

Essa estratégia vale lembrar, é empregada por Descartes, sobretudo, para garantir que o meditador não comprometa o que até agora é o conhecimento mais certo ao qual chegou: que o “Eu” existe psicológica e metafisicamente; pois seria fatal ao *cogito* se, nesta altura da meditação, surgisse qualquer engano quanto ao que realmente é a natureza mesma dessa certeza, por isso: “[...] doravante, é preciso que eu tome todo cuidado e me guarde para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim [...]”²⁷⁸.

Descartes quer primeiramente certificar-se de que a solução à questão – O que é, precisamente, esse “Eu”? – não incorrerá nos mesmos erros gerados pelos critérios adotados pelas antigas opiniões. Para tanto, a fim de livrar-se logo desse risco que parece tão iminente, são elas mesmas, as antigas opiniões ou “[...] os pensamentos que nasciam até agora por si mesmos em meu espírito, e que me eram somente inspirados por minha natureza [...]”²⁷⁹, que marcam o início de sua investida. Interroga-se: “O que, então, eu acreditava ser até agora?”²⁸⁰.

²⁷⁷ “[...] ie foutiens efre plus certaine & plus euidente que toutes celles que i’ay euës auparavant.” (Ibid., p. 20).

²⁷⁸ “[...] deformais il faut que ie prenne foigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chofe pour moy [...]” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, pp. 19-20, tradução nossa).

²⁷⁹ “[...] les penfées qui naifföient cy-deuant d’elles-mefmes en mon efprit, | & qui ne m’eftoient infpirées que de ma feule nature [...]” (Ibid., p. 20). Notar a equivalência das “antigas opiniões” com “o pensamento sem Método”.

²⁸⁰ “Qu’eft-ce donc que i’ay creu efre cy-deuant?” (Ibid.).

A resposta imediata: “[...] eu pensei que era um homem.”²⁸¹, quase passa em total desconsideração; embora óbvia, é infrutífera e não responde apropriadamente a pergunta porque implica uma série de perguntas posteriores – O que é o homem? É um animal racional. Mas o que é um animal racional? Etc. – às quais Descartes não está disposto a ceder seu tempo.

Especialmente a esse propósito, Marques diz que,

Na verdade, estamos diante de uma recusa do método de definição da lógica formal, segundo o qual a definição se faz por gênero próximo e diferença específica [...] O antigo aluno da filosofia escolástica julga que o método de definição [da Escola] pode produzir questões supérfluas. Estamos aqui diante do momento em que aparecerá não só uma nova imagem do mundo, como também do homem. E o método a ser seguido preconiza ordem, clareza e distinção. Se, aos olhos do fundador deste momento primitivo, algo impede a empresa por ser questão sem importância, deve ser evitado.²⁸²

Embora essa interpretação nos pareça demasiadamente vaga na medida em que não especifica com detalhes aquilo que seria um método propriamente cartesiano de definição; todavia, a tese de que Descartes se afasta do método de definição da lógica formal parece ser procedente, sobretudo, dado o fato de que o próprio meditador não aceita a noção “homem” para definir-se.

Em nossa opinião, portanto, o que nos parece mais razoável afirmar, a esse respeito, é que, de um lado, Descartes parece, de fato, rejeitar o método de definição preconizado pela Escola; de outro, no entanto, ele não se detém em explicitar o que se seria uma teoria própria da definição; mesmo porque não parece ser sua preocupação fundar, a partir daí, “uma nova imagem do mundo e do homem”, como parece querer Marques. O fato, textualmente descrito, é que o filósofo não aceita a definição “homem” para a resposta de sua pergunta; e, sem mais, simplesmente ultrapassa a questão sem resolvê-la; passa, então, a considerar outra série de antigas opiniões.

Considera que acreditava ter rosto, mãos, braços, um corpo-máquina de carne e ossos, que se nutria, caminhava, sentia, que pensava e relacionava todas essas ações à alma.”²⁸³.

²⁸¹ “[...] i’ay penfê que i’effois vn homme.” (Ibid.).

²⁸² MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*, 199, pp. 77-78.

²⁸³ Cf. DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 20, tradução nossa.

Considera ainda que, na ocasião, mesmo pensando e relacionando todas estas ações à alma, jamais se detivera, precisamente, em conhecê-la; ou,

[...] se eu me detinha, imaginava que ela era alguma coisa extremamente rara e sutil, como um vento, uma chama, ou um ar muito livre que estava insinuado e espalhado nas minhas mais grosseiras partes.²⁸⁴

Já quanto ao corpo, ao contrário, Descartes estava tão certo de sua natureza que pensava conhecê-la muito distintamente, podendo, inclusive, explicá-la:

[...] Por corpo, eu entendo tudo o que pode ser determinado por alguma figura; que pode ser compreendido em algum lugar, e preencher um espaço de tal forma que todo outro corpo seja dele excluído; que pode ser sentido, ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo paladar, ou pelo olfato; que pode ser movido de várias formas, não por si mesmo, mas por alguma coisa alheia pela qual ele seja tocado e da qual ele receba a impressão. Pois, deter em si a potência de se mover, de sentir e de pensar, eu não acreditava, de nenhum modo, que se devesse atribuir essas vantagens à natureza corporal; ao contrário, eu me espantava, antes, de ver que semelhantes faculdades se encontravam em certos corpos.²⁸⁵

Desse modo, afigura-se que antes das meditações – com as antigas opiniões e com o pensamento sem Método – o futuro meditador estava certo de conhecer mais o corpo que a alma: quanto ao primeiro, note-se a enfática certeza e segurança que ele demonstrava na medida em que se propunha, inclusive, explicá-lo; quanto à segunda, não a conhecia, somente a imaginava como algo “raro e sutil, um vento, uma flama ou um ar”. Em outras palavras, antes das meditações, o corpo era mais fácil de conhecer que a alma; depois delas, essa posição mudará radicalmente; pois um dos objetivos finais dessas meditações é, justamente, fazer ver que a alma é mais fácil de conhecer que o corpo²⁸⁶.

Em todo caso, continua o meditador:

²⁸⁴ “[...] fi ie m’y arreftois, i’imaginóis qu’elle estoit quelque chose extremement rare & subtile, comme vn vent, vne flame ou vn air tres-delié, qui estoit infinué & repandu dans mes plus groffieres parties.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 20, tradução nossa).

²⁸⁵ “[...] Par le corps, i’entens tout ce qui peut estre terminé par quelque figure; qui peut estre compris en quelque lieu, & remplir vn epace en telle forte que tout autre corps en foit exclus; qui peut estre fenty, ou par l’attouchement, ou par la veuë, ou par l’ouye, ou par le gouft, ou par l’odorat; qui peut estre meu en plufieurs façons, non par luy-mefme, mais par quelque chose d’étranger duquel il foit touché & dont il reçoieue l’impreffion. Car d’auoir en foy la puiffance de se mouuoir, de sentir & de penfer, ie ne croyois aucunement que l’on deuft attribuer ces auantages à la nature corporelle; au contraire, ie m’eftonnois plutoft de voir que de femblables facultez se rencontroient en certains corps.” (Ibid., pp. 20-21, tradução nossa).

²⁸⁶ Cf. Título da *Meditação Segunda* em: Ibid., p. 18.

[...] eu, o que sou eu, agora que eu suponho que há um alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e astuto, que emprega todas as suas forças e toda sua indústria em me enganar?²⁸⁷.

Isto é, de modo geral, o que sou eu depois das meditações que fiz?

Neste ponto, Descartes passa a confrontar o que acreditava com o que descobriu. Ainda precavido quanto aos riscos de enganar-se, o meditador mantém a prática da dúvida e, novamente, faz aparecer o Deus maligno para questionar a validade do conhecimento que se quer adquirir; qual seja, conhecimento agora não mais sobre a existência real do “Eu” e sim sobre o que é, essencialmente, este “Eu” dado como existente.

Diz: “[...] posso me assegurar de ter a menor de todas as coisas que eu atribuí aqui acima à natureza corporal?”²⁸⁸.

No que respeita ao corpo: rosto, mãos, braços, sentidos, movimento, não há garantia alguma de que eles existem, pois se o próprio corpo não resistiu à dúvida, conseqüentemente, nada que seja corpóreo resistiria a ela; portanto, dessas coisas, nenhuma pode ser, essencialmente, encontrada no “Eu”²⁸⁹.

Já no que respeita à alma, uma vez que os seus atributos: caminhar, se nutrir e sentir dependem do corpo, eles também não têm nenhuma garantia de não serem meros enganos, dado que, estando em suspensão a natureza corporal, também não se comprovaria a existência de quaisquer atributos que viessem, de algum modo, a dela depender. E ainda que, especificamente, o atributo sentir fosse possível, por exemplo, através do sonho, também ele não estaria garantido, visto que a vigília tão logo o comprovaria ser, tal como toda a realidade corpórea, nada além de um mero engano²⁹⁰.

²⁸⁷ “[...] moy, qui fuis-je, maintenant que ie fupofe qu’il y a quelq’vn qui eft extremement puiffant &, fi ie l’ofe dire, maillicieux & rufé, qui employe toutes fes forces & toute fon induftrie à me tromper?” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 21, tradução nossa).

²⁸⁸ “Puis-je m’affurer d’auoir la moindre de toutes les chofes que i’ay attribué cy-deffus à la nature corporelle?” (Ibid.).

²⁸⁹ “[...] passo e repasso todas as coisas em meu espírito, e eu não encontro lá nenhuma da qual eu possa dizer estar em mim.” “[...] paffe & repaffe toutes ces chofes en mon efprit, & ie n’en rencontre aucune que ie puiffe dire eftre en moy.” (Ibid.).

²⁹⁰ “Os primeiros são os de me nutrir e de caminhar; mas se é verdade que eu não tenho corpo, é verdade também que eu não posso caminhar nem me nutrir. Um outro é o de sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; mesmo porque, outrora pensei sentir várias coisas durante o sono, que ao meu despertar, reconheci não ter, de fato, sentido.” “Les premiers font de me nourrir & de marcher; mais s’il eft vray que ie n’ay point de | corps, il eft vray auffi que ie ne puis marcher ny me nourrir. Vn autre eft de fentir; mais on ne peut auffi fentir fans le corps: outre que i’ay penfé fentir autrefois plufieurs chofes pendant le fommeil, que i’ay reconnu à mon reueil n’auoir point em effet fenties.” (Ibid.).

Resta, desse modo, a análise de um último atributo da alma: o pensar. Quanto a esse, diz Descartes: “[...] eu julgo aqui que o pensamento é um atributo que me pertence: só ele não pode ser separado de mim.”²⁹¹; isto é, o pensamento, atributo da alma, é, de todos os atributos mencionados, o único que tem a garantia de não se tratar de um engano e, por isso, pertencer, essencialmente, ao “Eu”.

Mas, por que, exatamente, o pensamento é o único atributo que tem essa garantia? Ora, porque somente ele resiste ao crivo da dúvida. E por que somente ele resiste? Na medida em que o próprio ato da dúvida o requer necessariamente – para duvidar é preciso pensar –; de todos os atributos listados, o pensamento é o único objeto da dúvida que se afirma no próprio ato de duvidar; ou seja, porque surge como condição *sine qua non* da dúvida, o pensar não pode por ela ser invalidado; ao contrário, porque a dúvida não é mais que uma expressão do pensamento, o pensar se afirma sempre, a cada ato da dúvida.

Portanto, o “Eu”, agora de posse do seu único atributo: aquele “que não pode ser separado de mim” – o pensamento –, pode certamente retomar com mais propriedade e precisão a definição de sua natureza. Diz o meditador:

Eu sou, eu existo: isso é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois, talvez poderia ocorrer se eu cessasse de pensar, que eu cessaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Eu não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: eu sou, então, precisamente falando, somente, uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era, anteriormente, desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira, e verdadeiramente existente; mas que coisa? Eu o disse: uma coisa que pensa.²⁹²

2.1.1 – Da coisa pensante: o próprio pensamento ou uma “coisa que” pensa?

²⁹¹ “[...] ie trouue icy que la penfée eft vn attribut qui m’appartient: elle feule ne peut eftre détachée de moy.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 21, tradução nossa).

²⁹² “*Je fuis, i’exifte*: cela eft certain; mais combien de temps? A fçauoir, autant de temps que ie penfe; car peut-efte fe pouroit-il faire, fi ie ceffois de penfer, que ie cefferois en mefme temps d’eftre ou d’exifter. Je n’admets maintenant rien qui ne foit neceffairement vray: ie ne fuis donc, precifement parlant, qu’vne chofe qui penfe, c’eft à dire vn efprit, vn entendement ou vne raifon, qui font des termes dont la fignification m’eftoit auparauant inconnuë. Or ie fuis vne chofe vraye, & vrayment exiftante; mais quelle chofe? Je l’ay dit: vne chofe qui penfe.” (Ibid.).

A conquista do pensamento enquanto único atributo pertencente ao “Eu” como sua própria natureza é um marco fundamental no interior da *Meditação Segunda*. Diferentemente do momento da fundação do *cogito* em que, nos termos de nossa análise, o pensamento aparece juntamente com a persuasão como condições de possibilidades para a existência real do “Eu” – as duas ordens de certeza do *cogito*: psicológica e metafísica²⁹³ –, aqui, o pensamento aparece sozinho e não como condição de possibilidade, mas, como o único atributo pertencente, essencialmente, ao “Eu”.

Por que não aparece neste ponto aquela “ordem psicológica” do *cogito*? E qual é a diferença para o pensamento entre ser “condição de possibilidade” e “único atributo pertencente, essencialmente, ao “Eu””?

À primeira pergunta responde-se que: A ordem psicológica do *cogito* surgiu quando da intervenção do *Malin Génie* e serviu para comprovar, psicologicamente, através da inserção de um “Outro”, a confirmação da existência real do “Eu”; daí em diante, ele foi tomado, portanto, como condição de possibilidade de tal existência na medida mesma em que estabelece uma comprovação radical da mesma: a dúvida elevada ao seu máximo nível para tornar absolutamente indubitável a existência que se quer provada.

Nesse sentido, ele – o argumento psicológico – não precisa mesmo aparecer aqui. É que, no que diz respeito à existência real do “Eu”, ele já cumpriu o seu papel: essa certeza já está afirmada e o que está em questão neste ponto, como já dissemos, é a natureza própria desse existente, a sua essência, e não mais a sua existência.

Esse fato já indica a resposta da segunda questão; isto é, o pensamento, aqui tomado como atributo, se distingue daquela “ordem psicológica do *cogito*” na medida mesma em que, enquanto atributo, ele está diretamente remetido, sobretudo, à questão da natureza própria do “Eu” e não à composição de condições de possibilidade de sua existência.

Talvez seja o caso de estabelecermos aqui uma distinção funcional: de um lado, enquanto condição de possibilidade, o pensamento é, precisamente, um argumento; de outro, enquanto atributo único do “Eu”, ele é, propriamente, uma entidade²⁹⁴.

²⁹³ Cf., capítulo anterior, fls. 93-95.

²⁹⁴ Voltaremos adiante a essa distinção. Notar, desde já, que se trata de uma distinção puramente didática, a propomos somente para um melhor esclarecimento dos termos de nossa análise.

Nesses termos, portanto, em um breve resumo, podemos destacar três momentos cruciais pelos quais passou o meditador até aqui: 1º- A suposição da inexistência da realidade material juntamente com a consideração da possibilidade não material do existente²⁹⁵; 2º- A possibilidade de que tal realidade não material pudesse ser o “Eu”²⁹⁶; 3º- A comprovação de que o “Eu” é essa realidade²⁹⁷.

Daí em diante, envolvido, então, com as considerações acerca da natureza mesma dessa comprovada realidade não material – o “Eu” –, o meditador concluiu, depois, que tal natureza é caracterizada unicamente pelo pensamento; tal como ele mesmo afirmou: “eu sou, então, precisamente falando, somente, uma coisa que pensa”.

Mas o que é uma “coisa que pensa”?

Uma “coisa que pensa”, já nos disse Descartes, é: “[...] um espírito, um entendimento ou uma razão [...]”²⁹⁸.

Ora, essa definição nos coloca já diante de um problema bastante difícil: Ser uma “coisa que pensa” é, precisamente, ser “um espírito, um entendimento ou uma razão”; isto é, ser “o próprio pensamento”? Ou, ser uma “coisa que pensa” é ser, tal como o próprio nome indica: “uma coisa que” tem a propriedade de pensar?

Quer dizer: “Ser” e “pensar” se identificam numa mesma realidade – o pensamento –, ou são duas realidades distintas - “ser” é a substância e “pensar”, o atributo dessa substância?

Por hora, importa, sobretudo, notar o quanto essa definição cartesiana do que é uma “coisa que pensa” se apresenta, a princípio, confusa; pois, sabendo que, se tratando da natureza do “Eu”, o pensamento já foi tomado, precisamente, como sua propriedade, isto é, o atributo único de sua natureza, como se explica essa aparente substancialização do atributo suposta nessa definição? Supor que a “coisa que pensa” é o próprio pensamento, isto é, “um

²⁹⁵ “Mas, que sei eu se não há alguma outra coisa diferente daquelas que eu acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida?”. “Mais que fçay-ie s’il n’y a point quelque autre chofe differente de celles que ie viens de iuger incertaines, de laquelle on ne puiffe auoir le moindre doute?” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 19, tradução nossa).

²⁹⁶ “Eu, então, pelo menos, não sou alguma coisa?”. “Moy donc à tout le moins ne fuis-ie pas quelque chofe?” (Ibid.).

²⁹⁷ “Não há, então, nenhuma dúvida de que eu sou, se ele me engana; e que ele me engane o quanto quiser, ele não poderá, jamais, fazer que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa.”. “Il n’y a donc point de doute que ie fuis, s’il me trompe; & qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne fçauroit iamais faire que ie ne fois rien, tant que ie penferay efre quelque chofe.” (Ibid.).

²⁹⁸ “[...] vn efprit, vn entendement ou vne raifon [...]” (Ibid., p. 21, tradução nossa).

espírito, um entendimento ou uma razão” não é, afinal, substancializar aquilo que foi tomado, antes, como atributo? Quer dizer: se o pensamento é um atributo, como pode aparecer aqui a suposição de que ele se identifica com a substância – “coisa que pensa”? Estaria Descartes, agora, abandonando a tese de que o pensamento é o único atributo da alma e tomando-o como a própria alma? Em uma palavra, o que é, afinal, uma “coisa que pensa”: uma substância que é o próprio pensamento ou uma substância que tem como atributo o pensar?²⁹⁹.

Embora essas indagações representem uma problemática de altíssima importância, elas devem, no entanto, ao menos neste momento, serem mantidas em aberto; pois, respeitando a ordem das razões do meditador, essas dificuldades não estão ainda em pauta no ponto da meditação no qual nos encontramos.

Aí, antes de prosseguir, nosso meditador parece sentir a necessidade de certificar-se, mais detalhadamente, da afirmação que fez de ser uma “coisa que pensa”; e, por isso, está concentrado, exclusivamente, em compreendê-la da maneira mais aprofundada possível: “Ora, eu sou uma coisa verdadeira, e verdadeiramente existente; mas que coisa? Eu o disse: uma coisa que pensa. “[...] E o quê mais?”³⁰⁰.

Como se vê, seu objetivo, na verdade, parece ser o de esgotar completamente a questão; contudo, essa passagem, especialmente em razão de sua última interrogação, mostra-nos o meditador um tanto apreensivo neste ponto da meditação; ela parece exigir dele mais do que ele pode oferecer sobre o conteúdo afirmado³⁰¹ e talvez, por isso mesmo, seja ela a

²⁹⁹ A esse propósito, Gilson defende enfaticamente que a grande modificação metafísica de Descartes em relação à metafísica tradicional é justamente o fato de que a teoria cartesiana opera uma substancialização do atributo; isto é, a substância não é senão o atributo substancializado. Nesse caso, segundo Gilson, o cartesianismo, diferentemente da escolástica, vê no conhecimento das propriedades um conhecimento da substância, ela mesma. Cf. GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1984, p. 304. Entretanto, essa posição de Gilson encontra completa contestação na análise de Alquié. Segundo esse intérprete, o substancialismo de Descartes é mais que o realismo do pensamento proposto por Gilson e pelos idealistas em geral; em tese, Alquié defende que o *cogito* não significa o fato de que eu sou resultado do ato de pensar, mas ao contrário, o ato de pensar é resultado do fato de que eu sou. Desse modo, esse comentador adverte que não se pode esquecer jamais que a alma é propriamente *res cogitans* e não exatamente *cogitatio*. Cf. ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, 1996, pp. 181-182. E, nesse sentido, também Beyssade concorda com Alquié: o *cogito* representa “uma coisa que pensa sim. Um pensamento não.” (BEYSSADE, J.-M. A Teoria Cartesiana da Substância. Equivocidade ou Analogia? In: *Analytica*, v. 2, n. 2, p. 30, 1997). Destacamos as posições desses autores somente para que tenhamos noção do grau de dificuldades da questão que aqui investigamos.

³⁰⁰ “Or ie fuis vne chofe vraye, & vrayment existante; mais quelle chofe? Je l’ay dit: vne chofe qui penfe. [...] Et quoy dauantage?” (DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*, A. T., IX, I, p. 21, tradução nossa).

³⁰¹ Se tamanha apreensão nesta altura da meditação pode parecer, a princípio, estranha na medida em que a descoberta de ser uma “coisa que pensa” já foi dada como uma certeza indubitavelmente estabelecida; vale antecipar que a apreensão do meditador aqui não está tanto em duvidar do afirmado, mas em compreendê-lo. A esta altura, a atenção redobra-se para evitar confusões.

principal responsável por um novo assalto da dúvida que o acomete: Eu existo e sou uma “coisa que pensa”, mas eu sou mesmo, somente, uma coisa pensante? Será que não me enganei? Quer dizer: será que agora, de posse da certeza de que o “Eu” existe e é uma “coisa que pensa”, eu não deveria revisar a lista de toda a realidade material negada para comprovar, mais uma vez, as condições e a própria certeza que proferi? Será que toda a realidade material negada, de fato não existe? Isto é, não há possibilidade de ela ter sido negada justamente pelo fato de o “Eu” desconhecê-la?³⁰².

De modo geral, é como se, a princípio, a simples pergunta: “E o quê mais?”, invalidasse todo o itinerário meditativo percorrido até este ponto, pois, com ela, o que parece mais evidente é que a certeza de existir como uma “coisa que pensa” parece não bastar ao meditador; é como se ele precisasse de outra certeza que não essa.

No entanto, para uma compreensão correta dessa questão, cumpre notar, antes de tudo, as condições segundo as quais se tornou possível esse assalto tão repentino da dúvida. É que neste ponto da meditação, o meditador só tem uma única certeza em seu espírito: a de que o “Eu” existe como uma “coisa que pensa”. De resto, não sabe absolutamente nada³⁰³; se, todavia, ainda assim, o meditador se põe a aventurar-se em especulações sobre outras certezas que não, especificamente, aquela, tudo isso não passa de uma busca imaginária de certezas possíveis³⁰⁴ que, em última análise, só leva a confirmar mais ainda a propriedade da certeza já

³⁰² “Mas também pode acontecer que essas mesmas coisas, que suponho não serem, porque elas me são desconhecidas, não sejam, com efeito, diferentes de mim, que eu conheço?”: “Mais auffi peut-il arriuer que ces mefines chofes, | que ie fuppofe n’efre point, parce qu’elles me font inconnuës, ne font point en effect differentes de moy, que ie connois?” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 21, tradução nossa). Esse assalto da dúvida, com já assinalamos, em hipótese alguma significa qualquer insegurança de Descartes quanto à certeza própria do *cogito*; tal estratégia visa certificar que a dúvida cumpriu o seu papel e que, portanto, não há nenhum outro atributo, além do pensamento, que possa ser atribuído ao “Eu”. Os parágrafos seguintes esclarecem melhor esta situação.

³⁰³ Metodicamente, toda a realidade corpórea continua inexistente.

³⁰⁴ E é exatamente o que diz Descartes: “Eu excitarei ainda minha imaginação, para procurar se eu não sou alguma coisa mais. Eu não sou essa conjunção de membros que se chama o corpo humano; eu não sou um ar livre e penetrante, difundindo em todos esses membros; eu não sou um vento, um sopro, um vapor, nem nada de tudo o que eu posso simular e imaginar, já que eu supus que tudo isso não era nada, e que, sem mudar essa suposição, eu acho que eu não deixo de estar certo de que eu sou alguma coisa.”. “T’exciteray encore mon imagination, pour chercher si ie ne fuis point quelque chofe de plus. Je ne fuis point cét affemblage de membres, que l’on appelle le corps humain; ie ne fuis point vn air delié & penetrant, répandu dans tous ces members; ie ne fuis point vn vent, vn fouffle, vne vapeur, ny rien de tout ce que ie puis feindre & imaginer, puifque i’ay fupofé que tout cela n’efloit rien, & que, fans changer cette fupofition, ie trouue que ie ne laiffé pas d’efre certain que ie fuis quelque chofe.” (DESCARTES, R. op. cit., p. 21, tradução nossa).

obtida; pois, no final, nada, adverte o meditador: “[...] daquilo do que eu posso compreender por meio da imaginação, pertence a esse conhecimento que eu tenho de mim mesmo [...]”³⁰⁵.

Nesses termos, portanto, inicialmente, interessa ao meditador, sobretudo, as coisas que lhe são conhecidas e nelas é que ele deve deter, exclusivamente, a sua atenção; por isso, todos os seus esforços estão voltados unicamente para a seguinte tese: “[...] eu reconheci que eu era, e eu procuro o que eu sou, eu que reconheci ser.”³⁰⁶.

Absolutamente nada pode desviar o meditador desse referencial e atual situação; além do que, não há nenhuma necessidade desse desvio, pois: “[...] é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomada, não dependa das coisas cuja existência não me é, ainda, conhecida [...]”³⁰⁷. Enfim, por todas essas razões, saber-se existente enquanto uma “coisa que pensa” é, portanto, perfeitamente o bastante para o meditador neste ponto da meditação³⁰⁸.

Entretanto, se tudo isso é verdade, por que, exatamente, diante da certeza de que existe como uma “coisa que pensa”, o meditador recorreria a uma busca imaginária de certezas possíveis, como dissemos? Qual é o sentido da imaginação aqui se ela parece tão dispensável e mesmo perigosa, como advertiu o meditador? Se esse mesmo meditador deveria estar exclusivamente concentrado na certeza já afirmada, o que explica, em última análise, o fato de ele abertamente “excitar sua imaginação para procurar se não é alguma coisa mais”?

³⁰⁵ “[...] rien de tout ce que ie puis comprendre par le moyen de l’imagination, n’appartient à cette connoissance que i’ay de moy-mefme [...]” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiques*, A. T., IX, I, p. 22, tradução nossa). Assim, propor a pergunta: “Por que o “Eu” é uma “coisa que pensa” e nada mais?” além de reafirmar o *cogito*, reafirma também a exclusividade do Método pelo qual ele foi alcançado; pois, a esta altura da meditação, é necessário ter por certo que toda e qualquer outra coisa que não o pensamento foi, definitivamente, alvo de rejeição absoluta pela dúvida; isto é, não há nada mais a supor além do próprio pensamento, só ele restou.

³⁰⁶ “[...] i’ay reconnu que i’ffois, & ie cherche quell ie fuis, moy que i’ay reconnu efre.” (Ibid., p. 21, tradução nossa).

³⁰⁷ “[...] eft tres-certain que cette notion & connoissance de moy-mefme, ainfi precifement prife, ne depend point des chofes don’t l’existence ne m’eft pas encore connuë [...]” (Ibid., pp. 21-22).

³⁰⁸ Nesses termos, essa questão parece estar posta e resolvida: “O *Cogito* – que não deve ser interpretado como um mero ato intelectual, mas como um ‘possuir na consciência’ – afirma que ‘eu sou uma coisa pensante’ com completa independência da coincidência do pensar com a situação objetiva e até mesmo da própria existência dessa situação.” (FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*, 2000, tomo I, p. 672). De acordo com isso, o meditador não precisa, portanto, de nenhum recurso imaginário para estar certo de sua definição inicial; ao menos é o que, inicialmente, parece.

Ora, definitivamente, Descartes não apresentaria aqui o recurso da imaginação se ele não tivesse significativa importância³⁰⁹. Em nosso entender, a inusitada inserção da imaginação nesse ponto da meditação representa um marco decisivo na definição da natureza própria da “coisa que pensa”; pois a existência de suposições imaginárias, especialmente, a de que o “Eu” pudesse ser alguma coisa além de ser, somente, uma “coisa que pensa”, pressupõe, inegavelmente, que este mesmo “Eu-coisa que pensa”, completamente distinto e independente, como vimos, é também, um “Eu” que imagina³¹⁰, e, nesse caso, a “coisa que pensa” é, portanto, igualmente, uma coisa que imagina³¹¹.

E é essa certeza, em nossa opinião, não menor que qualquer outra, que abre, finalmente, o caminho para uma segunda definição que Descartes fornece acerca da natureza própria da “coisa que pensa”:

Mas, o que é então o que eu sou? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente.³¹²

Nesses termos, embora, de um lado, o meditador deva se manter distante da imaginação para que possa reconhecer com mais clareza sua natureza, de outro, não é possível negar que o poder de imaginar não exista realmente nele; como também não é possível negar que esta mesma “coisa que pensa” é, em termos específicos, também “uma coisa que duvida, que concebe; que afirma e que nega; que deseja e que não quer; que imagina e que sente”; pois, em última análise, como defende o próprio Descartes: não há separação e nem distinção entre nenhum destes atributos e o pensamento, atributo do “Eu”; ou seja, pensar também é duvidar, conceber, negar, desejar etc.:

Não há nada de tudo isso que seja tão verdadeiro quanto é certo que eu sou, e que eu existo, mesmo se eu dormisse sempre, e que aquele que me deu o ser se servisse de todas as suas forças para me enganar? Há, também, algum desses atributos que

³⁰⁹ Não haveria nenhuma aproximação do recurso psicológico do *Malin Génie*, tal como o concebemos, com o recurso imaginário presente neste ponto? Não teriam, os dois, nos termos de nossa análise, a mesma função?

³¹⁰ A rigor, negar o imaginado não significa negar a imaginação.

³¹¹ Obviamente não se trata da imaginação aqui enquanto essência própria da “coisa que pensa”, que é, precisamente, o pensamento; trata-se dela enquanto participante dessa essência; isto é, pensar é também imaginar.

³¹² “Mais qu’eft-ce donc que ie fuis? Vne chofe que penfe. Qu’eft-ce qu’vne chofe qui penfe? C’eft à dire vne chofe qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auffi, & qui fent.” (DESCARTES, R. *Meditations Metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 22, tradução nossa).

possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer ser separado de mim mesmo? Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja, que não é aqui necessário nada acrescentar para explicá-lo.³¹³

Posto isso, agora podemos, com essa segunda definição da “coisa que pensa” fornecida por Descartes, retomar aqui, certamente sob um novo nível, aquelas dificuldades que mantemos em aberto acima. Em resumo, perguntávamos: “Ser” e “pensar” seriam uma mesma realidade ou duas realidades distintas?

Enquanto aquela primeira definição da “coisa que pensa” como “um espírito, um entendimento ou uma razão” se mostrava confusa a nós, na medida em que a entendíamos como a afirmação de que a “coisa que pensa” seria o próprio pensamento e não, exatamente, uma “coisa que” tivesse a propriedade essencial de pensar, essa segunda definição de Descartes, nesses termos, parece não deixar dúvidas de que “coisa que pensa” é, de fato, como facilmente se entende, não o próprio pensamento, mas uma “coisa que” – a substância – tem a propriedade essencial de pensar – o atributo.

Desse modo, se considerarmos a “coisa que pensa” tal como definida, duas vezes, pelo próprio filósofo, estaremos diante de uma equivocidade definitória; qual seja, que a “coisa que pensa” parece ser definida de duas maneiras: ora, na primeira definição, como uma substância que é o próprio pensamento; ora, na segunda definição, como uma substância – uma “coisa que” – tem como seu atributo o pensar. E, nesse caso, já sabemos: “pensamento” aqui tomado já a partir de sua equivocidade própria; isto é, não como um mero ato puramente intelectual, mas, também, como um ato da vontade em geral: conceber, negar, afirmar, desejar etc.

Nesses termos, a questão de saber se “ser” e “pensar” são uma mesma realidade ou duas realidades distintas parece ser, na verdade, um falso problema na medida mesma em que ela não se sustenta ante a equivocidade definitória de Descartes, que, nesse caso específico, parece defender a concepção da “coisa que pensa” de uma maneira diversa; pois, o que decorre daí é que “ser” e “pensar”, como já dissemos, ora podem ser tomados como uma mesma realidade – ser é pensar e pensar é ser –; ora podem ser tomados como realidades distintas – ser é uma substância da qual o pensar é o atributo.

³¹³ “Y a-t-il rien de tout cela qui ne foit auffi veritable qu’il est certain que ie fuis, & que i’exifte, quand mefme | ie dormirois toûjours, & que, celuy qui m’a donné l’estre fe feruiroit de toutes fes forces pour m’abufer? Y a-t-il auffi aucun de ces attributs qui puiffe estre distingué de ma penfée, ou qu’on puiffe dire estre feeparé de moy-mefme? Car il est de foy fi euident que c’est moy qui doute, qui entens, & qui defire, qu’il n’est pas icy befoin de rien adjoufter pour l’expliquer.” (DESCARTES, R. *Meditations Metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 22, tradução nossa).

Nesse sentido, o que nos parece mais importante deter neste ponto é, sobretudo, essa equivocidade definitória de Descartes; pois, afinal, definir a “coisa que pensa” de maneira diversa não é estabelecer uma equivocidade própria ao *cogito*?³¹⁴.

Investiguemos mais de perto a questão.

2.2 – Sobre a teoria cartesiana da substância

Sistematicamente, Descartes nos ofereceu duas definições do *cogito* na *Meditação Segunda*:

Primeira: “[...] eu sou, então, precisamente falando, somente uma coisa que pensa, isto é, *um espírito, um entendimento ou uma razão* [...]”³¹⁵.

Segunda: “O que é uma coisa que pensa? Isto é, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente.”³¹⁶.

Em nossa opinião, essas duas definições que Descartes nos fornece do *cogito* representam sua equivocidade própria. Na primeira, sustentamos a hipótese de que o filósofo identifica a “coisa que pensa” com o próprio pensamento: “uma coisa que pensa é um espírito, um entendimento ou uma razão”; na segunda, por sua vez, sustentamos que a “coisa que pensa” aparece claramente como algo que tem a propriedade de alguma outra coisa, no caso: pensar, duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar e sentir.

Mais que discutir o conteúdo mesmo dessas hipóteses, entendemos que o *cogito* foi conceituado em duas definições, justamente, para que sua equivocidade própria fosse explicitamente expressa; e, nesse caso, que se tornasse imediatamente evidente que o termo “pensamento”, no interior mesmo da “coisa que pensa”, pode, ou não, distinguir-se dela.

³¹⁴ *Cogito*, a partir daqui, como sinônimo de “coisa que pensa”.

³¹⁵ “[...] ie ne fuis donc, precifement parlant, qu’vne chofe qui penfe, c’eft à dire vn efprit, *vn entendement ou vne raifon* [...]” ((DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 21, tradução nossa, grifos nossos).

³¹⁶ “Qu’eft-ce qu’vne chofe qui penfe? *C’eft à dire vne chofe qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auffi, & qui fent.*” (Ibid., p. 22, tradução nossa, grifos nossos).

Em outros termos, acreditamos que Descartes nos forneceu duas definições do *cogito* para que se manifestasse em sua total equivocidade o real alcance de seu princípio: o *cogito* conjuga em si mesmo a totalidade de uma substância que, no movimento próprio de afirmação de sua natureza, não se encerra numa metafísica exclusivamente racionalista sem antes reconhecer o estatuto propriamente ontológico da vontade em geral.

2.2.1 – Da querela: essência e modos da substância

É importante contextualizar, mesmo que de modo bastante generalizado, as relações que essas duas definições do *cogito* fornecidas por Descartes estabelecem entre si no conjunto geral da metafísica cartesiana.

Lebrun, em nota, entende que Descartes distingue essas duas definições entre essência e modos da substância; nesse caso, o filósofo teria estabelecido que a definição primeira determinaria a essência própria da “coisa que pensa”, enquanto a segunda, os seus modos.

Nas palavras do próprio Lebrun: “Aí (na primeira definição) determinava-se a essência da substância ‘coisa pensante’; aqui (na segunda definição) ela é descrita revestida de seus diferentes modos.”³¹⁷; e acrescenta: “Desse novo ponto de vista, reintegra-se na ‘coisa pensante’ o que fora excluído de sua essência.”³¹⁸. Nos mesmos termos, ainda segundo Lebrun, todos os modos da substância, embora não pertençam à natureza do *cogito*, não podem ser postos em dúvida, na medida em que se beneficiam de sua certeza³¹⁹.

Essa observação de Lebrun, que reflete grande parte da interpretação geral sobre o tema, parece, em nossa opinião, simplificar, demasiadamente, a questão; pois, a rigor, a distinção entre essência e modos da substância não nos parece se dar de uma maneira tão rigidamente estabelecida, como parece defender Lebrun; e, além disso, a associação das duas definições do *cogito* com essa distinção entre essência e modos da substância, tal como indicou esse comentador, embora possa ser percebida nos *Princípios*, a partir, mais exatamente, dos seus artigos: 09, 32, 52, 53, 56 e 57, deve-se dizer, no entanto, que não é uma

³¹⁷ LEBRUN, G. In: DESCARTES, R. *Meditações*, 1973, p. 103, nota 38.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Cf. Ibid.

posição textual propriamente assumida por Descartes; isto é, o filósofo, quando comenta sua teoria dos modos não a associa, textualmente, àquelas duas definições do *cogito*.

Dessa forma, opomos-nos à maneira simplista com a qual Lebrun parece tratar a questão; todavia, devemos reconhecer que ele inseriu em nossa discussão um elemento sem o qual, certamente, não podemos prosseguir em nossa análise: a noção de “modos” da substância.

Porém, antes mesmo de tomarmos, precisamente, essa noção como objeto específico de nossa reflexão, somos por ela imediatamente remetidos a uma outra noção que a precede em termos de análise; é que só entenderemos, apropriadamente, o que são os “modos da substância” se nos voltarmos antes àquilo mesmo que esses modos afirmam: a própria substância.

Em outros termos, ao indicar a distinção entre “essência” e “modos” da substância, na tentativa de explicar aquelas duas definições do *cogito*, a interpretação de Lebrun acabou por apresentar-nos o estatuto mesmo no qual tanto a “essência” quanto os “modos” da “coisa que pensa” encontram um *locus* comum: a própria noção de substância.

E, para que avancemos mais ainda na análise das relações que as duas definições do *cogito* estabelecem entre si no conjunto geral da metafísica cartesiana, é preciso, na ordem própria da análise, antes de tratarmos propriamente da noção de substância, determo-nos, primeiro, na noção de atributo.

2.2.2 - Do atributo

Quando Descartes conclui “[...] eu sou, então, precisamente falando, somente, uma coisa que pensa [...]”³²⁰, essa conclusão, importa lembrar aqui, é o resultado mais imediato de uma longa argumentação que a antecede, na qual, precisamente, o pensamento foi descoberto e tomado como o único atributo que pertencia, essencialmente, ao “Eu”: “[...] só ele (o pensamento) não pode ser separado de mim.”³²¹; dizia Descartes.

³²⁰ “[...] ie ne fuis donc, precifement parlant, qu’vne chofe qui penfe [...]” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 21, tradução nossa).

³²¹ “[...] elle feule ne peut efre détachée de moy.” (Ibid.).

Nesse sentido, a noção de “pensamento” aparece como uma privilegiada chave de leitura para a nossa investigação. Em tese, a “coisa” – substância – só é uma “coisa que-pensa” – substância pensante –, porque, justamente, o “pensamento” foi, entre muitos, o único atributo considerado que resistiu suficientemente ao crivo da dúvida. Nesses termos, temos aqui, então, a primeira definição de “pensamento” que Descartes nos oferece na *Meditação Segunda*: ele é um atributo.

Nas circunstâncias daquela conclusão, constatava-se ainda um outro dado importante: o pensamento, aquele que tinha sido considerado o único atributo essencialmente existente, pertencia não ao corpo, mas, à alma:

Passemos, então, aos atributos da Alma, e vejamos se há alguns que estejam em mim. Os primeiros são os de me nutrir e de caminhar [...] Um outro é o de sentir [...] Um outro é o de pensar; e eu julgo aqui que o pensamento é um atributo que me pertence: só ele não pode ser separado de mim.³²²

Daí, o pensamento ser definido, portanto, como “atributo da alma”³²³.

Mas o que são, nesses termos, para Descartes, alma e atributo?

Nas respostas a Gassendi há uma definição daquilo que o filósofo entende por alma; diz: “[...] o nome alma [...] para tomá-lo precisamente como esse primeiro ato ou essa forma principal do homem, ele deve ser somente entendido como aquele princípio pelo qual pensamos [...]”³²⁴.

E, nos *Princípios*, Descartes define atributo da seguinte forma:

[...] porque, entre as coisas criadas, algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só tem necessidade do concurso

³²² “Paffons donc aux attributs de l’Ame, & voyons s’il y en a quelques-vns qui foient en moy. Les premiers font de me nourrir & de marcher [...] Vn autre eft de fentir [...] Vn autre eft de penfer; & ie trouue icy que la penfée eft vn attribut qui m’appartient: elle feule ne peut eftre détachée de moy.” (DESCARTES, R. *Méditations metaphysiques*, A. T., IX, I, p. 21, tradução nossa). Dizer se tratar de um atributo da alma é o mesmo que dizer tratar-se de um atributo do Eu: “alma”, “espírito”, “mente”, “eu” são, de modo geral, termos sinônimos na filosofia cartesiana. Por exemplo: “[...] esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou [...]” (Id. *Discurso do método*, 1984, p. 28) “[...] ce Moy, c’eft a dire, l’Ame par laquelle ie fuis ce que ie fuis [...]” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, p. 33).

³²³ Primeiro: o pensamento é um “atributo”; segundo: o pensamento é um atributo “da alma”. Notar a construção da definição.

³²⁴ DESCARTES, R. *Quintae Responsiones*, A. T., VII, p. 356 apud FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*, 2005, pp. 130-131.

ordinário de Deus, chamando então, a estas, substâncias, e, àquelas, qualidades ou atributos das substâncias.³²⁵

No que se refere à alma, a definição de Descartes é, tal como aquelas duas definições do *cogito*, equívoca. É que, na primeira parte da definição, o filósofo parece conceber a alma como o próprio pensamento: “esse primeiro ato ou forma principal do homem”; e, quando é inferido na segunda parte dessa definição que a alma seja “nada menos que aquele princípio pelo qual pensamos”, aí, Descartes parece conceber a alma, propriamente, como a substância; pois, em última análise, não é a alma o princípio mesmo através do qual a “coisa que pensa” pensa?

Já no que se refere à definição de atributo, o filósofo, neste ponto, nos apresenta uma definição bem específica: o atributo é uma coisa criada com natureza tal que não “pode existir sem outras coisas” criadas. Todavia, decorre daí que é impossível conceber qualquer atributo sem conceber, juntamente com ele, sua substância; e, nesse caso, embora a definição cartesiana de atributo apresentada aqui tenha sido estabelecida especificamente, não se pode alegar, contudo, que essa definição não confirme, ao menos de modo geral, aquela equivocidade definitória do filósofo; pois, em última análise, o atributo, em razão mesmo dessa característica que o define – sua dependência absoluta de uma substância –, nos conduz sempre a uma dupla realidade: à sua própria e à da substância mesma da qual ele depende.

2.2.3 – Da substância

Se, conforme a definição acima, atributo é sempre uma realidade remetida imediatamente a uma substância, é algo, portanto, fortemente marcado pelo caráter de

³²⁵ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, 1984, p. 92. “[...] pource q’entre les choses créées quelques-vnes font de telle nature qu’elles ne peuvent exister fans quelques autres, nous les distinguons d’avec celles qui n’ont befoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-cy des substances, e celles-là des qualitez ou des atributs de ces substances.” (Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 47). Essa é a primeira definição de atributo que Descartes fornece nos *Princípios*. Sabemos que tal definição, tal como aparece em nossa citação, se mostra em certo sentido muito simplista diante dos desdobramentos conceituais que o autor dará ao respectivo conceito. O fato é que, no ponto da argumentação em que estamos tal definição assim nos basta. De acordo com o desenvolvimento de nossa argumentação trataremos o respectivo conceito em sua gradual complexidade.

dependência, só existe enquanto tal na medida em que é, necessariamente, atribuído a uma entidade substancial³²⁶.

Desse ponto de vista, ao considerar o pensamento como “atributo da alma”, o meditador estava lhe concedendo, à alma, o *status* próprio de substância. E, isso é explicitamente confirmado por Descartes quando, já no *Discurso* em 1637, dizia:

[...] examinando atentamente que cousa eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo e que não havia qualquer mundo ou qualquer lugar onde eu existisse; mas que, apesar disso, não podia admitir que não existia; e que antes, pelo contrário, por isso mesmo que pensava, ao duvidar da verdade das outras cousas, tinha de admitir como muito evidente e muito certo que existia; ao passo que bastava que tivesse deixado de pensar para não ter já nenhuma razão para crer que existia, ainda que tudo o que tinha imaginado fosse verdadeiro; por isso, compreendi que era uma *substância*, cuja essência ou natureza é apenas o pensamento, que para existir não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de nenhuma cousa material.³²⁷

Mas como se caracteriza, precisamente, em Descartes, o conceito de substância?

Exposto de forma mais ordenada na primeira parte de seus *Princípios*, mais exatamente a partir do artigo 51, a primeira definição que Descartes oferece de substância, é a seguinte: “Quando concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir.”³²⁸

A rigor, portanto, o conceito de substância, assim definido, só pode ser atribuído a Deus; pois somente Ele é um ser que para existir não necessita de, absolutamente nada além

³²⁶ Convém lembrar as palavras de Descartes quando da afirmação do pensamento enquanto atributo: “[...] é um atributo que me pertence: só ele não pode ser separado de mim.” “[...] est vn attribut qui m'appartient: elle feule ne peut estre détachée de moy.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 21, tradução nossa, grifos nossos). Notar a inerência do atributo ao “Eu”.

³²⁷ Id. *Discurso do método*, 1984, p. 28. “[...] examinant avec attention ce que i'eftois, & voyant que ie pouuois feindre que ie n'auois aucun cors, & qu'il n'y auoit aucun monde, ny aucun lieu ou ie fuffe; | mais que ie ne pouuois pas feindre, pour cela, que ie n'eftois point; & qu'au contraire, de cela mefme que ie penfois a douter de la verité de autres chofes, il fuiuoit tres euidenment & tres certainement que i'eftois; au lieu que, fi i'euffe feulement ceffé de penfer, encore que tout le refte de ce que i'auois iamais imaginé euft esté vray, ie n'auois aucune raifon de croire que i'euffe esté: ie connû de la que i'eftois vne *subftance* donto toute l'effence ou la nature n'eft que de penfer, & qui, pour estre, n'a befoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucune chofe materielle.” (Id. *Discours de la methode*, A. T., VI, pp. 32-33, grifo nosso).

³²⁸ Id. *Princípios da filosofia*, 1984, p. 92. “Lors que nous conceuons la subftance, nous conceuons feulement vne chofe qui exifte en telle façon, qu'elle n'a befoin que de foy-mefme pour exifter.” (Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 47).

de si próprio: “Porque, falando com propriedade, só Deus é isso, e não há nenhuma coisa criada que possa existir, um só momento, sem ser sustentada e conservada pelo seu poder.”³²⁹.

Nesse caso, a definição de substância em Descartes é unívoca? Isto é, devemos concluir que só Deus é substância? Não exatamente. O filósofo permite que, em se tratando das coisas criadas, também se possa designá-las com o conceito de “substância”; porém, num sentido relativo do termo; pois, dado que nenhuma criatura existe por si mesma: não é auto-suficiente, nenhuma criatura é, em sentido preciso, uma “substância”. Todavia, dado haver entre as coisas criadas algumas que, para existir, só dependem, unicamente, de Deus, a essas se pode, segundo Descartes, atribuir, secundariamente, o termo “substância”. E como há ainda, entre essas coisas criadas, aquelas que, para existir, além de dependerem, primeiramente, de Deus, dependem também de outras coisas criadas, quanto a essas, diz o filósofo, devem ser chamadas de “atributos das substâncias”, tal como ele mesmo explica:

[...] porque, entre as coisas criadas, algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só tem necessidade do concurso ordinário de Deus, chamando então, a estas, substâncias, e, àquelas, qualidades ou atributos das substâncias.³³⁰

A esse respeito, Beyssade sintetiza aspectos importantes: Em primeiro lugar, a substância assume uma maneira de existir; ou seja, toma o lugar da existência. O segundo aspecto, de acordo com esse autor, é que esta modalidade de existência se encontra intrínseca a uma suficiência *per sí*; isto é, uma não-indigência que atinge sua plenitude na substância divina. Deus, na medida em que existe e subsiste por seu próprio poder, Ele se auto-conserva. As demais substâncias, no entanto, dependem diretamente de Deus para existir e se auto-conservarem, subsistirem. Todos os seres, que, para existir, necessitam, apenas, de Deus, sendo, conseqüentemente, independentes de qualquer criatura, recebem também a denominação de “substância”: são as substâncias criadas³³¹.

³²⁹ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, 1984, p. 92. “[...] car, à proprement parler, il n’y a que Dieu qui foit tel, & il n’y a aucune chose créée qui puisse exister vn seul moment sans estre foustenuë & conferuée par sa puissance.” (Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 47).

³³⁰ Id. *Princípios da filosofia*, 1984, p. 92. “[...] pource q’entre les choses créées quelques-vnes font de telle nature qu’elles ne peuuent exister sans quelques autres, nous les distinguons d’avec celles qui n’ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-cy des substances, e celles-là des qualitez ou des atributs de ces substances.” (Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 47).

³³¹ Cf. BEYSSADE, J.-M. A Teoria Cartesiana da Substância. Equivocidade ou Analogia? In: *Analytica*, v. 2, n. 2, pp. 24-25, 1997.

Mas a tese de Beyssade não se reduz a isso; o que ele defende, precisamente, é que há na teoria cartesiana da substância uma “analogia substancial”. Segundo esse autor, Descartes, quando nos apresenta uma dupla-definição de substância, tal como o fez nos *Princípios*, na verdade ele está a nos mostrar uma teoria “análoga” da substância; em outras palavras, a definição de substância para as coisas criadas se dá por “analogia” à definição de substância divina³³².

Em todo caso, portanto, tal como a partir daquelas duas definições do *cogito*³³³, e tal como entendemos, acima, as noções de alma e atributo³³⁴, podemos concluir também aqui, na análise própria da noção de substância, que parece haver em Descartes, de fato, certo estímulo recorrente a uma equivocidade definitória; pois, ao definir substância, o que o filósofo nos faz entender, em última análise, é que há duas maneiras de concebê-la: a primeira, que toma Deus como a “substância”, por excelência; e a segunda, que toma, secundariamente, como “substâncias” “algumas coisas criadas”: aquelas que só dependem de Deus para existir.

Nosso próximo passo, então, é mostrar como, justamente através dessa equivocidade da substância em geral, se estabelece a equivocidade própria de uma substância específica³³⁵; com isso, acreditamos estar no cerne de nossa análise: no estabelecimento preciso de uma equivocidade própria do *cogito*.

2.3 – Sobre a noção de Pensamento

³³² Cf. BEYSSADE, J.-M. A Teoria Cartesiana da Substância. Equivocidade ou Analogia? In: *Analytica*, v. 2, n. 2, pp. 11-49, 1997. A análise de Beyssade, na verdade, pode ser recebida por nós como uma crítica à nossa posição; pois, como sugerem o título de seu trabalho e a conclusão por ele assumida, há de sua parte uma recusa clara por uma teoria da equivocidade no que se refere à substância cartesiana. Entretanto, por duas razões bem específicas, não temos muito a discutir a respeito dessa suposta crítica: 1ª) O autor não esclarece, ao menos no trabalho que consultamos, como se distingue, exatamente, a teoria analógica da teoria da equivocidade; sua reflexão parece girar mais em torno da fundamentação da primeira que da explicação da segunda. 2ª) Exatamente por conta da primeira razão, não sabemos em qual medida, ou mesmo se o que esse autor chama de “Teoria da equivocidade”, se referindo à substância, é o mesmo que entendemos sobre o que estamos chamando de “equivocidade” nos referindo ao *cogito*. Por essas razões, reservamos para outra oportunidade uma análise mais cuidadosa do tema.

³³³ Cf., neste capítulo, fl. 118.

³³⁴ Cf., neste capítulo, fls. 121-122.

³³⁵ Substância, especificamente, pensante: uma daquelas “coisas criadas que só dependem de Deus para existir”.

A partir, então, de toda nossa argumentação sobre a teoria cartesiana da substância, podemos retomar agora, sob um novo nível, nossa problemática geral: O que, exatamente, é uma “coisa que pensa”? Como se dá, mais detalhadamente, no *cogito*, a relação: essência e modos da substância? E, nesses mesmos termos, como entender, mais precisamente, que a alma seja tomada, ora como a “substância-coisa que pensa”, ora como o próprio pensamento, seu atributo? Como identificar na “coisa que pensa”, substância específica, a equivocidade definatória da substância em geral?

Sem ignorarmos o nível diverso de dificuldades expresso por essas indagações, e, nesse caso, sem a pretensão de fornecer qualquer solução definitiva a cada uma delas, prosseguimos nossa análise acreditando que somente a noção de pensamento pode contribuir para um esclarecimento mais preciso acerca da tese que estamos defendendo de uma suposta equivocidade do *cogito*³³⁶.

A escolha do pensamento como noção fundamental para a nossa análise se dá, tanto porque é, exatamente, ele que marca toda a nossa argumentação em geral na defesa de nossa tese, quanto porque também parece ter sido ele o elemento comum segundo o qual Descartes assentou, basicamente, toda a sua teoria da substância, tal como a expusemos acima.

Basta notar que, do interior mesmo de nossa argumentação acerca dessa teoria, é possível inferir não menos que três diferentes maneiras através das quais Descartes teria definido o conceito de pensamento.

Primeiramente, quando tratávamos da relação essência e modos da substância, o filósofo estabelecia ali que o pensamento era a essência própria da substância “coisa que pensa”³³⁷.

Depois, quando da conceitualização de alma, o termo “pensamento” foi definido equivocadamente, ora como atributo, ora como substância. Nesse sentido, Descartes afirmou abertamente que ela – a alma – podia ser tomada ou como “o primeiro ato ou forma principal do homem” – como atributo; ou como “somente aquele princípio pelo qual pensamos”; isto é, como a própria substância “coisa que pensa”³³⁸.

³³⁶ Sobre a noção de pensamento em Descartes, ver, especialmente: LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, 1992.

³³⁷ Cf., neste capítulo, fls. 119-120.

³³⁸ Cf., neste capítulo, fl. 122.

E a terceira maneira segundo a qual Descartes definiu “pensamento” se deu quando da conceitualização de substância, em que nosso filósofo admitiu que, em sentido geral, a substância pode ser compreendida de duas maneiras distintas: substância divina e substâncias criadas; dentre as quais, a substância pensante. Nesse caso, o pensamento é tomado, então, precisamente enquanto atributo dessa substância³³⁹.

Temos, portanto, de acordo com a análise que fizemos da teoria cartesiana da substância, as três maneiras seguintes para a definição de “pensamento” em Descartes: 1ª) O pensamento definido como essência, 2ª) O pensamento definido equivocadamente, ora como atributo, ora como substância e 3ª) O pensamento definido como atributo específico da substância pensante³⁴⁰.

Se nos voltarmos, agora, para uma breve retrospectiva de toda nossa argumentação em geral em torno da qual estamos defendendo uma equivocidade própria do *cogito*, notaremos sem dificuldades que o pensamento também parece ser o elemento principal de nossa análise: 1º - O pensamento foi tomado como argumento para a comprovação da existência real do “Eu”: o pensamento como condição de possibilidade de existência³⁴¹; 2º - O pensamento foi tomado como uma entidade: ele é um “atributo da alma”³⁴²; 3º - A noção de pensamento enquanto entidade nos levou às duas definições do *cogito*³⁴³; 4º - Tais definições, por sua vez, nos fizeram, finalmente, considerar a teoria cartesiana da substância³⁴⁴.

Por tudo isso, acreditamos que a noção de pensamento representa, para a nossa análise, o ponto fundamental para o qual toda a nossa problemática se volta. Nesses termos, a pergunta que se impõe, antes de qualquer outra, é, portanto: o que é, afinal, para Descartes, o pensamento?

2.3.1 – Da definição cartesiana de pensamento

³³⁹ Cf., neste capítulo, fls. 123-124.

³⁴⁰ Saber em que medida esses termos se identificam, ou não, só seria possível a partir de uma análise muito cuidadosa de cada um deles no contexto mesmo onde se encontram.

³⁴¹ Cf., capítulo anterior, fls. 90-92.

³⁴² Cf., neste capítulo, fls. 111-112.

³⁴³ Cf., neste capítulo, fls. 112-116.

³⁴⁴ Cf., neste capítulo, fls. 118-125.

Por “pensamento”, entende Descartes nas *Segundas Respostas*:

[...] eu compreendo tudo quanto está de tal maneira em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos.³⁴⁵

Essa definição quase em nada se diferencia daquela que se pode ler no artigo 9 dos *Princípios*:

Pela palavra pensar entendo eu tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios. É por isso que não somente compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são aqui a mesma coisa que pensar.³⁴⁶

Dado o altíssimo valor dessas duas definições de pensamento, aquelas duas definições do *cogito* merecem, aqui, ser retomadas em menção especial:

[...] eu sou, então, precisamente falando, somente, uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão [...] O que é uma coisa que pensa? Isto é, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente.³⁴⁷

Relacionando, pois, essas quatro definições, o que logo de início nos parece mais evidente é que conceber a “coisa que pensa”, tal como parece conceber a segunda definição do *cogito*, como: “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”, parece ser mais adequado ao conceito geral de pensamento proposto por nosso filósofo, que concebê-la como propõe aquela definição segundo a qual o *cogito* é tomado como: “um espírito, um entendimento ou uma razão”; isto é, como o próprio pensamento em si mesmo, tal como interpretamos.

³⁴⁵ “[...] ie comprens tout ce qui eft tellement en nous, que nous en fomes immediatement connoiffans. Ainfi toutes les operations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination & des fens, font des penfeés.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 124, tradução nossa).

³⁴⁶ Id. *Princípios da filosofia*, 1984, p. 58. “[...] Par le mot de penfer, n’entends tout ce qui fe fait en nous de telle forte que nous l’apperceuons immediatement par nous-mefmes...; c’eft pourquoy non feulement entendre, vouloir, imaginer, mais auffi fentir, eft la mefme chofe icy que penfer.” (Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 28).

³⁴⁷ “[...] ie ne fuis donc, precifement parlant, qu’vne chofe qui penfe, c’eft à dire vn efprit, *vn entendement ou vne raifon* [...] Qu’eft-ce qu’vne chofe qui penfe? *C’eft à dire vne chofe qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auffi, & qui fent.*” (Id. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, pp. 21-22, tradução nossa).

Todavia, a questão não se encerra em termos tão simples. Precisamos admitir que a definição cartesiana de pensamento vai ainda mais longe do que propõe especificamente essas duas definições apresentadas agora por Descartes. O filósofo reserva ainda dois outros paradigmas sob os quais essa mesma questão se assenta: a “percepção do entendimento” e a “ação da vontade”.

Segundo Descartes:

Todas as maneiras de pensar que experimentamos em nós podem reduzir-se a duas gerais. Consiste uma em apreender pelo entendimento e a outra em determinar-se pela vontade. Assim, sentir, imaginar e mesmo conceber coisas puramente inteligíveis, são formas diferentes de apreender; mas desejar, ter aversão, confirmar, negar, duvidar, são formas diferentes de querer.³⁴⁸

Em nossa opinião, o aspecto mais importante dessa definição está no fato de ela estabelecer que essas duas maneiras gerais do pensamento: a “percepção do entendimento” e a “ação da vontade” se justificam, sobretudo, porque agrupam, cada uma delas, diversamente, certa variedade de formas de pensar³⁴⁹.

Ou seja, a única razão que justifica, realmente, uma distinção do pensamento em “maneiras de pensar” é, justamente, a sua equivocidade própria; isto é, se o pensamento não fosse, ele mesmo, equívoco, seria completamente desnecessária e injustificável que se operasse uma distinção dessa natureza em seu seio.

Nesse sentido, entendemos que a distinção operada por Descartes do pensar em “maneiras” é a prova mais clara que temos para apoiar nossa tese de uma equivocidade

³⁴⁸ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, 1984, p. 79. “Car toutes les façons de penfer que nous re|marquons en nous, peuvent efre rapportées à deux generales, dont l’vne confifte à appercevoir par l’entendement, & l’autre à fe determiner par la volonté. Ainfi fentir, imaginer, & mefmes concevoir des chofes purement intelligibles, ne font que des façons diferentes d’appercevoir; mais defirer, auoir de l’auerfion, affurer, nier, douter, font des façons diferentes de vouloir.” (Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 39).

³⁴⁹ Essa distinção do pensamento em “duas maneiras gerais” é de altíssimo valor para a epistemologia cartesiana. Nesse caso específico, porém, há uma super estimação pela “percepção do entendimento” em relação à “ação da vontade”. É que, enquanto, nesses termos, a primeira é responsável, através de suas diferentes formas de pensar, pela aquisição das verdades “claras e distintas” da mente; a segunda, por sua vez, embora através dos mesmos critérios; isto é, através de suas diferentes formas de pensar, é considerada como a fonte dos conhecimentos “confusos e obscuros” que dificultam o processo de aquisição de conhecimento instaurado na mente por aquela primeira maneira. Portanto, nos termos próprios da epistemologia cartesiana, “a percepção do entendimento” precede em importância “a ação da vontade”. De nossa parte, que não tratamos, propriamente, da epistemologia de Descartes, interessa notar, sobretudo, que a distinção do pensamento em “duas maneiras gerais” importa, somente, no sentido de estabelecer, exatamente como dissemos, dois novos paradigmas de análise para o conceito de pensamento e afirmar, a partir daí, em cada um deles certa variedade ou equivocidade de formas de pensar.

própria ao pensamento; pois, como dissemos: Se o pensamento não fosse equívoco, porque distingui-lo em “maneiras de pensar”?

Com efeito, essa distinção atribuída ao conceito de pensamento não deve ser entendida fora dos termos próprios da “redução/relação”³⁵⁰ que ela representa; isto é, a distinção: “percepção do entendimento” e “ação da vontade” não é, em absoluto, uma distinção ontológica do pensamento; esse, em hipótese alguma, deixa de ser, ontologicamente uma realidade sempre idêntica a si mesma; e, aquela, apenas expressa o que, talvez, seja o sentido mais profundo de uma equivocidade que se dá nos termos próprios de uma determinada relação “entendimento/vontade” no interior mesmo do próprio pensamento. Em última análise, o pensamento, sem deixar de ser equívoco, continua, em si mesmo, ontologicamente pensamento.

Portanto, quando defendemos uma equivocidade própria ao *cogito*, o fazemos apoiados, fundamentalmente, na certeza mesma de que é, exatamente, a definição cartesiana de pensamento, na medida em que ela se afirma num registro propriamente equívoco – “entendimento e vontade” –, que corrobora essa nossa posição.

2.4 – Sobre uma suposta equivocidade do “*cogito*”

Por todas as razões apresentadas até este ponto de nossa análise, sustentamos, portanto, uma suposta equivocidade do *cogito*. Contudo, embora acreditemos que a análise de todas as noções que até aqui investigamos³⁵¹ pareça confirmar a viabilidade própria dessa suposição, devemos reconhecer, porém, que cada uma das noções por nós analisadas instaura mesmo uma série de outras questões que, certamente, ou não pudemos ou, mesmo, não sabemos ainda responder.

Em todo caso, direcionamos aqui a nossa reflexão para o passo final de nossa análise; pois, mesmo que haja ainda perguntas sem respostas, estamos certos, porém, de que, a rigor, isso não nos impediu de, ao menos, ter suposto, aqui, uma equivocidade própria do *cogito*.

³⁵⁰ Notar que o texto francês traz: “rapporter”/“relacionar” e não “réduire”/“reduzir” como aparece na tradução.

³⁵¹ Das noções: essência e modos, atributo, substância e pensamento.

2.4.1 – Dos fundamentos dessa equivocidade

Uma última palavra, então, sobre o que, em nossa opinião, fundamenta precisamente nossa tese.

Quando analisávamos a definição cartesiana de pensamento, concluíamos ali que a relação “entendimento/vontade” daquela distinção do pensamento em “maneiras de pensar” representava, talvez, o sentido mais profundo da equivocidade própria do *cogito*³⁵².

Daí essas duas maneiras de pensar: “entendimento e vontade” representarem, aqui, ao menos, a princípio, os fundamentos precisos de nossa tese da equivocidade própria do *cogito*; apoiada, desde sempre, naquelas duas outras definições desse princípio.

Nesse sentido, vale determo-nos, por um instante, no artigo 56 dos *Princípios*, onde Descartes oferece-nos detalhes importantes sobre o que estamos chamando de fundamentos de nossa tese. Diz:

Quando aqui digo maneira ou modo, apenas me refiro àquilo que já chamei de atributo ou qualidade. Quando considero, porém, que a substância é disposta de outra maneira ou diversificada, sirvo-me particularmente do nome de modo ou maneira. Quando, em virtude desta disposição ou transformação pode ser assim chamada, dou então o nome de qualidade às diversas maneiras que fazem com que ela seja assim denominada. Enfim quando penso mais geralmente que esses modos ou qualidades estão na substância, sem os considerar de outra maneira que não seja como dependências desta substância, designo-os por atributos.³⁵³

De modo geral, portanto, como explica o filósofo, “maneira ou modo” podem, a princípio, ser tomados como equivalentes entre si e designarem o mesmo que “atributo ou qualidade”; que, por sua vez, inicialmente, também são tomados como equivalentes entre si. Ou seja, num primeiro momento, o que faz Descartes é estabelecer, precisamente, um sentido geral para o conceito de “maneira” que se equivale, a princípio, ao de “atributo” e àquelas

³⁵² Cf., neste capítulo, final da seção anterior, fl. 130.

³⁵³ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, 1984, pp. 95-96. “Lors que je dis icy *façon* ou mode, je n’entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lors que je confidere que la substance en est *autrement* disposée ou diuerfiée, je me fers *particulièrement* du nom de mode ou *façon*, & lors que, de cette disposition ou changement, elle peut estre appellée telle, je nomme qualitez *les diuerfès façons qui font qu’elle est ainsi nommée*, enfin, lors que je penfe plus generally que ces *modes* ou *qualitez* font en la substance, *fans les confiderer autrement que comme les dépendances de cette* substance, je les nomme attributs. Et pource que je ne dois conceuoir en Dieu aucune variété ny changement, je ne dy pas qu’il y ait en luy des modes ou des qualitez, mais pluoft des attributs [...]” (Id. *Principes de la philosophie*, A. T., IX, II, p. 49).

“maneiras de pensar”; que, por sua vez, podem, então, ser entendidas como “atributos do pensar”.

Num segundo momento, porém, por haver “disposições diversificadas” da substância; quer dizer, quando a equivocidade da substância é considerada; então, nesse caso, aquelas “maneiras de pensar” passam a ser tomadas, não como atributos, mas “modos da substância” e aquelas diversas formas que fazem com que elas sejam assim denominadas, são tomadas como suas “qualidades”. Isto é, quando a substância é concebida, por exemplo, como substância pensante: o *cogito*; nesse caso, então, “entendimento e vontade” – aquelas duas “maneiras de pensar” –, são tomadas não como atributos da substância pensante, mas como seus modos, e, nesse caso, por sua vez, aquela variedade de formas de cada maneira de pensar: sentir, imaginar etc.; desejar, ter aversão etc., são tomadas como “qualidades” da substância pensante.

Por fim, quando esses “modos da substância” – “entendimento e vontade” – juntamente com suas qualidades: sentir, imaginar..., desejar, ter aversão..., são considerados como estando na substância de forma, unicamente dela dependente, então, ambos, “modos e qualidades”, são chamados pelo nome de “atributos”.

Em resumo, o aspecto mais importante dessa explicação de Descartes é que ela estabelece uma relativização de termos. Quer dizer: “maneiras”, “modos”, “atributo”, “qualidades” e mesmo “substância”, embora designem realidades absolutas são, precisamente, termos relativos; pois o que há, de fato, é uma maneira diversa de se apropriar de cada um desses termos: 1^a) a partir de um ponto de vista mais geral: “Quando aqui digo maneira ou modo, apenas me refiro àquilo que já chamei de atributo ou qualidade” e 2^a) a partir de um ponto de vista mais específico: “Quando considero, porém, que a substância é disposta de outra maneira ou diversificada”.

Nesse sentido, se, de um lado, determinada definição de pensamento³⁵⁴ parte de uma consideração da substância em geral – a substância divina –, o pensamento será, nesse caso, tomado, precisamente, como um atributo dessa substância; em tese: a substância pensante como atributo da substância divina.

Se, de outro lado, porém, determinada definição de pensamento parte da consideração de uma substância específica – a substância pensante, por exemplo –; então, nesse caso, o

³⁵⁴ “Pensamento” aqui em equivalência imediata àquelas “maneiras de pensar: entendimento e vontade”, que estamos supondo ser os fundamentos precisos de nossa tese da equivocidade do *cogito*.

pensamento será tomado não como atributo, mas, precisamente, como um modo da substância a qual se considera.

Desse modo, é, então, exatamente, em razão dessa relativização mesma de termos, que toda e qualquer definição de pensamento, ou, “maneiras de pensar”, só se explica e depende, primeiramente, do aspecto ou de qual “consideração da substância” parte a formulação definitiva. Nesse caso, é também essa mesma relativização que, em última análise, fundamenta, de modo geral, o que chamamos, pois, de equivocidade própria do *cogito*.

2.4.2 – Da equivocidade própria do “*cogito*”

[...] eu sou, então, precisamente falando, somente, uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão [...] O que é uma coisa que pensa? Isto é, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente.³⁵⁵

A tamanha clareza de Descartes dispensaria, a princípio, qualquer outra explicação para a equivocidade do *cogito* que não essa contida em suas próprias palavras. Todavia, o fato de haver, por parte de muitos, o que parece ser quase uma fixação em reduzir esse princípio à exclusividade de seu aspecto epistemológico, nos faz, não sem pôr em risco a evidência dos fatos, multiplicar referências explicativas para justificar um dado que parece ser, desde sempre, muito elementar: a própria equivocidade do *cogito*.

Nesta altura, que fique, portanto, bem claro:

O pensamento (*cogito*) compreende, segundo Descartes, não o simples entendimento, mas também a vontade, e até a imaginação e o sentimento. Confunde-se com a totalidade de minha consciência psicológica [...]³⁵⁶.

Pois, de acordo com o próprio filósofo na resposta às *Terceiras Objeções*, feita por Hobbes:

³⁵⁵ “[...] ie ne fuis donc, precifement parlant, qu’vne chofe qui penfe, c’eft à dire vn efprit, vn entendement ou vne raifon [...] Qu’eft-ce qu’vne chofe qui penfe? C’eft à dire vne chofe qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auffi, & qui fent.” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, pp. 21-22, tradução nossa).

³⁵⁶ ALQUIÉ F. *A filosofia de Descartes*, 1993, pp. 80-81.

Onde tenho dito: [...] *um espírito, uma alma, um entendimento, uma razão, etc.*, não entendi por esses nomes simples faculdades, mas as coisas dotadas da faculdade de pensar [...] o pensamento é tomado às vezes pela ação, às vezes, pela faculdade, e outras vezes pela coisa na qual reside essa faculdade. E eu não digo que a intelecção e aquilo que entende sejam uma e mesma coisa, nem mesmo a coisa que entende e o entendimento [...] ³⁵⁷.

Portanto, considerando todas essas razões, entendemos, finalmente, que o *cogito*, totalizado naquela definição segundo a qual ele se apresenta como “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”³⁵⁸, parece tender decididamente para a afirmação mesma de uma equivocidade própria ao seu conteúdo.

Em tese, o *cogito* é, certamente, antes de tudo, “pensamento”, mas, que ninguém se engane: “pensamento” que “[...] se apreende todo inteiro (em sua equivocidade própria: entendimento e vontade), antes mesmo de saber se existem corpos [...]”³⁵⁹.

³⁵⁷ “Où i’ay dit: [...] *vn esprit, vne ame, vn entendement, vne raison, &c.*, ie n’ay point entendu par ces noms les feules facultez, mais les chofes douées de la faculté de penfer [...] la penfée fe prend quelquesfois pour | l’action, quelquesfois pour la faculté, & quelquesfois pour la chofe en laquelle refide cette faculté. Et ie ne dis pas que l’intelleccion & la chofe qui entend foient vne mefme chofe, non pas mefme la chofe qui entend & l’entendement [...]” (DESCARTES, R. *Meditations metaphysiqves*, A. T., IX, I, p. 135, tradução nossa).

³⁵⁸ Especialmente sobre essa definição, seu sentido e importância, alguns estudiosos a consideram mesmo como uma definição mais amadurecida e completa do *cogito*; como é o caso, por exemplo, de Scribano, quando considera que essa definição deve ser entendida de acordo com a “ordem das razões” interpretada conforme a lógica da meditação. Nesse sentido, segundo essa autora, as noções mudam com o progresso da pesquisa que avança seguindo as etapas do caminho meditativo e, por isso, essa definição do *cogito* não representa uma simples ampliação no domínio do pensamento, mas a instauração de uma nova dimensão do pensar. Ela conclui que essa definição é um resultado irreversível do progresso meditativo que suplanta a primeira e se constitui a noção propriamente cartesiana de pensamento. Cf. SCRIBANO, E. *La Nature du Sujet. Le Doute et la Conscience*. In: ONG-VAN-CUNG, K. S. *Descartes et la question du sujet*, 1999. pp. 54-55.

³⁵⁹ “[...] se saisit tout entière, avant même de savoir s’il y a des corps [...]” (ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, 1996, p. 301, tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Descartes é um homem terrível para se tomar como mestre. Seu olho parece dizer: mais um que vai se enganar.*³⁶⁰

...Mais um que irá concluir verdades incertas...

Como se vê, quatro séculos depois, a força crítica do olhar severo de Descartes ainda paira sobre nós e, por isso mesmo, preferimos não esconder e ir direto ao ponto: nosso tema é difícil, a tese é incipiente e a reflexão que aqui apresentamos não passa de uma primeira tentativa concreta de investigação. Supor uma equivocidade ao *cogito*, certamente, requer mais do que pudemos aqui oferecer: mais estudos, mais propriedade no trato das questões metafísicas de Descartes, mais consistência nos argumentos, enfim, mais, muito mais *Meditações*.

Essas exigências, que preferimos chamar de prudência, que pode, a princípio, parecer exagerada, é, em nossa opinião, altamente recomendável ao pesquisador que se dedique com seriedade a qualquer estudo sobre o célebre filósofo francês; é que, tal como acreditamos, Descartes, a despeito de sua enorme notabilidade que o torna aparentemente de tão fácil apreensão, é, na verdade, autor de uma filosofia sutilmente difícil; seja porque as verdadeiras intenções de sua obra parecem não se revelar sem uma observação extremamente cuidadosa, seja porque, nesse caso, somente uma leitura muito atenta, e mesmo demorada, pode perceber a real grandeza dessa filosofia.

No caso específico de nossa análise, embora saibamos que o nosso trabalho não tenha atingido o rigor ideal exigido pela grandeza própria da filosofia cartesiana: essa tarefa custaria a nós mais tempo e estudos do que dispomos aqui; estamos certos, contudo, de que, ao menos, nos pusemos a caminho; o que, dado o caráter dissertativo de nossa pesquisa, já pode ser, suficientemente, aceitável.

³⁶⁰ ALAIN apud RODIS-LEWIS, G. *Descartes – uma biografia*, 1996, p. 245. A citação, segundo Rodis-Lewis, se encontra em: ALAIN, *Les Arts et les dieux*, 1958, p. 181. (La Pléiade).

Desse modo, já munidos da prudência necessária, mas ainda não devidamente preparados, o que quisemos apresentar nesta dissertação foi, sobretudo, uma análise sobre o *cogito* cartesiano que superasse os vários preconceitos frequentemente a ele remetidos; especialmente, aqueles que insistem em reduzi-lo à exclusividade de ser uma mera operação mecânica intelectual do entendimento, negando-lhe, assim, sua justa cota de participação em tantas outras atividades fundamentais da alma, como por exemplo, aquelas da vontade: querer, não querer, imaginar, sentir etc.

Motivados por esse propósito, estabelecemos, então, desde o início, a suposição de uma equivocidade desse princípio de Descartes. Defendemos que o *cogito* cartesiano não é unívoco no sentido de significar o pensamento somente enquanto intelecto puro, mas que ele também o significa enquanto um complexo núcleo de manifestações diversas da mente; isto é, o pensamento enquanto, propriamente, equívoco.

Para sustentar essa hipótese buscamos respaldo teórico na primeira parte da *Meditação Segunda*, intitulada: *Da natureza da mente humana*. Apropriamo-nos, principalmente, das duas definições que Descartes aí nos oferece do *cogito* e, após uma análise minuciosa, segundo a qual pudemos, minimamente, comparar e contextualizar essas duas definições com alguns conceitos fundamentais da teoria cartesiana da substância, concluímos que nossa suposição de uma equivocidade do *cogito* parece ser razoável.

Todavia, reconhecemos a incipiência de nossa posição e sabemos que, para fundamentar precisamente essa tese e torná-la mais consistente e aceitável, teríamos mesmo que desenvolver uma pesquisa, certamente, mais aprofundada³⁶¹; por essa razão, o presente trabalho deve ser acolhido, sobretudo, como uma apresentação geral do tema; e, nesse caso, cada solução que apresentamos para as várias dificuldades que surgiram no decorrer de nossa análise não deve ser tomada fora de seu contexto provisório; pois, em última análise, de modo geral, nossa principal intenção foi, somente, identificar, delimitar e estabelecer com o máximo de precisão possível um objeto e um campo de pesquisa bem definidos no interior da filosofia de Descartes para, depois, em outra oportunidade talvez, dedicarmo-nos com a devida propriedade a uma análise mais consolidada do conteúdo propriamente aqui exposto.

Afinal, não é sem propósito que o título de nossa dissertação se apresenta de forma interrogativa: *Descartes e a primeira parte da Meditação Segunda: Da natureza da mente humana ou de uma suposta equivocidade do “cogito”?*; pois, antes de tudo, o que

³⁶¹ Talvez fosse o caso de uma pesquisa de Doutorado.

defendemos aqui foi o estabelecimento de uma pergunta e não, exatamente, a defesa de uma resposta.

Nesse sentido, nossa pesquisa se apóia, principalmente, na tentativa de tornar justificável a pergunta se é possível, na primeira parte da *Meditação Segunda* de Descartes, inferir certa equivocidade do *cogito*. Portanto, nossas conclusões se expressam mais pela força e qualidade de nossos argumentos que por qualquer resolução demasiadamente apressada do problema investigado.

Nesses termos, se considerarmos a ordem das partes e capítulos na qual dispusemos nossa dissertação, veremos, já aí, que conduzimos toda a nossa análise de uma maneira segundo a qual pudéssemos dar especial destaque, justamente, ao encadeamento claro e gradual de nossas razões.

Primeiro, dividimos nosso texto em duas partes: *Notas sobre a constituição do “cogito”* e *Notas sobre uma suposta equivocidade do “cogito”*.

Quisemos, na primeira parte, enfatizar o caráter constituinte do princípio cartesiano e mostrar que sua constituição, enquanto tal, ocorre de forma integral no *Discurso do Método* tornando dispensáveis, nesses termos, as *Meditações Metafísicas*. Quanto à segunda parte, reservamo-la a uma análise detalhada do *cogito* tal como aparece nas *Meditações*, especificamente, na primeira parte da *Meditação Segunda*. Aqui, avaliamos cuidadosamente o trajeto meditativo de Descartes que o levou à apropriação do *cogito* enquanto certeza e natureza da mente.

Num segundo momento, dividimos cada parte de nossa pesquisa em dois capítulos específicos: Na parte I: *Do “cogito” em geral* (Cap. I) e (Cap. II) *Do “cogito” no Discurso*; na parte II: *Do “cogito” enquanto certeza da existência da mente* (Cap. I) e (Cap. II) *Do “cogito” enquanto natureza da mente*.

No capítulo I da parte I: *Do “cogito” em geral*, investigamos o processo geral de constituição do *cogito* no pensamento de Descartes. Constatamos que esse princípio cartesiano resulta de um longo e árduo itinerário vivido pelo filósofo; itinerário que ultrapassa os limites de uma busca meramente intelectual e que se revela fortemente também nos registros da experiência pessoal de vida de seu autor.

A esse propósito, concluímos, inclusive, certa inadequação do próprio termo *cogito* para designar o princípio cartesiano, na medida mesma em que esse termo reduziria o significado do princípio de Descartes a uma interpretação demasiadamente intelectualista

sobre o seu verdadeiro conteúdo. E concluímos ainda, após analisar alguns antecedentes propriamente cartesianos do *cogito* que alguns dos seus aspectos constitutivos são frequentemente esquecidos ou, simplesmente, preteridos pela tendência muito difundida de ver nesse princípio de Descartes apenas um simples cálculo matemático afastando-o de qualquer experiência mais pessoal da vida de seu autor, como, por exemplo, do caso da suposta origem mística do Método ou mesmo da profunda busca de Descartes pela verdade, que diga-se, se dá não somente na ciência, mas, também na vida.

No capítulo II, ainda da parte I: *Do “cogito” no Discurso*, nossa preocupação se deteve inteiramente com o problema da posição própria do *cogito* no *Discurso do Método*. Travamos um sério debate com Alquié, que defende a tese de que a metafísica do *Discurso* é incompleta e que, por uma série de outras razões, o *cogito* só se constitui completamente na altura das *Meditações Metafísicas*. Ao contrário desse comentador, defendemos que o *Discurso*, nesses termos, não somente dispensa, em certo sentido, as *Meditações*, como também não há em sua metafísica, ao menos no que se refere à constituição do *cogito*, qualquer sinal considerável de incompletude em relação à metafísica de 1641; em outras palavras, concluímos que as diferenças da exposição metafísica do *cogito* no *Discurso* e nas *Meditações* são diferenças que se dão na ordem dos objetivos de cada obra e não, propriamente, como parece querer Alquié, no conteúdo metafísico que ambas expõem.

Contudo, não nos enganemos: a polêmica da posição própria do *cogito* entre o *Discurso do Método* e as *Meditações Metafísicas* é um debate difícil. Embora tenhamos, decididamente, feito oposição à análise de Alquié sobre o tema, sentimos, no entanto, a necessidade de uma pesquisa mais aprofundada acerca da interpretação que fizemos sobre a tese que esse comentador defende. A princípio, mantemos, em tudo, a nossa posição, sabendo, porém, que um estudo mais detido do tema em geral contribuiria, sem dúvida, para o aprimoramento ou mesmo, se for o caso, a correção de nossa análise.

Quanto ao capítulo I da parte II: *Do “cogito” enquanto certeza da existência da mente*, nossa reflexão obteve aí maior precisão quanto à análise do objeto próprio da pesquisa: o *cogito*. Concentramo-nos, sobretudo, na investigação dos critérios segundo os quais Descartes se apropria, definitivamente, de seu princípio; tomamos o *cogito* prioritariamente enquanto certeza e investigamos a caracterização geral que o filósofo, nesses termos, lhe concedeu. Concluímos que Descartes concebe o *cogito*, sobretudo, como uma certeza intuitiva, mas que isso não impede em nada sua possibilidade de certeza lógica; e, sobre a caracterização geral dessa certeza, chegamos a uma conclusão idêntica à de Guérault: de que

ela se caracteriza como sendo uma certeza de duas ordens: metafísica e psicológica; ou, de acordo com nossos próprios termos: um certeza equívoca da mente.

Especialmente no que se refere à semelhança de nossa conclusão com a de Guérault, embora tenhamos ressaltado as diferenças dos termos e mesmo da argumentação geral seguida por ambos, certamente, trata-se de uma situação que requer, de nossa parte, em outra oportunidade, uma análise mais detalhada.

E, quanto ao último capítulo de nosso trabalho, o capítulo II da parte II: *Do “cogito” enquanto natureza da mente*, aí nossa análise, enfim, alcançou o tom fundamental de toda a nossa pesquisa: trabalhamos diretamente com as duas definições do *cogito* que Descartes nos fornece no texto da *Meditação Segunda*; perguntamo-nos pela natureza mesma da “coisa pensante” e, após analisarmos minimamente a teoria cartesiana da substância e termos constatado que a noção de pensamento era a chave de leitura fundamental para a problemática nada fácil que propusemos, concluímos, finalmente, nosso trabalho assumindo a hipótese categórica de que o *cogito* é, sim, a afirmação do pensamento enquanto equivocidade própria: entendimento, razão, vontade, sentimento etc.

Seguindo, portanto, os termos próprios de nossa análise geral, tal como ela se dispõe na presente dissertação, estamos convencidos de que, embora muitas de nossas conclusões sejam ainda, como já dissemos, muito prematuras, nosso objetivo geral parece ter sido alcançado; acreditamos ter conseguido justificar nossa pergunta inicial e conduzir a um bom termo nosso problema de pesquisa.

Em tese, concluímos: Parece perfeitamente possível sustentar uma argumentação razoável para interrogar a primeira parte da *Meditação Segunda* sobre uma suposta equivocidade do *cogito*.

Com essa conclusão, acreditamos, particularmente, estar no interior de uma perspectiva de pesquisa em Descartes que se anuncia profundamente fecunda: considerando a equivocidade do *cogito* é possível pensar uma psicologia cartesiana sob o registro mesmo dessa equivocidade; isto é, uma psicologia que assume o estudo da vontade, sem negar o altíssimo valor e rigor do entendimento.

Os aspectos dessa perspectiva são vários e as suas implicações também³⁶². Em resumo, entendemos que o tema da psicologia em Descartes sofre duas grandes dificuldades gerais: ou se encerra numa postura de pesquisa extremamente intelectualista onde recebe pouquíssima importância filosófica; ou é demasiadamente considerado, caso que lhe oferece uma importância filosófica que, a rigor, não se encontra em Descartes. Muito possivelmente, uma psicologia que tenha sua origem na ordem da equivocidade própria do *cogito* pode contribuir fundamentalmente para uma nova posição desse problema.

Seja como for, o que nos parece mais evidente é que o conteúdo dessa dissertação pode ser tomado como um esboço daquilo que poderá se tornar, um dia, uma teoria da equivocidade do *cogito*; e, nesse caso, seremos obrigados a reconhecer um Descartes que é, e sempre será, de fato, um filósofo profundamente racionalista; contudo, filósofo de um racionalismo tal que, certamente, não estará encerrado nos limites do entendimento sem antes estar entregue ao infinito próprio da vontade.

³⁶² Conceber uma psicologia do ponto de vista do *cogito* equívoco implica, primeiramente, uma postura de pesquisa menos preconceituosa em relação ao *cogito*; uma revisão detalhada das noções de entendimento e vontade em Descartes e implica, enfim, o estabelecimento preciso de uma nova ordem de análise da filosofia cartesiana em geral: a própria ordem da equivocidade.

REFERÊNCIAS

1 – REFERÊNCIAL PRIMÁRIO

DESCARTES, R. **Meditations metaphysiqves**. Paris: Vrin, 1996. v. IX, I. (Ouvres de Descartes publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY).

_____. **Meditationes de prima philofophia**. Paris: Vrin, 1996. v. VII, I. (Ouvres de Descartes publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY).

_____. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v. XV, II. (Coleção Os Pensadores). Original francês.

_____. **Meditações**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004. v. XI, III. (Coleção Os Pensadores). Original francês.

_____. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão e Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 155 p. (Coleção Clássicos). Originais francês e latino.

_____. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução de Fausto Castilho. 2. ed. São Paulo: Unicamp, 2008. 231 p. (Coleção Multilíngües de Filosofia da Unicamp, Série A, Cartesiana I). Original latino.

_____. **Discours de la methode**. Paris: Vrin, 1996. v. VI. (Ouvres de Descartes publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY).

_____. **Discurso do método / As paixões da alma**. Tradução de Newton de Macedo. 13. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1984. 197 p. (Coleção Clássicos Sá da Costa, Nova série). Originais franceses.

_____. **Principes de la philosophie**. Paris: Vrin, 1996. v. IX, II. (Ouvres de Descartes publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY).

_____. Principiorum philosophiae. **Analytica**, Rio de janeiro, v. 2, n. 1, p. 42-67, 1997. Artigos 1-24 do livro I: *De princípíis cognítionís humanae*.

DESCARTES, R. *Principiorum philosophiae*. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 80-99, 1997. Artigos 25-50 do livro I: *De principiis cognitionis humanae*.

_____. **Princípios da filosofia**. Tradução de Alberto Ferreira. 3. ed. Lisboa: Guimarães e C.^a, 1984. 126 p. (Coleção Filosofia e Ensaios). Original francês.

_____. Dos princípios da filosofia. Tradução de Seminário de Filosofia da Linguagem – UFRJ. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 42-67, 1997. Tradução de parte (§§ 1-24) do primeiro livro dos *Principiorum philosophiae*. Original latino.

_____. Dos princípios da filosofia. Tradução de Seminário de Filosofia da Linguagem – UFRJ. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 80-99, 1998. Tradução de parte (§§ 25-50) do primeiro livro dos *Principiorum philosophiae*. Original latino.

2 – REFERÊNCIAL SECUNDÁRIO

ABBAGNANO, N. Descartes. In: _____. **História da filosofia**. Tradução de António Ramos Rosa. 4. ed. Lisboa: Presença, 1992. v. 6, cap. I, p. 37-70. Original italiano.

ADAM, C. Notas. In: DESCARTES, R. **Meditations metaphysiqves**. Paris: Vrin, 1996. v. IX, I, p. 1-1. (Ouvres de Descartes publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY).

ALQUIÉ, F. **A filosofia de Descartes**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1993. 148 p. (Coleção Biblioteca de Textos Universitários, 42). Original francês.

_____. **La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes**. 5. ed. Paris: PUF, 1996. 384 p. (Collection Épiméthée).

AMORGATHE, J.-R. L’approbation des *meditationes* par la faculté de théologie de Paris (1641). **Bulletin cartésienne XXI**. Archives de philosophie, Paris, v. 57, n. 1, s/p. 1994.

ANALYTICA. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 2, n. 1, 1997. 254 p.

ANALYTICA. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 3, n. 2, 1998. 259 p.

BAILLET, A. Os sonhos de Descartes. In: COTTINGHAM, J. **A filosofia de Descartes**. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 213-217. (Coleção O Saber da Filosofia). Original inglês.

_____. **Vie de monsieur Descartes**. Paris: Table Ronde, 2002. 303 p.

BEYSSADE, J.-M. A Teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia?. **Analytica**. Descartes: Os princípios da filosofia moderna – questões da física e da metafísica cartesiana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-49, 1997.

_____. Descartes. In: CHATELÊT, F. **História da filosofia – idéias e doutrinas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. v. 3, cap. IV, p. 80-114. Original francês.

BLANCHET, L. **Les antécédents historiques du “Je pense, donc je suis”**. Paris: Félix Alcan, 1920. 325 p. (Collection Historique des Grands Philosophes).

BRÉHIER, E. Descartes e o cartesianismo. In: _____. **História da filosofia**. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977, tomo segundo, livro primeiro, cap. III, p. 49-117. Original francês.

BUZON, F.; KAMBOUCHNER, D. **Le vocabulaire de Descartes**. Paris: Ellipses, 2002. 80 p. (Collection Vocabulaire de...).

CAHIERS DE ROYAUMONT. **Philosophie, II: Descartes**. Paris: Minuit, 1957.

CAHNÉ, P.-A. **Un autre Descartes: le philosophe et son langage**. Paris: Vrin, 1980. 346 p. (Collection Bibliothèque d'histoire de la Philosophie).

COGITO, ergo sum. In: FERRATER MORA, J. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Maria Stela, et al. São Paulo: Loyola, 2000. Tomo I. p. 485-488. (Coleção Dicionários). Original espanhol.

COTTINGHAM, J. **A filosofia de Descartes**. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1989. 221 p. (Coleção O Saber da Filosofia). Original inglês.

_____. **Dicionário de Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. 171 p. (Coleção Dicionários de Filósofos). Original inglês.

DESCARTES, R. **Correspondance**. Paris: Vrin, 1996. v. I. (Ouvres de Descartes publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY).

_____. **Correspondance**. Paris: Vrin, 1996. v. III. (Ouvres de Descartes publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY).

DESCARTES, René. In: FERRATER MORA, J. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves, et al. São Paulo: Loyola, 2000. Tomo I. p. 485-488. (Coleção Dicionários). Original espanhol.

DE FINANCE, J. **Cogito cartésien et réflexion thomiste**. Paris: Beauchesne, 1946. 185 p. (Archives de Philosophie, v. XVI, cahier II).

FORLIN, E. **A teoria cartesiana da verdade**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2005. 350 p. (Coleção Filosofia, 14).

FRAGA, G. de. DESCARTES, (René). In: LOGOS – enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Verbo, 1992. v. 4, p. 1331-1344.

FUKS, S. (Org.). **Descartes 400 anos - um legado científico e filosófico**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. 246 p.

GILSON, E. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. 5. ed. Paris: Vrin, 1984. 344 p. (Collection Études de Philosophie Médiévale).

_____. Introduction. In: DESCARTES, R. **Discours de la méthode**. Paris: Vrin, 1992. p. 7-32. (Collection Bibliothèque de Textes Philosophiques).

GUÉROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. 2. ed. Paris: Aubier, 1999. 2 v.

_____. **Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes**. Paris: Vrin, 1955. 116 p. (Collection Problèmes et Controverses).

HINTIKKA, J. Cogito Ergo Sum: inference or performance. **Philosophical review**, 71, p. 3-32, 1962.

HUISMAN, D. Descartes, 1596-1650. In: _____. **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Claudia Berliner, et al. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 269-277. Original francês.

KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1986. 67 p. (Coleção Textos de Apoio).

LANDIM FILHO, R. Pode o cogito ser posto em questão?. **Discurso**, São Paulo, 24, p. 9-30, 1994.

_____. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992. 131 p. (Coleção Filosofia, 23).

LEBRUN, G. Notas. In: DESCARTES, R. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v. XV, II. (Coleção Os Pensadores). Original francês.

LOPARIC, Zeljko. **Descartes heurístico**. Campinas: Unicamp: IFCH, 1997. 177 p. (Coleção Trajetória 5).

MACEDO, N. de. Prefácio. In: DESCARTES, R. **Discurso do método / As paixões da alma**. Tradução de Newton de Macedo. 13. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1984. 197 p. (Coleção Clássicos Sá da Costa, nova série). Originais franceses.

_____. Notas. In: DESCARTES, R. **Discurso do método / As paixões da alma**. Tradução de Newton de Macedo. 13. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1984. 197 p. (Coleção Clássicos Sá da Costa, nova série). Originais franceses.

MARION, J.-L. **Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les regulae**. 2. ed. revue e augm. Paris: Vrin, 1993. 220 p.

MARQUES, J. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993. 223 p. (Coleção Filosofia, 25).

NUDLER, O. Descartes e o campo epistemológico moderno. In: FUKS, S. (Org.). **Descartes 400 anos - um legado científico e filosófico**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. 246 p.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (Org.). **Descartes et la question de sujet**. Paris: PUF, 1999. 167 p. (Collection Débats Philosophiques).

RODIS-LEWIS, G. **Descartes e o racionalismo**. Tradução de Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés, s/d. 151 p. Original francês.

_____. **Descartes – uma biografia**. Tradução de Joana Angélica D’avila Melo. São Paulo: Record, 1996. 291 p. Original francês.

_____. **Descartes: textes et débats**. Paris: Livre de Poche, 1984. 672 p.

SANTIAGO, H. Introdução. In: DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão e Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 155 p. (Coleção Clássicos). Originais francês e latino.

_____. Notas. In: DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão e Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 155 p. (Coleção Clássicos). Originais francês e latino.

SCRIBANO, E. La nature du sujet: le doute et la conscience. In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (Org.). **Descartes et la question de sujet**. Paris: PUF, 1999. 167 p. (Collection Débats Philosophiques).

SILVA, F. L. e. **Descartes e a metafísica da modernidade**. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1996. 151 p. (Coleção Logos).

SOARES, A. G. T. de. **Por um Descartes não cartesiano**. 2008. Trabalho apresentado no I Colóquio Descartes, Uberlândia, 2008. Não publicado.

_____. **Cogito** [mensagem pessoal]. mctannus@ufu.br em 08 jul. 2008.

ANEXO

TRADUÇÃO DA PRIMEIRA PARTE DA *MEDITAÇÃO SEGUNDA: De la nature de l'Esprit humain*

APRESENTAÇÃO

A tradução da primeira parte da *Meditação Segunda: De la nature de l'Esprit humain* que apresentamos aqui corresponde ao texto do séc. XVII tal como se encontra na edição das obras de Descartes publicada por Charles Adam e Paul Tannery.

É útil saber que esta tradução foi elaborada, única e exclusivamente, para o uso da presente dissertação e que, portanto, não valoriza o didatismo editorial; isto é, em nenhum momento nos preocupamos em facilitar ou adequar os termos franceses, optando, assim, por apresentar uma tradução que valorizasse o máximo a literalidade mesma desses termos.

Fizemos um cotejamento com três traduções brasileiras do mesmo texto³⁶³, dentre as quais, após comparar cada uma delas entre si e com o próprio texto francês, temos condições de recomendar especialmente a de Maria Ermantina Galvão editada pela Martins Fontes.

Mais uma vez, registramos a altíssima contribuição do Prof. Dr. Marcio Chaves-Tannús, que revisou e propôs valiosas alterações ao texto traduzido.

³⁶³ Cf., neste trabalho, *Introdução*, fl. 18.

PRIMEIRA PARTE DA *MEDITAÇÃO SEGUNDA: De la nature de l'Efprit
humain / Da natureza do espírito humano*

Meditação Segunda.	 Meditation seconde.
<p><i>Da natureza do Espírito humano; e que ele é mais fácil de conhecer que o Corpo.</i></p> <p>A Meditação que fiz ontem me encheu o espírito de tantas dúvidas que, doravante, não está mais em meu poder esquecer-las. E, contudo, não vejo de que forma eu as poderei resolver; e, como se, subitamente, tivesse caído numa água muito profunda, estou de tal forma surpreso, que não posso nem fixar meus pés no fundo, nem nadar para me sustentar acima. Não obstante, me esforçarei e seguirei novamente a mesma via em que entrei ontem, distanciando-me de tudo o que poderia imaginar a menor dúvida, tal como se soubesse que aquilo fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que eu tenha encontrado algo de certo, ou ao menos, se não puder outra coisa, até que tenha aprendido certamente que não há nada</p>	<p><i>De la nature de l'Efprit humain; E qu'il est plus aisé à connoître que le Corps.</i></p> <p>La Meditation que ie fis hier m'a remply l'efprit de tant de doutes, qu'il n'est plus deormais en ma puiffance de les oublier. Et cependant ie ne voy pas de quelle façon ie les puray refoudre; & comme fi tout à coup i'effois tombé dans vne eau tres-profonde, ie fis tellement furpris, que ie ne puis ny affeurer mes pieds dans le fond, ny nager pour me foutenir au deffus. le m'efforceray neantmoins, & fuiuray derechef la mefme voye où i'effois entré hier, en m'eloignant de tout ce en quoy ie pouray imaginer le moindre doute, tout de mefme que fi ie connoiffois que cela fuft abfolument faux; & ie continuëray toufiours dans ce chemin, iufqu'à ce que i'ayre rencontré quelque chofe de certain, ou du moins, fi ie ne puis autre chofe, iufqu'à ce que i'aye apri certainement, qu'il n'y a rien au</p>

<p>no mundo de certo.</p> <p>Arquimedes, para tirar o Globo terrestre de sua posição e transportá-lo para um outro lugar, não pedia nada mais que um ponto que fosse fixo e estável. Assim, terei direito de conceber altas esperanças, se eu for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.</p> <p>Eu suponho então que todas as coisas que eu vejo são falsas; eu me persuado que nada jamais existiu de tudo o que minha memória repleta de mentiras me representa; penso não ter nenhum dos sentidos; eu creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não são mais que ficções do meu espírito. O que, então, poderá ser considerado verdadeiro? Talvez, nenhuma outra coisa, senão, que não há nada no mundo de certo.</p> <p>Mas, que sei eu se não há alguma outra coisa diferente daquelas que eu acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não há algum Deus, ou alguma outra potência que me ponha no espírito esses pensamentos? Isso não é necessário; pois, talvez eu seja capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu, então, pelo menos, não sou alguma</p>	<p>monde de certain.</p> <p>Archimedes, pour tirer le Globe terrestre de fa place & le tranfporter en vn autre lieu, ne demandoit rien qu'un point qui fufft fixe & affuré. Ainfy i'auray droit de concevoir de hautes eſperances, fi ie fuis affez heureux pour trouver feulement vne chofe qui foit certaine & indubitable.</p> <p>le fuppofe donc que toutes les chofes que ie voy font fauffes; ie me perfuade que rien n'a iamais eſté de tout ce que ma memoire remplie de menfonges me repreſente; ie penſe n'auoir aucun ſens; ie croy que le corps, la figure, l'étenduë, le mouuement & le lieu ne font que des fictions de mon eſprit. Qu'eſt-ce donc qui pourra eſtre eſtimé veritable? Peut-eſtre rien autre chofe, finon qu'il n'y a rien au monde de certain.</p> <p>Mais que ſçay-ie s'il n'y a point quelque autre chofe differente de celles que ie viens de iuger incertaines, de laquelle on ne puiffe auoir le moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puiffance, qui me met en l'eſprit ces penſées? Cela n'eſt pas neceſſaire; car peut-eſtre que ie fuis capable de les produire de moy-mefme. Moy donc à tout</p>
---	---

coisa? Mas, já neguei que eu tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Eu hesito, não obstante, pois que se segue daí? Sou eu, de tal forma, dependente do corpo e dos sentidos que eu não possa ser sem eles? Mas eu me persuadi de que não havia absolutamente nada no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum corpo, nenhum espírito; então, não me persuadi, também, de que eu não existia? Certamente, não; eu existia sem dúvida, se eu me persuadi, ou somente se eu pensei alguma coisa. Mas, há um eu não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda a sua indústria em me enganar sempre. Não há, então, nenhuma dúvida de que eu sou, se ele me engana; e que ele me engane o quanto quiser, ele não poderá, jamais, fazer que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De modo que, após ter pensado bem nisso, e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, enfim é preciso concluir, e ter por constante que esta proposição: *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que eu a pronuncio, ou que eu a concebo no meu espírito.

Mas, eu não conheço ainda bastante claramente o que eu sou, eu que estou

le moins ne fuis-je pas quelque chose? Mais j'ay def-ja nié que j'eusse aucun sens ny aucun corps. Je hefite neantmoins, car que s'enfuit-il | de là? Suis-je tellement dépendant du corps & des sens, que je ne puisse estre | sans eux? Mais je me fis persuadé qu'il n'y auoit rien du tout dans le monde, qu'il n'y auoit aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ny aucuns corps; ne me fuis-je donc pas aussi persuadé que je n'estois point? Non certes; j'estois sans doute, si je me fuis persuadé, ou feulement si j'ay pensé quelque chose. Mais il y a vn ie ne çay quel trompeur tres-puissant & tres-rufé, qui employe toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; & qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne çaueroit iamais faire que je ne fois rien, tant que je penseray estre quelque chose. De forte qu'après y auoir bien pensé, & auoir foigneusement examine toutes choses, enfin il faut conclure, & tenir pour constant que cette proposition: *je suis, j'existe*, est necessairement vraye, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.

Mais je ne connois pas encore assez clairement ce que je suis, moy qui suis

certo de que eu sou; de modo que, doravante, é preciso que eu tome todo cuidado e me guarde para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não me equivocar neste conhecimento, que eu sustento ser mais certo e mais evidente que todos aqueles que eu tive anteriormente.

É, por isso, que eu considerarei, novamente, o que eu acreditava ser antes que eu adentrasse esses últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões eu subtrairei tudo o que pode ser combatido pelas razões que eu há pouco aleguei, de modo que permaneça, precisamente, somente o que é inteiramente indubitável. O que, então, eu acreditava ser até agora? Sem dificuldade, eu pensei que era um homem. Mas, o que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente, não: pois seria necessário, depois, pesquisar o que é animal, e o que é racional, e assim, de uma só questão nós cairíamos insensivelmente em uma infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas, e eu não gostaria de abusar do pouco de tempo e de lazer que me resta, empregando-o em esclarecer semelhantes sutilezas. Mas eu me deterei, antes, em considerar aqui os pensamentos que nasciam até agora

certain que ie fuis; de forte que deformais il faut que ie prenne foigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chofe pour moy, & ainfi de ne me point méprendre dans cette connoiffance, que ie foutiens efre plus certaine & plus euidente que toutes celles que i'ay euës auparauant.

C'eft pourquoy ie confidereray derechef ce que ie croyois efre auant que i'entraffe dans ces dernieres penfées; & de mes anciennes opinions ie retrancheray tout ce qui peut efre combatu par les raifons que i'ay | tantoft alleguées, en forte qu'il ne demeure precifement rien que ce qui eft entierement indubitable. Qu'eft-ce donc que i'ay creu efre cy-deuant? Sans difficulté, i'ay penfé que i'eftois vn homme. Mais qu'eft-ce qu'un homme? Diray-ie que c'eft vn animal raifonnable? Non certes: car il faudroit par apres rechercher ce que c'eft qu'animal, & ce que c'eft que raifonnable, & ainfi d'une feule queftion nous tomberions infenfiblement en vne infinité d'autres plus difficiles & embaraffées, & ie ne voudrois pas abufer du peu de temps & de loifir qui me reffe, en l'employant à démeffler de femblables futilitez. Mais ie m'arrefteray pluftoft à confiderer icy les penfées qui naiffoient cy-deuant d'elles-

por si mesmos em meu espírito, e que me eram somente inspirados por minha natureza, quando eu me applicava à consideração do meu ser. Eu me considerava, primeiramente, como tendo um rosto, mãos, braços, e toda esta máquina composta de ossos e carne, tal como ela se mostra em um cadáver, à qual eu designava pelo nome de corpo. Eu considerava, além disso, que eu me nutria, que eu andava, que eu sentia e que eu pensava, e eu relacionava todas estas ações à alma; mas, eu não me detinha jamais a pensar o que era esta alma, ou, se eu me detinha, imaginava que ela era alguma coisa extremamente rara e sutil, como um vento, uma chama, ou um ar muito livre que estava insinuado e espalhado nas minhas mais grosseiras partes. Por aquilo que era o corpo, eu não duvidava, de modo algum, de sua natureza; pois, eu pensava conhecê-la muito distintamente, e, se eu tivesse querido explicá-la conforme as noções que eu tinha dela, teria a descrito dessa forma: Por corpo, eu entendo tudo o que pode ser determinado por alguma figura; que pode ser compreendido em algum lugar, e preencher um espaço de tal forma que todo outro corpo seja dele excluído; que pode ser sentido, ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo paladar, ou pelo olfato; que pode

mefmes en mon esprit, | & qui ne m'effoient infpirées que de ma feule nature, lorfque ie m'apliquois à la confideration de mon eftre. Je me confiderois, premierement, comme ayant vn vifage, des mains, des bras, & toute cette machine compofée d'os & de chair, telle qu'elle paroift en vn cadavre, laquelle ie defignois par le nom de corps. Je confiderois, outre cela, que ie me nourriffois, que ie marchois, que ie fentois & que ie penfois, & ie raportois toutes ces actions à l'ame: mais ie ne m'arreftois point à penfer ce que c'effoit que cete ame, ou bien, fi ie m'y arreftois, i'imaginois qu'elle effoit quelque chofe extrêmement rare & subtile, comme vn vent, vne flame ou vn air tres-delié, qui effoit infinué & repandu dans mes plus groffieres parties. Pour ce qui effoit du corps, ie ne doutois nullement de fa nature; car | ie penfois la connoiftre fort diftinctement, & fi ie l'euffe voulu expliquer fuiuant les notions que i'en auois, ie l'euffe décrite en cette forte: Par le corps, i'entens tout ce qui peut effre terminé par quelque figure; qui peut effre compris en quelque lieu, & remplir vn efpace en telle forte que tout autre corps en foit exclus; qui peut effre fenty, ou par l'attouchement, ou par la veuë, ou par l'ouye, ou par le gouft, ou par l'odorat; qui peut effre meu en plufieurs façons, non

ser movido de várias formas, não por si mesmo, mas por alguma coisa alheia pela qual ele seja tocado e da qual ele receba a impressão. Pois, deter em si a potência de se mover, de sentir e de pensar, eu não acreditava, de nenhum modo, que se devesse atribuir essas vantagens à natureza corporal; ao contrário, eu me espantava, antes, de ver que semelhantes faculdades se encontravam em certos corpos.

Mas eu, o que sou eu, agora que eu suponho que há um alguém que é extremamente poderoso e, se ousa dizê-lo, malicioso e astuto, que emprega todas as suas forças e toda sua indústria em me enganar? Eu posso me assegurar de ter a menor de todas as coisas que eu atribuí aqui acima à natureza corporal? Eu me detenho a pensar nisso com atenção, eu passo e repasso todas as coisas em meu espírito, e eu não encontro lá nenhuma da qual eu possa dizer estar em mim. Não é necessário que eu me detenha a enumerá-las. Passemos, então, aos atributos da Alma, e vejamos se há alguns que estejam em mim. Os primeiros são os de me nutrir e de caminhar; mas se é verdade que eu não tenho corpo, é verdade também que eu não posso caminhar nem me nutrir. Um

par luy-mefme, mais par quelque chofe d'étranger duquel il foit touché & dont il reçoioie l'impreffion. Car d'auoir en foy la puiffance de fe mouuoir, de fentir & de penfer, ie ne croyois aucunement que l'on deuft attribuer ces auantages à la nature corporelle; au contraire, ie m'eftonnois plutoft de voir que de femblables facultez fe rencontroient en certains corps.

Mais moy, qui fuis-ie, maintenant que ie fupofe qu'il y a quelq'vn qui eft extremement puiffant &, fi ie l'ofe dire, maillicieux & rufé, qui employe toutes fes forces & toute fon induftrie à me tromper? Puis-ie m'affurer d'auoir la moindre de toutes les chofes que i'ay attribué cy-deffus à la nature corporelle? | le m'arefte à y penfer avec attention, ie paffe & repaffe toutes ces chofes en mon efprit, & ie n'en rencontre aucune que ie puiffe dire eftre en moy. Il n'eft pas befoin que ie m'arrefte à les denommer. Paffons donc aux attributs de l'Ame, & voyons s'il y en a quelques-vns qui foient en moy. Les premiers font de me nourir & de marcher; mais s'il eft vray que ie n'ay point de | corps, il eft vray auffi que ie ne puis marcher ny me nourir. Vn autre eft de fentir; mais on ne peut auffi fentir fans le corps: outre que i'ay penfé fentir

outro é o de sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; mesmo porque, outrora pensei sentir várias coisas durante o sono, que ao meu despertar, reconheci não ter, de fato, sentido. Um outro é o de pensar; e eu julgo aqui que o pensamento é um atributo que me pertence: só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isso é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois, talvez poderia ocorrer se eu cessasse de pensar, que eu cessaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Eu não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: eu sou, então, precisamente falando, somente, uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era, anteriormente, desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira, e verdadeiramente existente; mas que coisa? Eu o disse: uma coisa que pensa. E o quê mais? Eu excitarei ainda minha imaginação, para procurar se eu não sou alguma coisa mais. Eu não sou essa conjunção de membros que se chama o corpo humano; eu não sou um ar livre e penetrante, difundindo em todos esses membros; eu não sou um vento, um sopro, um vapor, nem nada de tudo o que eu posso simular e imaginar, já que

autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ay reconnu à mon réveil n'auoir point en effet senties. Vn autre est de penser; & ie trouue icy que la pensée est vn attribut qui m'appartient: elle seule ne peut estre détachée de moy. *Je suis, j'existe*: cela est certain; mais combien de temps? A sçauoir, autant de temps que ie pense; car peut-estre se pourroit-il faire, si ie ceffois de penser, que ie cefferois en mesme temps d'estre ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit necessairement vray: ie ne suis donc, precifement parlant, qu'une chose qui pense, c'est à dire vn esprit, vn entendement ou vne raison, qui font des termes dont la signification m'effoit auparauant inconnuë. Or ie suis vne chose vraye, & vrayment existante; mais quelle chose? Je l'ay dit: vne chose qui pense. Et quoy dauantage? l'exciteray encore mon imagination, pour chercher si ie ne suis point quelque chose de plus. Je ne suis point cét affemblage de membres, que l'on appelle le corps humain; ie ne suis point vn air delié & penetrant, répandu dans tous ces membres; ie ne suis point vn vent, vn fouffle, vne vapeur, ny rien de tout ce que ie puis feindre & imaginer, puifque j'ay fuposé que tout cela n'effoit rien, & que, fans changer cette supofition, ie trouue que ie ne laiffe pas d'estre certain que ie suis quelque chose.

eu supus que tudo isso não era nada, e que, sem mudar essa suposição, eu acho que eu não deixo de estar certo de que eu sou alguma coisa.

Mas também pode acontecer que essas mesmas coisas, que suponho não serem, porque elas me são desconhecidas, não sejam, com efeito, diferentes de mim, que eu conheço? Eu não sei nada sobre isso; eu não disputo sobre isso agora, eu posso dar meu julgamento somente a respeito de coisas que me são conhecidas: eu reconheci que eu era, e eu procuro o que eu sou, eu que reconheci ser. Ora é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomada, não dependa das coisas cuja existência não me é, ainda, conhecida; nem, por conseguinte, e com mais forte razão, de nenhuma daquelas que são simuladas e inventadas pela imaginação. E mesmo esses termos simular e imaginar advertem-me de meu erro; pois, eu simularia, de fato, se eu imaginasse ser alguma coisa, já que imaginar não é outra coisa senão contemplar a figura ou imagem de uma coisa corporal. Ora, eu sei já certamente que eu sou, e que também pode ocorrer que todas essas imagens aqui, e geralmente todas as coisas que relacionamos com a natureza

Mais auffi peut-il arriuer que ces mefmes chofes, | que ie fuppofo n'eftre point, parce qu'elles me font inconnuës, ne font point en effect differentes de moy, que ie connois? le n'en fçay rien; ie ne difpute pas maintenant de cela, ie ne puis donner mon iugement que des chofes qui me font connuës: i'ay reconnu que i'ftois, & ie cherche quell ie fuis, moy que i'ay reconnu eftre. Or il eft tres-certain que cette notion & connoiffance de moy-mefme, ainfi precifement prife, ne depend point des chofes don't | l'exiftence ne m'eft pas encore connuë; ny par confequent, & à plus forte raifon, d'aucunes de celles qui font feintes & inuentées par l'imagination. Et mefme ces termes de feindre & d'imaginer m'auertiffent de mon erreur; car ie feindrois en effet, fi i'imaginois eftre quelque chofe, puifque imaginer n'eft autre chofe que contempler la figure ou l'image d'vne chofe corporelle. Or ie fçay des-ja certainement que ie fuis, & que tout enfemble il fe peut fire que toutes ces images-là, & generalmente toutes les chofes que l'on rapporte à la nature du corps, ne foient que des fonges ou des

do corpo, sejam somente sonhos ou quimeras. Em decorrência disso, vejo claramente que eu teria tão pouca razão em dizer: eu excitarei minha imaginação para conhecer mais distintamente o que eu sou, que se eu dissesse: eu estou agora acordado, e eu percebo alguma coisa de real e de verdadeira; mas, porque eu não o percebo ainda bastante nitidamente, eu adormecerei de propósito, a fim de que meus sonhos me representem isso mesmo como mais verdade e evidência. E, assim, eu reconheço certamente que nada daquilo do que eu posso compreender por meio da imaginação, pertence a esse conhecimento que eu tenho de mim mesmo, e que é necessário lembrar e desviar o espírito desse modo de conceber, a fim de que ele possa ele mesmo reconhecer bem distintamente sua natureza.

Mas, o que é então o que eu sou? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. Mas, por que elas não pertenceriam? Não sou eu ainda o mesmo quem duvida quase de tudo,

chimeres. En fuitte de quoy ie voy clairement que i'aurois auffi peu de raifon en difant: i'exciteray mon imagination pour connoiftre plus diftinctement qui ie fuis, que fi ie difois: ie fuis maintenant éueillé, & i'aperçoy quelque chofe de réel & de veritable; mais, parce que ie ne l'aperçoy pas encore affez nettement, ie m'endormiray tout exprés, afin que mes fonges me repreffentent cela meffme avec plus de verité & d'evidence. Et ainfi, ie reconnois certainement que rien de tout ce que ie puis com|prendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connoiffance que i'ay de moy-meffme, & qu'il eft befoin de rapeller & détourner fon efprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puiffe luy-meffme reconnoiftre bien diftinctement fa nature.

Mais qu'eft-ce donc que ie fuis? Vne chofe que penfe. Qu'eft-ce qu'une chofe qui penfe? C'eft à dire vne chofe qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auffi, & qui fent. Certes ce n'eft pas peu fi toutes ces chofes appartiennent à ma nature. Mais pourquoy n'y apartiendroient-elles pas? Ne fuis-ie pas encore ce meffme qui doute prefque de tout, qui neantmoins

quem, não obstante, entende e concebe certas coisas, quem assegura e afirma serem só elas verdadeiras, quem nega todas as outras, quem quer e deseja conhecê-las mas, quem não quer ser enganado, quem imagina muitas coisas, mesmo às vezes a despeito de que eu as tenha, e que as sinta tanto como por intermédio dos órgãos do corpo? Não há nada de tudo isso que seja tão verdadeiro quanto é certo que eu sou, e que eu existo, mesmo se eu dormisse sempre, e que aquele que me deu o ser se servisse de todas as suas forças para me enganar? Há, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer ser separado de mim mesmo? Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende, e quem deseja, que não é aqui necessário nada acrescentar para explicá-lo. E eu tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa acontecer (como eu supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, não obstante, esse poder de imaginar não deixa de estar realmente em mim, e faz parte de meu pensamento. Enfim, eu sou o mesmo quem sente, isto é, quem recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, já que, de

entens & conçoÿ certaines chofes, qui affure & affirme celles-là feules efre veritables, qui nie toutes les autres, qui veux & defire d'en connoifre dauantage, qui ne veux pas efre trompé, qui imagine beaucoup de chofes, mefme quelquefois en dépit que i'en aye, & qui en fens auffi beaucoup, comme par l'entremife des organes du corps? Y a-t-il rien de tout cela qui ne foit auffi veritable qu'il eft certain que ie fuis, & que i'exifte, quand mefme | ie dormirois toûjours, & que, celuy qui m'a donné l'efre fe feruiroit de toutes fes forces pour m'abufer? Y a-t-il auffi aucun de ces attributs qui puiffe efre diftingué de ma penfée, ou qu'on puiffe dire efre feparé de moy-mefme? Car il eft de foy fi euident que c'eft moy qui doute, qui entens, & qui defire, qu'il n'eft pas icy befoin de rien adjoufter pour l'expliquer. Et i'ay auffi certainement la puiffance d'imaginer; car | encore qu'il puiffe arrieur (comme i'ay fupofé auparauant) que les chofes que i' imagine ne foient pas vrayes, neantmoins cette puiffance d'imaginer ne laiffe pas d'efre réellment em moy, & fait partie de ma penfée. Enfin ie fuis le mefme qui fens, c'eft à dire qui reçoÿ & connois les chofes comme par les organes des fens, puifqu'en effet ie voy la lumiere, i'ou le bruit, ie reffens la chaleur. Mais l'on me dirá que ces apparences font fauffes &

fato, eu vejo a luz, eu ouço o ruído, eu sinto o calor. Mas, dirão-me que essas aparências são falsas e que eu durmo; que seja assim; todavia, pelo menos, é muito certo que me parece que eu vejo, que eu ouço, e que eu me aqueço; e é propriamente o que em mim se chama sentir, e isso, tomado assim precisamente, não é outra coisa senão pensar. Donde, eu começo a conhecer o que eu sou, com um pouco mais de luz e de distinção que até agora.

que ie dors. Qu'il foit ainfi; toutesfois, à tout le moins, il est tres-certain qu'il me femble que ie voy, que i'ou, & que ie m'échauffe; & c'est proprement ce qui en moy s'appelle sentir, & cela, pris ainfi precifement, n'est rien autre chose que penfer. D'où ie commence à connoiftre quel ie fuis, avec vn peu plus de lumiere & de diffinction que cy-deuant.