

MARCOS ALEXANDRE BORGES

**SOBRE O *COGITO* COMO REPRESENTAÇÃO
A RELAÇÃO DE SI A SI NA FILOSOFIA PRIMEIRA DE
DESCARTES**

**TOLEDO
JUNHO DE 2009**

MARCOS ALEXANDRE BORGES

SOBRE O *COGITO* COMO REPRESENTAÇÃO
A RELAÇÃO DE SI A SI NA FILOSOFIA PRIMEIRA DE
DESCARTES

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, para a banca examinadora, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea, Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento, sob a orientação do professor Dr. César Augusto Battisti.

TOLEDO
JUNHO DE 2009

MARCOS ALEXANDRE BORGES

SOBRE O *COGITO* COMO REPRESENTAÇÃO
A RELAÇÃO DE SI A SI NA FILOSOFIA PRIMEIRA DE
DESCARTES

Trabalho aprovado pela banca examinadora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/ UNIOESTE, *Campus* de Toledo. A banca se compõe dos seguintes integrantes:

Prof. Dr. César Augusto Battisti (orientador): _____

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate: _____

Prof. Dr. Enéias Forlin: _____

TOLEDO
JUNHO DE 2009

Para Mari Stela

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro. A todos os professores do colegiado de Filosofia da Unioeste, especialmente ao Alberto, ao Ames e ao Frezzatti, que me acompanham desde a graduação e que muito contribuíram na minha formação acadêmica. Agradeço também à Natália pela atenção, presteza e bom humor na secretaria do Programa.

Agradeço ao César pela dedicação e rigor ao conduzir a orientação. Sou muito grato pelo companheirismo, incentivo e, também, pelos conselhos e direcionamentos determinantes no decorrer de meus estudos cartesianos.

Não posso deixar de agradecer aos queridos amigos que, ao longo desses anos, se tornam cada vez mais importantes para mim, especialmente a Elizia, o Felipe, a Fabi, a Gi, a Kelly e o Michael. Agradeço também à Adri, ao Alexandre, ao Daniel e ao Márcio pelas conversas filosóficas ou não dos tempos da graduação. Aos colegas de Mestrado, Luciano, Marisa e Rodrigo, pela amizade, pelas críticas e sugestões em meus textos preliminares; ao Ivanor pelas caronas e piadas de Cascavel a Toledo e de Toledo a Cascavel. Ao Bruno, Cácio, César, Deonir e Marcos sempre presentes.

Sou grato também, é claro, a toda a minha família, especialmente a minha mãe Mari Stela, a Rosa e ao Pedro, a Josi e ao César, pelo carinho e apoio incondicional neste período e em todos os outros de minha vida.

Se já não compreendemos mais os filósofos do século XVII, é que não assumimos mais, para compreendê-los, a atitude necessária. Mas, deixando de compreendê-los, arriscamo-nos a perder o sentido da própria filosofia, e a não compreender tampouco Hegel, Husserl e Heidegger.
(Alquié, *Significação da filosofia*)

Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente.
(Descartes, *Meditações*)

Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado. Mas o que pode valer a vida, se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? É isso que leva a vida a parecer sempre um esboço. No entanto, mesmo esboço não é a palavra certa, pois um esboço é sempre o projeto de alguma coisa, a preparação de um quadro, ao passo que o esboço que é a nossa vida não é o esboço de nada, é um esboço sem quadro.
(Milan Kundera, *A insustentável leveza do ser*)

BORGES, Marcos Alexandre. **Sobre o *cogito* como representação**. 2009. 103. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

RESUMO

O *cogito* é o enunciado que expressa a primeira certeza da filosofia cartesiana. É a relação de si a si, através da qual o *ego* se torna consciente de sua existência. O presente trabalho desenvolve o problema sobre o estatuto do *cogito*, analisando a possibilidade de o “penso, logo existo”, ou o “eu sou, eu existo” de Descartes, ser uma representação. Por um lado, parece não haver problema em considerar o *cogito* uma representação, pois, no *cogito*, o *ego* tem um pensamento, e toda a representação é um pensamento; por outro lado, considerar o *cogito* como representação é considerar que o pensamento do *ego* sobre si ocorre do mesmo modo como o pensamento do *ego* sobre as outras coisas. Deste modo, é necessário investigar a noção de representação para analisar a possibilidade de o *cogito* ser pensado sob os moldes representativos. A representação é um conceito ligado à noção de idéia, e representar consiste em ter idéias, em perceber a presença de algo através de uma idéia. As coisas são representadas ao *ego* porque ele não tem acesso direto a essas coisas, que se tornam presentes através das idéias que as representam. Tendo em vista que no *cogito* o objeto de pensamento é o próprio o eu pensante, algo que tem acesso direto a si mesmo, o *cogito* não pode ser considerado uma representação. Como as coisas se tornam presentes ao *ego* através da realidade objetiva das idéias, e a representação está ligada a noção de realidade objetiva - realidade esta a qual Descartes atribui um estatuto ontológico “inferior”, pois não expressa a própria realidade de uma coisa, mas a mera representação – representar significa perceber a presença da realidade de algo ao que o *ego* não tem acesso direto. Como o *cogito* acessa a própria realidade do objeto de pensamento, concluiu-se que não é uma representação. Como o *cogito* expressa a própria realidade da coisa pensada, e o que é acessado é uma realidade formal, o *cogito* não pode ser uma representação, pois a representação não diz respeito à realidade formal de algo, mas meramente à realidade objetiva.

Palavras-chave: *Cogito*. *Ego*. Representação. Ideia. Pensamento. Descartes

BORGES, Marcos Alexandre. **About the *cogito* as representation.** 2009. 103. Master's thesis in Philosophy – State University of the West of the Paraná, Toledo.

ABSTRACT

The *cogito* is the statement that expresses the first certainty of Cartesian philosophy. It is the relation of itself to itself, through which the *ego* becomes conscious of its existence. This research work develops the problem about the statute of *cogito*, analyzing the possibility of the “I think therefore I am”, or “I am, I exist” by Descartes, to be a representation. On the one hand, it seems that there is not a problem in considering the *cogito* a representation, since in the *cogito*, the *ego* has a thought, and all the representation is a thought; on the other hand, consider the *cogito* as representation is to consider that the thought of the *ego* about itself occurs in the same way as the thought of the *ego* about the other things. Therefore, it is necessary to investigate the notion of representation to analyze the possibility of the *cogito* to be thought in the representative patterns. The representation is a concept connected with the notion of idea, and to represent consists of having ideas, in realizing the presence of something through an idea. Things are represented to the *ego* because it does not have direct access to these things, which become present through the ideas that represent them. Having in view that in the *cogito* the object of thought is the own I-thinking, something that has direct access to itself, the *cogito* cannot be considered a representation. As things become present to the *ego* through the objective reality of ideas, and the representation is connected with the notion of objective reality – reality that Descartes attributes an ontological “inferior” statute, since it does not express the own reality of one thing, but mere representation – to represent means to realize the presence of the reality of something to what the *ego* does not have direct access. As the *cogito* expresses its own reality of the thing thought, and what is accessed is a formal reality, the *cogito* cannot be a representation, since a representation does not concern to the formal reality of something, but merely to the objective reality.

Keywords: *cogito*; *ego*; representation; idea; thought; Descartes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O CONCEITO CARTESIANO DE REPRESENTAÇÃO	19
1.1 A NOÇÃO DE PENSAMENTO.....	20
1.2 A NOÇÃO CARTESIANA DE IDEIA	28
1.2.1 As Ideias como Imagens: A Noção de Ideia na Meditação Terceira	29
1.2.2 Realidade Formal e Realidade Objetiva das ideias	33
2 A DÚVIDA E A RELAÇÃO DO EGO COM SUAS REPRESENTAÇÕES	43
2.1 O CAMINHO PARA A CONSTATAÇÃO DO <i>COGITO</i>	43
2.1.1 A Dúvida	44
2.1.2 A Terceira Etapa da Dúvida e a Possibilidade de Duvidar do <i>Cogito</i>	51
2.2 A RELAÇÃO DO <i>EGO</i> COM SUAS REPRESENTAÇÕES.....	58
2.2.1 A Dúvida e o Distanciamento entre o <i>Ego</i> e as Representações.....	59
2.2.2 O <i>Cogito</i> e a Solidão do <i>Ego</i> na Meditação Segunda.....	66
3 A POSSIBILIDADE DO <i>COGITO</i> COMO REPRESENTAÇÃO	74
3.1 “RE-PRESENTO, LOGO SOU”: A INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER SOBRE O <i>COGITO</i> CARTESIANO	74
3.2 A INTERPRETAÇÃO NÃO REPRESENTATIVA DO <i>COGITO</i>	82
3.3 SERIA O <i>COGITO</i> UMA REPRESENTAÇÃO?	90
CONCLUSÃO	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

A filosofia de René Descartes é objeto de discussão nos mais diferentes temas envolvidos em sua obra. A metafísica é um dos pontos que tem as mais divergentes interpretações e as mais problemáticas questões suscitadas por esse filósofo. Com o presente trabalho pretende-se discutir uma das noções principais da filosofia cartesiana: o *cogito*. O *cogito* é o “penso, logo existo”, como aparece no *Discurso do Método* e nos *Princípios da Filosofia*; ou “eu sou, eu existo”, como aparece nas *Meditações*. Este enunciado expressa uma autopercepção que ocorre através da relação de si a si, a relação primeira do *ego* consigo mesmo. O *cogito* é a relação através da qual o *ego* constata a sua existência como pensamento, é a constatação primeira da filosofia cartesiana. É a primeira constatação por ser enunciada após o desenvolvimento da dúvida que instaura uma situação em que o *ego* somente se engana. A dúvida cartesiana faz que o *ego* se engane sobre tudo o que pensa, tanto sobre a verdade das coisas quanto sobre a existência. Com o desenvolvimento da dúvida, a relação entre o *ego* e seus pensamentos é desqualificada, pois, tanto a verdade quanto a existência do que é representado por estes pensamentos passa a ser considerada incerta. O *cogito* aparece como indubitável nessa situação criada pela dúvida mais geral.

A pergunta aqui abordada versa sobre o que é o *cogito*, e questiona a possibilidade de a relação de si a si em Descartes ser uma representação. Ao se constatar, após a instauração da dúvida mais geral que torna tudo dubitável, o *ego* se constata por uma representação? É possível que a relação primeira de si a si seja uma relação representativa? É possível que a constatação primeira do *ego* ocorra através de uma representação? Enfim, seria o *cogito* uma representação? Eis a pergunta que guia o presente trabalho. Por um lado, poder-se-ia considerar o *cogito* uma representação, pois, no *cogito*, o *ego* tem um pensamento, e toda a representação é um pensamento; por outro lado, considerar o *cogito* como representação é considerar que o pensamento do *ego* sobre si ocorre do mesmo modo como o pensamento do *ego* sobre as outras coisas. Isto é problemático, pois a representação diz respeito tão somente à realidade

objetiva, não à própria coisa, o que pode tirar o caráter ontológico do *cogito*, pois nele o *ego* não acessa uma realidade meramente objetiva, mas a realidade da própria coisa que pensa, ou seja, é afirmado o próprio pensamento como uma coisa.

A análise da possibilidade do *cogito* como representação será feita a partir do desenvolvimento de três pontos: 1º) uma análise sobre a noção de representação em Descartes. Como se pretende saber se o *cogito* é uma representação, é necessário entender o que significa representar na filosofia cartesiana, para, então, saber se o *cogito* pode ser pensado sob os moldes representativos; 2º) uma análise da dúvida, que é o processo de constituição do *cogito*. Uma vez que a pergunta do presente trabalho é sobre o *cogito*, é necessário analisar como é esse processo que prepara a sua afirmação; é necessário analisar em que situação o *cogito* é afirmado, para, então, saber se, em tal situação, é possível ao *ego* se representar; 3º) uma análise sobre a relação do *ego* com suas representações no processo da dúvida. Como esse processo é o que antecede o *cogito*, é preciso analisar como o *ego* se relaciona com suas representações nesse processo, para, então, saber se, ao se constatar, no *cogito*, o *ego*, se percebe como uma representação.

Como o presente trabalho pretende discutir se, em Descartes, o *cogito* é uma representação, as análises acima mencionadas têm a finalidade de investigar os textos cartesianos, sobretudo as *Meditações*, para examinar as noções envolvidas no problema proposto. O *cogito* é uma noção que pertence à metafísica cartesiana, e como as *Meditações* consistem na principal obra metafísica de Descartes, esta é a obra tomada como referência principal no presente trabalho. Não significa que as outras exposições da metafísica cartesiana (principalmente a Quarta Parte do *Discurso* e a Primeira Parte dos *Princípios*) não serão utilizadas, mas as *Meditações* contêm esta metafísica apresentada em seu modo mais completo e, por isso, será essa a obra tomada como referência. Apesar de o presente trabalho ser uma análise das *Meditações*, a ordem dos capítulos aqui estabelecida não será a mesma ordem do texto de Descartes. Como pretendemos discutir se o *cogito*, enunciado na Meditação Segunda, é uma representação, em primeiro lugar analisar-se-á o que, em Descartes, se entende por representar, análise essa que nos leva à Meditação Terceira; em segundo lugar, analisar-se-á a dúvida, que é o processo de constituição do *cogito*, bem

como a situação preparada por esse processo para o surgimento do *cogito*, o que nos encaminha à Meditação Primeira; a análise da relação de distanciamento entre o *ego* e as representações também tem como base a Meditação Primeira, e a análise do *cogito* e a “solidão do *ego*”, que consiste em seu isolamento causado pela distância entre o *ego* e suas representações, operada pela dúvida, nos remete à Meditação Segunda.

No primeiro capítulo será analisado o que Descartes entende por representar. Essa noção está inseparavelmente ligada à de ideia que, por sua vez, está ligada à de pensamento. Deste modo, será analisado o que Descartes entende por pensamento, para, em seguida, abordar a noção de ideia e de representação. Tendo em vista que pensamento é ter consciência, que a ideia é o modo de pensar através do qual o *ego* é consciente de algo que lhe é representado – e assim o é porque as ideias representam coisas –, a representação desempenha um papel de suma importância na filosofia cartesiana, pois se trata da característica principal da ideia: trazer ao *ego* a presença de algo, presença essa que torna o *ego* consciente desse algo que se apresenta. O conceito de representação aparece na teoria das ideias para as quais se podem atribuir duas funções principais: tornar o *ego* consciente de que é sujeito da percepção de algo e tornar o *ego* consciente do algo percebido. A segunda função, sobretudo, consiste em representar e, assim, pode-se dizer que as ideias são representações. Na Meditação Terceira se tem a definição de ideia como imagem, o que já indica o caráter representativo das ideias. Assim como as imagens possibilitam que algo seja percebido, as ideias como representações possibilitam que o *ego* perceba algo. As ideias são como as imagens porque trazem a presença de algo, ou melhor, tornam possível a percepção de tal presença ao *ego*. Ao afirmar que são como imagens das coisas, Descartes não considera que as ideias sejam as próprias coisas vistas pelo *ego*, mas somente que ideia tem uma característica análoga à de imagem: possibilitar que algo seja percebido. Isso é assim pois o que o *ego* percebe não são as coisas mesmas, mas um conteúdo objetivo¹ que se refere a coisas. Esse conteúdo objetivo é o ser que se torna presente ao *ego* através da ideia, um ser que somente tem uma existência objetiva, só existe enquanto pensado.

¹ Ob-jetivo: algo que está lançado ou jogado diante de outro algo.

O conteúdo objetivo de uma ideia diz respeito ao que Descartes chama de “realidade objetiva da ideia”. Segundo o filósofo francês, as ideias podem ser consideradas a partir da realidade objetiva e da realidade formal. Tomar as ideias sob a perspectiva da sua realidade formal é considerá-las em si mesmas, é considerar as ideias enquanto o que elas têm em comum entre si: ser algo existente como forma de cada pensamento. Tomar as ideias sob a perspectiva da sua realidade objetiva é considerá-las a partir do que diferencia as ideias dos outros modos de pensar, é considerá-las a partir do conteúdo que é representado nas ideias. Apesar de terem uma realidade dupla, as ideias podem ser consideradas a partir de um desses aspectos somente de forma abstrata, pois não há ideias que tenham apenas realidade formal ou apenas realidade objetiva. A realidade objetiva da ideia diz respeito às características presentes na ideia que pertencem a algo representado idealmente, isto é, diz respeito ao que é representado nas ideias.

O conceito de representação leva em conta três elementos: o objeto representado na ideia; a ideia, que é o “lugar” em que tal objeto é representado para o *ego*; e o *ego* que constata tal objeto através da ideia. Sendo assim, a ideia é o elemento intermediário entre dois polos: o representado (o objeto) e o representante (o *ego*). O conteúdo objetivo representado na ideia se refere a algo que contém um conjunto de características percebidas. Por terem a representação como característica principal, as ideias possibilitam que o *ego* se dê conta desse conteúdo objetivo. Ao se dar conta de algo que lhe é representado, o *ego* percebe uma presença no pensamento. Esse algo representado é um conteúdo determinado, que não tem, necessariamente, existência fora da representação que se faz visível na ideia ou através da ideia, portanto a representação se refere a algo que se apresenta ao *ego* como um conteúdo objetivo e, com isso, representar é apresentar ao *ego* um conteúdo objetivo. As ideias, para Descartes, possuem realidade formal e realidade objetiva, pois são (a) *modos* de pensar que (b) *representam* coisas. Dizer que as ideias têm realidade formal e realidade objetiva é dizer que as ideias são os modos do *ego* cuja característica principal é representar coisas. Deste modo, não se pode pensar em realidade formal e realidade objetiva das ideias separadamente, pois ambas as realidades compõem a definição de ideia. Entende-se, portanto, que não há ideia somente com realidade formal ou

somente com realidade objetiva, mas só se pode falar em ideia de modo completo reunindo ambas as realidades. Enfim, a representação é a função fundamental das ideias que, por trazerem ao *ego* a presença de algo, o tornam consciente de tal presença, o tornam imediatamente consciente desta presença, que é percebida devido à sua realidade objetiva, ao que aparece na ideia “como imagem” de uma coisa, não como a própria coisa.

Após o primeiro capítulo, que tem, tão somente, a tarefa de expor uma análise do que, em Descartes, se entende por representar, pretende-se analisar a relação do *ego* e suas representações. Uma vez que este trabalho é motivado pela interpretação do *cogito*, no segundo capítulo será analisado o modo como ele aparece, o procedimento que encaminha o seu aparecimento. A dúvida é o procedimento adotado por Descartes para dar início às suas *Meditações*. Com esse procedimento, Descartes leva o *ego* a suspender o juízo sobre todas as opiniões ou juízos que passam a não mais ser considerados verdadeiros, uma vez que todas as coisas que as ideias pretendem representar são passíveis de dúvida e, como a dúvida exige que se considere somente o que não tiver nenhum indício de incerteza, as representações são desqualificadas. A dúvida é conduzida a uma etapa em que o *ego* é levado à incerteza mais geral, em que o *ego* se engana sobre todas as suas representações. Entretanto, nessa situação é que aparece algo indubitavelmente certo: o *cogito*. Ao chegar a essa constatação chega-se ao que resiste à dúvida definitivamente, e, por isso, é considerado indubitável. Não possivelmente, mas necessariamente indubitável. O *cogito* é indubitável porque é a constatação da existência do *ego* que duvida do que é para ele representado. A dúvida atinge um alcance que faz o *ego* suspender o juízo sobre todas as coisas, que faz o *ego* desconsiderar a própria realidade de todas as coisas que sucumbem à dúvida, e que são meras representações. As representações dependem do *ego* na medida em que é para ele que elas se manifestam. Isso pode ser constatado tanto no ponto em que há o desenvolvimento da dúvida, em que as opiniões sobre as coisas representadas sucumbem à dúvida e, com isso, são consideradas inválidas; quanto no ponto em que o representar é colocado como um dos modos do *ego*. Se as representações dependem do *ego*, ele é a sua condição. Se o *ego* é a condição das representações, o *cogito*, que é a constatação do *ego*, pode também ser

uma? Se é a condição das representações, pode o *ego cogito* ser também uma representação?

A análise da noção de representação mostra que ela depende, por um lado, do objeto que se torna presente ao *ego* através da ideia e, por outro, do *ego* que percebe tal presença através da ideia que representa o objeto. Nesta perspectiva, será preciso analisar a relação entre o *ego* e as representações. Tendo em vista que toda representação acompanha o *ego cogito*, uma vez que é para ele que os objetos são representados, há uma relação de proximidade entre o *ego* e as representações. Entretanto, a relação do *ego cogito* com as representações não é apenas de proximidade. Na Meditação Primeira, dedicada ao desenvolvimento da dúvida, a relação entre o *ego* e suas representações não é de proximidade, ao contrário, é de distanciamento. As opiniões sobre as representações oriundas dos sentidos são descartadas primeiramente, em seguida as opiniões sobre a existência dos corpos e, por fim, as opiniões sobre as representações do que Descartes chama de “as coisas mais simples”, como a extensão, a figura, a quantidade, a grandeza e o número. Em cada passo da dúvida, uma espécie de representação é descartada. Nesse processo de eliminação, o *ego cogito* está presente em cada etapa, em que as opiniões sobre as representações das diferentes coisas são distanciadas dele. Como em cada etapa da dúvida as representações são distanciadas do *ego*, então se pode considerar que, na Meditação Primeira, a relação do o *ego* com suas representações é de distanciamento, pois, na medida em que a dúvida atinge a validade das representações, estas são desconsideradas e distanciadas do *ego*.

A dúvida não atinge o *cogito* porque este é a constatação da existência do *ego* que é a condição interna da dúvida. A dúvida atinge as opiniões sobre o que o *ego* representa, atinge a realidade do que é percebido por intermédio da realidade objetiva das ideias e que pode ser distanciado do *ego*. Sendo assim, o *cogito* é indubitável, já que é a constatação do próprio *ego* que duvida. Tendo em vista que o *ego* acompanha as representações, mesmo quando e enquanto são atingidas pela dúvida, ele se firma como condição e, como tal, não pode ser dubitável como as representações: o *ego* é a condição indubitável da dúvida e das representações.

Tal é o posicionamento do *ego* frente às representações no âmbito circunscrito pela ação da dúvida. Mesmo com o *cogito*, que sobrevive à dúvida, a relação do *ego* com as representações é de distanciamento, visto que, ao distanciar as representações do *ego*, a dúvida o deixa isolado – situação essa que perdura no decorrer de toda a Meditação Segunda. O *cogito* é a primeira afirmação que sobrevive à dúvida. Essa afirmação não acaba com a dúvida, pois todas as representações que sucumbiram à dúvida continuam distanciadas do *ego*, continuam desconsideradas. Após a constatação da existência do *ego* através do *cogito*, o filósofo trata do que se pode dizer de tal constatação. Como se sabe, segundo Descartes, o *ego* é uma “coisa que pensa”; e, ao definir o que é uma coisa que pensa, se refere a seus modos. No parágrafo nove da Meditação Segunda, tais modos são citados: duvidar, conceber, afirmar e negar, querer e não querer, imaginar e sentir. Esses modos pressupõem representações, visto que o *ego* duvida, concebe, afirma ou nega algo. Ou seja, é preciso haver um objeto de dúvida, de concepção, de afirmação, etc. Na Meditação Segunda, porém, mesmo ao se referir a esses modos que, como foi afirmado, pressupõem representações, o *ego* se encontra em uma solidão completa, pois, mesmo ao se referir aos modos de pensar que pressupõem representações, Descartes se dedica tão somente ao que pertence ao *ego*, aos modos enquanto modificações desse eu, independentemente das representações. Assim, o *ego cogito* se distancia das representações através da dúvida e as ignora ao tratar de si mesmo, a única coisa sobre a qual se pode pensar até que a dúvida seja completamente superada. Sendo assim, a pergunta do segundo capítulo é a seguinte: Se o *ego* se constata no contexto em que as representações estão distanciadas dele e se, mesmo após sua constatação, ao refletir sobre si mesmo, o *ego* ignora as representações, é possível que o *ego* se represente na constatação que tem de si com o *cogito*?

No terceiro capítulo serão abordadas as interpretações do *cogito*, tanto as que defendem um *cogito* representativo, quanto as que defendem um *cogito* não representativo. Referências ao *cogito* como representação não são raras entre os autores que se dedicam à filosofia de Descartes. Comentaristas consagrados e importantes do cartesianismo se referem muito naturalmente ao *cogito* dessa maneira. Martial Gueroult, por exemplo, um dos principais intérpretes de Descartes do século XX,

apesar de não desenvolver a interpretação de um *cogito* representativo como uma tese, em diversas passagens de seu *Descartes selon l'Ordre des Raisons* se refere a uma representação do *ego* sobre si mesmo, ou seja, refere-se ao *cogito* como representação. De modo mais incisivo e elaborado, essa tese é defendida e trabalhada por Martin Heidegger que, em seu *Nietzsche II*, dedica um capítulo à interpretação do *cogito* cartesiano, interpretação essa que considera que a constatação primeira do *ego* é uma representação. Segundo Heidegger, a representação é a essência da *cogitatio* e, assim, o *cogito, ergo sum* é traduzido por “re-presento, logo sou”. Eis o que faz que Heidegger seja o principal representante da interpretação representativa do *cogito*. Para esse filósofo, ao dizer *cogito*, Descartes diz tão somente “re-presento”.

Por outro lado, Jean-Luc Marion não acompanha a interpretação de Heidegger, pois considera que esse filósofo entende que, em Descartes, pensar é colocar o pensamento à distância, como um objeto, e isso mesmo no caso do *cogito*. Segundo Marion, interpretar o *cogito* como representação ocasiona uma separação entre representante e representado, pois o ente que exerce o *cogito* permanece separado do ente que o conhece como representado. Ou seja, segundo Marion, interpretar o *cogito* como representação é entender que, no *cogito*, o *ego* opera uma espécie de duplicação de si mesmo, ou seja, o *ego* percebe a si do mesmo modo como percebe as outras coisas.

Além de Marion, Ferdinand Alquié apresenta vários elementos de uma interpretação não representativa do *cogito*. Alquié enfatiza o caráter existencial do *cogito*, especialmente o das *Meditações*, e esse é o principal elemento que o faz considerar que, em Descartes, a constatação primeira do *ego*, o *cogito*, não ocorre de modo representativo. Segundo Alquié, a dúvida desqualifica a relação representativa que envolve o pensamento do *ego* com seus objetos. Desse modo, a constatação primeira do *ego*, o *cogito*, não ocorre através de uma representação, pois o *cogito* aparece no momento em que a representação não é mais possível pela ação da dúvida.

A discussão com esses respeitáveis pensadores do século XX, no último capítulo, terá como base as análises desenvolvidas nos capítulos precedentes, tanto da noção de representação quanto da constituição do *cogito* e da relação do *ego* com suas

representações. Não se pretende aqui defender a interpretação de um ou de outro comentador, tampouco saber se o *cogito* é ou não uma representação de acordo com o sentido dado a esse conceito por algum desses pensadores, mas a partir do significado de representar extraído da filosofia de René Descartes.

CAPÍTULO I

O CONCEITO CARTESIANO DE REPRESENTAÇÃO

Uma análise sobre a possibilidade de interpretar o *cogito* cartesiano de modo representativo exige, primeiramente, que se saiba o que o filósofo entende por representação. Como esse conceito está inteiramente relacionado à noção de ideia, uma análise sobre o que Descartes entende por representação depende da análise da teoria cartesiana das ideias. Uma vez que as ideias estão entre os modos de pensar do *ego*, já que consistem em um dos gêneros de pensamento, é preciso analisar a noção de pensamento para então abordar as noções de ideia e de representação.

Pensar é ter consciência. Ter consciência é dar-se conta de que se tem um pensamento. Pensamento é tudo o que acontece no *ego* e que é percebido por ele imediatamente. O *ego* é consciente por dar-se conta tanto do que lhe ocorre, o pensamento enquanto um ato seu, quanto do algo que se manifesta através desse ato, o pensado. A noção de pensamento envolve todo e qualquer modo do *ego* que, para o filósofo, é uma *res cogitans*, mesmo porque os modos dessa *res* são modos de pensar. Independentemente de como o *ego* se manifeste, independentemente do modo através do qual o *ego* se manifeste, o pensamento não deixa de estar presente, pois o *ego* pode ser consciente de diversos modos. Sendo assim, o pensamento é o atributo principal do *ego* por ser a sua propriedade que não se modifica, mesmo nas diversas maneiras de manifestação do *ego*. Por ser o atributo principal, todas as outras propriedades do *ego* são derivadas do pensamento.

Se ter consciência é dar-se conta tanto do pensamento como um acontecimento no *ego* quanto do algo que é pensado (apesar de o não explicitar), então a definição de pensamento já indica a presença de algo que é pensado. Esse algo, que, de algum modo, se apresenta ao *ego*, não é externo, mas está no próprio *ego* que o pensa. E o *ego* possui esse algo porque, entre seus gêneros de pensamento, há os que são como imagens das coisas, gênero esse que Descartes chama de ideia. Ou seja, as ideias são como imagens das coisas, e isso significa que as ideias trazem a presença de algo ao *ego*. Esse algo que se torna presente através das ideias pode não existir

independentemente do pensamento, tampouco é uma mera definição, mas é algo somente enquanto pensado, pois sua realidade é somente objetiva. As ideias, que trazem ao *ego* a presença de algo, são os modos de pensar do *ego* que o tornam imediatamente consciente da presença de algo. Esse algo se torna presente através das ideias porque elas são como imagens, porque elas são representações. A representação é a característica fundamental das ideias que, por representarem, tornam o *ego* consciente de algo, da realidade objetiva da ideia.

1.1 A NOÇÃO DE PENSAMENTO

Segundo Descartes, há noções que são claras por si próprias, o que parece isentá-las da necessidade de definição². No artigo 10 da Parte I dos *Princípios*, o pensamento é colocado entre essas noções: “[...] **o pensamento**, a certeza, a existência, e que para pensar era preciso ser e outras coisas semelhantes; [...] se trata de noções [...] simples por si próprias [...]” (AT IX, p. 29; DESCARTES, 1997, p. 30 – grifo nosso)³. O pensamento está entre as noções consideradas tão simples que são conhecidas por si mesmas e, por ser assim, o pensamento é uma noção primitiva. Uma noção primitiva é uma noção que não depende de outras para ser conhecida, ao contrário das outras que, para serem conhecidas, dependem das noções primitivas. Desse modo, o pensamento não deriva de outra noção, ao passo que dele outras noções são derivadas. O significado cartesiano de noção primitiva pode ser extraído de

² Ver o Artigo 10 dos *Princípios*, Parte I, que tem como título: “Há noções tão claras por si próprias que ficam obscurecidas quando queremos defini-las de forma escolar; e que não podem ser adquiridas pelo estudo, mas nascem conosco” (AT, IX, p. 28; DESCARTES, 1997, p. 30).

³ Todas as obras de Descartes serão citadas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, indicada pelas iniciais AT, número do volume em numerais romanos e número de páginas em numerais arábicos; eventualmente, segundo a edição de Jean-Marie Beyssade e Michelle Beyssadee, *Méditations Métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1979, indicada pelas iniciais JMB; e, se houver, segundo a edição em português. As traduções para o português das *Meditações*, *Discurso* e *Objeções e Respostas* foram retiradas da edição DESCARTES, R. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores), as traduções dos *Princípios* da edição portuguesa DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. Quanto aos demais textos que não foram traduzidos para o português, faremos nossa própria tradução.

uma carta à Elisabeth, de 21 de maio de 1643, onde Descartes afirma que “[...] há em nós certas noções primitivas que são como modelos originais, sob cujo molde nós formamos todos os nossos outros conhecimentos” (AT III, p. 665 – tradução nossa). Como explica Raul Landim, “As noções primitivas são as categorias básicas ou elementares do sistema cartesiano; não pressupõem nenhum outro conceito, e delas derivam todas as outras noções” (LANDIM, 1992, p. 39). Essas noções são chamadas “primitivas” exatamente por serem anteriores e independentes de outras, ao passo que as outras não são somente posteriores e dependentes delas, mas também derivadas. Ou seja, a compreensão de certas noções “não primitivas” depende da compreensão das noções primitivas. O conceito de representação não é uma noção primitiva, e a sua compreensão depende da compreensão de noções mais elementares das quais ela é derivada. Deste modo, o pensamento deve ser abordado anteriormente por ser uma noção primitiva, da qual derivam as noções de ideia e de representação. Não se pretendem abordar aqui as noções primitivas em geral, tampouco trabalhar especificamente o papel do pensamento como noção primitiva. Neste ponto pretende-se analisar o que Descartes entende por pensamento, para, em seguida, analisar as noções que derivam dele, a saber, as de ideia e de representação.

Apesar de parecer isento de necessidade defini-lo nessas condições, o pensamento é definido por Descartes ao menos em dois importantes textos: na *Exposição Geométrica* presente nas *Segundas Respostas* e na Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*, mais precisamente no artigo 9. Como se sabe, na *Exposição Geométrica*, Descartes expõe suas *Meditações* na ordem sintética⁴ e, assim, começa definindo o que há de mais elementar, o que não depende do que vem posteriormente para ser definido, por não ser derivado de nenhuma outra noção e, no entanto, tem o

⁴ Sobre as maneiras de demonstração analítica e sintética em Descartes, há uma vasta literatura com ótimos trabalhos e longas discussões. Ainda assim, nada melhor que citar o texto de Descartes que entende a síntese como um caminho em que, “[...] examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contêm seja amiúde também dos efeitos pelas causas), demonstra, na verdade, claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas, para que, caso lhe neguem algumas conseqüências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, de modo a arrancar o consentimento do leitor, por mais obstinado e opiniático que seja” (AT IX, p. 122; DESCARTES, 1991, p. 248-249). Descartes mesmo confirma que suas *Meditações* são escritas de maneira analítica, enquanto a *Exposição Geométrica*, de maneira sintética.

que segue como seu dependente. A primeira definição da *Exposição Geométrica* é a de pensamento:

Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251).

Nas *Respostas às Terceiras Objeções*, Descartes afirma que o pensamento pode ser entendido em três aspectos: “[...] algumas vezes pela ação, algumas vezes pela faculdade, e algumas vezes pela coisa na qual reside esta faculdade” (AT IX, p. 135 – tradução nossa). A “coisa na qual reside esta faculdade” é a *res cogitans*, de modo que, para Descartes, a própria *res cogitans* pode ser tomada por pensamento, já que esse é seu atributo principal, como se verá adiante. A “faculdade” não é outra coisa que a capacidade ou o poder que a *res cogitans* tem de pensar; e já que essa *res* é uma coisa pensante, não há dúvida de que ela possui essa faculdade, esse poder. A “ação” está relacionada tanto à “coisa” quanto à “faculdade”, uma vez que é a atividade principal dessa coisa, atividade essa possibilitada pelo fato de ela possuir tal faculdade. Ou seja, o pensamento é a atividade da coisa pensante através de sua faculdade de pensar. Como esses três aspectos do pensamento são completamente relacionados, não há dúvida de que, na definição de pensamento da *Exposição Geométrica*, Descartes não deixa de se referir à “coisa na qual reside a faculdade de pensar” e à “faculdade”, mas como o filósofo menciona as “operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos” como pensamentos. Nessa definição, Descartes toma o pensamento como ação, como ato da coisa que pensa. Não se deve entender que o pensamento seja simplesmente mais um entre os diversos atos da coisa que pensa, pois o pensamento consiste no principal ato da coisa que pensa, no ato essencial dessa coisa. Isso fica evidente no simples fato de essa coisa ser chamada uma “coisa que pensa”. O pensamento não é uma mera faculdade, mas é a própria coisa, portanto pensar não é um ato como entender, imaginar ou sentir, pois todos esses atos são atos pensantes, ou seja, todos esses atos se reduzem a ser pensamento, mas este não se reduz a um desses atos apenas. Como foi afirmado antes, o pensamento é uma noção primitiva, não é derivado de noção alguma e, por sua vez, outras noções são dele derivadas. Por isso os outros atos da coisa que pensa

se reduzem a ser pensamento e o pensamento não se reduz a algum desses atos somente, pois todos os outros atos são derivados do pensamento que, por ser uma noção primitiva, é a condição para a compreensão dos outros atos que dele derivam.

Descartes afirma que o pensamento é o que está no *ego* e é conhecido imediatamente. Cabe, então, perguntar: O que é isso que está no *ego* e que é conhecido de modo imediato? Evidentemente, é o pensamento. Cabe, porém, aqui a seguinte questão: O que o *ego* conhece imediatamente: o pensamento como uma ação sua ou a presença de algo que se manifesta pelo pensamento? O que está no *ego* imediatamente é o conhecimento da presença de um pensamento ou o conhecimento da presença de algo que é pensado? Por um lado, é preciso considerar que Descartes, nessa passagem, está tratando da definição de pensamento sem se referir a algum tipo específico de pensamento; sem se referir a outra coisa senão o que é o pensamento em geral, e não segundo as diferenças que pode haver entre os pensamentos; não está se referindo ao pensamento sobre esta ou aquela coisa, mas ao pensamento em si mesmo. Por outro lado, é preciso considerar que não há pensamento vazio, não há pensamento que não tenha um pensado referido, já que todo o pensamento precisa ser preenchido. Se não há pensamento sem um pensado, o conhecimento de que o *ego* possui um pensamento ocorre concomitantemente ao conhecimento do que é pensado. Ou seja, o dar-se conta de que o *ego* tem um pensamento acontece concomitantemente ao dar-se conta do pensado. Só se tem conhecimento da presença de algo pensado através do pensamento, e só se tem conhecimento do pensamento porque há algo que é pensado. Apesar de essa passagem da *Exposição Geométrica* não se referir a outra coisa senão ao pensamento mesmo, seja lá qual for o seu pensado, o que “está em nós” e é “conhecido imediatamente” é o pensamento sobre algo, é o pensamento enquanto ação da *res cogitans* e algo é pensado que preenche tal ação.

Numa nota de sua edição das *Respostas às Segundas Objeções*, sobre a passagem acima citada, Ferdinand Alquié afirma que Descartes considera o pensamento como sinônimo de consciência. Com efeito, no texto em francês traduziu-se do original em latim *conscii* por *connaissants* (conhecedores) e, segundo esse autor,

teria sido melhor se traduzido por *conscients* (conscientes)⁵. Deste modo, pensamento é o que torna o *ego* consciente e, assim, pode ser considerado sinônimo de consciência. Esta definição de pensamento é muito próxima do que o filósofo afirma em sua definição de ideia presente na *Exposição Geométrica*. Como será analisado no ponto seguinte⁶, a definição de ideia também envolve a noção de consciência, até porque, como se afirmou anteriormente, a noção de “ideia” deriva da noção de “pensamento”. Tanto na definição de pensamento quanto na definição de ideia da *Exposição Geométrica*, o filósofo se refere ao que torna o *ego* consciente, sendo que a segunda definição (a de ideia) é dependente da primeira. Em ambas as definições, o filósofo se refere ao que torna o *ego* consciente de seus pensamentos. O *ego* se torna consciente através da percepção daquilo que está nele de modo imediato, através daquilo que ele acessa diretamente. Ou seja, o *ego* se torna consciente daquilo que está nele de tal modo que ele percebe imediatamente. Como o que está no *ego* desta maneira são seus pensamentos, ele pode percebê-los por serem coisa que pensa.

Uma vez que Descartes define o *ego* (na Meditação Segunda) como uma *res cogitans*, como uma coisa que pensa, o pensamento é considerado a característica principal do *ego*. Entretanto, é preciso tomar cuidado para não incorrer no erro de Hobbes nas suas objeções às *Meditações* que, segundo Descartes, confundiu o sujeito pensante com a faculdade pensamento⁷. Ao afirmar que o *ego* é uma *res cogitans*, Descartes pretende dizer que o *ego* da Meditação Segunda tem uma realidade inteligível, existe como algo incorpóreo, somente pensante. Como a realidade do *ego* consiste em ser *res cogitans*, coisa que pensa, o pensamento não é apenas uma entre as diversas características do *ego*, mas a sua característica principal ou, mais que isso, é a sua constituição ontológica. O pensamento não é meramente um modo da *res*

⁵ O texto em latim diz o seguinte: “Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consci simus” (AT VII, p. 160).

⁶ Trata-se da definição de ideia presente na *Exposição Geométrica*. O assunto será tratado em 1.2.2.

⁷ Nas *Terceiras Objeções*, feitas por Hobbes, o filósofo inglês afirma que ser uma coisa que pensa não impede que o *ego* seja um corpo, pois ele toma o pensamento tão somente como um ato do sujeito que pensa. Segundo Hobbes, se por pensar posso concluir que sou um pensamento, posso concluir que sou uma caminhada por caminhar. Em sua resposta, Descartes argumenta que, ao falar que o eu que pensa é um pensamento, não está tomando pensamento como uma faculdade. Para o filósofo francês não há relação nenhuma entre caminhada e pensamento, pois caminhada só pode ser tomado como ato, já pensamento pode ser tomado como ato, faculdade e coisa na qual reside esta faculdade (AT IX, p. 134-137).

cogitans, mas seu atributo principal, o que o identifica e o diferencia do que esta *res* não é. O artigo 53 dos *Princípios* não deixa dúvidas sobre isso: “Cada substância tem um atributo principal; o da alma é o pensamento, e o do corpo é a extensão” (AT IX, p. 48; DESCARTES, 1997, p. 46). Na definição de pensamento da *Exposição Geométrica* acima citada, a afirmação de que “[...] todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos” (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251) indica que essas operações mencionadas são modos derivados do atributo principal da *res cogitans*, como será abordado adiante.

Além da *Exposição Geométrica*, encontra-se uma definição de pensamento nos *Princípios da Filosofia*, definição essa que acompanha a citada anteriormente:

Pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar. (AT IX, p. 28; DESCARTES, 1997, p. 29-30).

As diferenças entre as definições da *Exposição Geométrica* e dos *Princípios* consistem em algumas palavras somente, e não alteram o seu sentido fundamental. A definição da *Exposição Geométrica* diz que o pensamento é “tudo quanto *está* em nós”, ao passo que nos *Princípios* diz que é “tudo quanto *ocorre* em nós”. Esta diferença não modifica o significado da noção pensamento; mas nos *Princípios*, a referência ao pensamento como uma ação do *ego* é mais enfática, tendo em vista que, nessa definição, o pensamento é dito como o que “ocorre” em nós, como um acontecimento no *ego*. Ao afirmar que “o pensamento é tudo quanto ocorre em nós”, Descartes deixa claro que se trata de uma ação do *ego*. É importante ressaltar que aqui o pensamento também é tido como o que o *ego* “nota” de modo imediato. Independentemente de qual seja seu pensado, o pensamento é inerente ao *ego*, é imediato ao *ego*. Assim sendo, percebe-se que, tanto na definição da *Exposição Geométrica* quanto na dos *Princípios*, o pensamento é tomado como uma ação, como uma manifestação do *ego*. Entretanto, o *ego* se manifesta de diversos modos, tendo em vista que ele pode “agir” de diversas maneiras. Seria o pensamento um modo privilegiado de manifestação do *ego*? Estaria o pensamento entre os diversos modos do *ego*? Como já foi mencionado anteriormente, não. O pensamento não é um modo, mas um atributo essencial do *ego*, sendo que os modos são derivados desse atributo. Isso fica claro com a colocação dos

mais diversos modos de pensar no mesmo patamar com esta afirmação: “[...] compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar” (AT IX, p. 28; DESCARTES, 1997, p. 30). Ou seja, o pensamento é o atributo principal ou a natureza do *ego* que pode se manifestar através de seus diversos modos que, por sua vez, são todos modos de *pensar*.

A diferença entre modo e atributo pode ser extraída dos *Princípios da Filosofia*. No artigo 56 da Parte I, Descartes define essas noções:

Quando considero, porém, que a substância se dispõe ou diversifica de outra maneira, sirvo-me particularmente do nome modo ou maneira. [...] quando penso mais geralmente que esses modos ou qualidades estão na substância, considerando-os apenas como dependências dessa substância, designo-os por atributos. (AT IX, p. 49; DESCARTES, 1997, p. 47).

Esse trecho deixa claro que modo ou maneira designam as diferentes modificações que podem ocorrer numa substância, designam diferentes maneiras como a substância pode se dispor através de suas diferentes capacidades, faculdades ou poderes; por outro lado, atributo designa o que depende somente da substância da qual ele é atributo e, por ser assim, é o que não se modifica na substância, ainda que a substância se disponha de diferentes maneiras, como se pode conferir no final desse mesmo artigo: “E mesmo nas coisas criadas, chamo atributo e não modo ou qualidade àquilo que nelas se encontra sempre desta maneira, tal como a existência e a duração na coisa que existe e que dura” (AT IX, p. 49; DESCARTES, 1997, p. 47), da mesma forma o pensamento na coisa que pensa. O atributo não deixa de ser na substância, não se transforma em outros atributos. O pensamento é um atributo da *res cogitans*, pois, por mais que ela se manifeste de modos variados, por mais que se diversifique, não deixará de ser pensamento, já que “[...] todas as propriedades que encontramos na coisa pensante são diferentes maneiras de pensar” (AT IX, p. 48; DESCARTES, 1997, p. 46). Os modos mencionados, tanto na definição da *Exposição Geométrica* quanto na definição dos *Princípios*, são propriedades da coisa pensante e, apesar de o pensamento não poder se reduzir a nenhum desses modos, todos ou qualquer um deles se reduzem a ser pensamento.

A diferença entre maneira ou modo e atributo é tratada com mais precisão no texto *Notae in programma*, texto onde, inclusive, Descartes alerta para o risco na

confusão entre essas noções. Esse escrito é elaborado como resposta a um livreto de Regius que contém considerações contrárias a algumas teses cartesianas. Entre tais considerações está a de que o espírito humano pode ser como um modo da substância corporal, o que, como se sabe, é incisivamente refutado por Descartes. Para responder a isso, em primeiro lugar o filósofo faz uma advertência sobre o uso das noções atributo e modo, e até aceita que “[...] falando geralmente nós podemos dar o nome de atributo a tudo o que foi atribuído a alguma coisa [...]” (AT VIII, p. 348 – tradução nossa); mas assim somente se pode proceder “falando geralmente”, não no sentido preciso aplicado por Descartes. Em seguida, o filósofo afirma que não tomou esses termos nesse sentido “geral”, pois “[...] por esta palavra atributo se entende uma coisa que é imutável e inseparável da essência de seu sujeito, como isso que o constitui e que, por isso mesmo, é oposto ao modo” (AT VIII, p. 348 – tradução nossa). Esse trecho deixa clara a diferença entre atributo e modo, bem como a necessidade de não confundir tais noções. O atributo diz respeito ao que constitui o sujeito do qual é atributo, assim como o pensamento constitui o *ego* entendido como uma *res cogitans*. Por constituir a coisa da qual é atributo, o atributo é imutável, pois é o que dá identidade à coisa, é o que faz de uma coisa ser o que ela é, como sua essência. Apesar de serem derivados do atributo, os modos não são o mesmo que atributos na medida em que modo designa uma configuração acidental, enquanto atributo designa uma configuração essencial. Para Descartes, o pensamento não é meramente um modo da coisa que pensa, pois não é o que muda nessa coisa.

De acordo com as definições da *Exposição Geométrica* e dos *Princípios*, o pensamento é o que está, ou o que ocorre no *ego*, e que o torna imediatamente consciente de que possui um pensamento e, assim, é o que torna o *ego* consciente de que é uma coisa que pensa, já que o pensamento é seu atributo principal. Apesar de poder agir de diversos modos, em cada modo de pensar o *ego* se torna consciente de que pensa. Mesmo que o *ego* queira, entenda, imagine ou sinta, ele é consciente de qualquer um desses modos, pois querer é pensar que se quer, entender é pensar que se entende e assim sucessivamente. Como o pensamento é o atributo principal do *ego*, cada diferente manifestação desse *ego* é consciente, pois o pensamento participa de todos e de cada um dos diferentes modos do *ego*. Todos ou qualquer um dos modos

tornam o *ego* consciente, pois são modos de *pensar*. Assim, todos os modos do *ego* são conscientes, pois esse *ego* é uma coisa que pensa. Como pensamento é tudo o que acontece no *ego* que é notado imediatamente, e como esse *ego* é uma coisa que pensa, todas as diferentes manifestações do *ego* são notadas imediatamente, todas as manifestações do *ego* são conscientes. Conclui-se, portanto, que o pensamento é sinônimo de consciência. Como diz Raul Landim, pensar é “ter consciência” e, assim, a coisa que pensa se caracteriza por ser consciência.

1.2 A NOÇÃO CARTESIANA DE IDÉIA

Para Descartes, representar consiste em pensar, mais especificamente, em ter ideias. Na verdade, não significa apenas ter ideias, mas ter a presença de algo através das ideias. A presença de algo que se manifesta nas ideias é percebida porque as ideias são os modos de pensar que têm como característica principal representar. Ou seja, as ideias são representações de algo. Para abordar o conceito de representação na filosofia cartesiana, é preciso analisar o que o filósofo entende por ideia, o que será feito a partir das definições de ideia presentes na Meditação Terceira e na *Exposição Geométrica*. A definição de ideia como imagem, presente na Meditação Terceira, apesar de ser uma definição preliminar, já contém a característica principal das ideias, que é a de representar. Tal definição é feita de modo mais preciso na *Exposição Geométrica*, texto onde Descartes define ideia e, em seguida, realidade objetiva da ideia. As ideias são representações porque nelas algo se manifesta ao *ego*. Esse algo só existe como objeto de pensamento, e é o que Descartes chama de realidade objetiva da ideia. Desse modo, pode-se entender a representação como a característica principal das ideias: fazer que o *ego* se dê conta da presença de algo. Esse dar-se conta ocorre mediante a “percepção”⁸ da realidade objetiva da ideia.

⁸ A palavra percepção, neste caso, não deve ser entendida como percepção sensível, mas como “percepção do espírito”, uma vez que um dos principais alvos de crítica de Descartes é o empirismo. Na Segunda Meditação, ao tratar dos modos de pensar, Descartes deixa claro que sentir e pensar são o mesmo; com isso, entendemos aqui que a percepção, bem como o sentir, não deve ser considerada como um ato ligado ao corpo, mas ao sujeito que pensa, ao espírito, ou substância pensante. Assim,

Sendo assim, pode-se entender que a representação diga respeito à ideia por esta possuir uma realidade objetiva. Representar é, portanto, uma função da ideia, dada a sua realidade objetiva, pois é essa realidade que traz ao *ego* a presença de algo.

1.2.1 As Idéias como Imagens: A Noção de Idéia na Meditação Terceira

A primeira referência às ideias presente nas *Meditações* está na Meditação Terceira. Nas duas primeiras partes dessa obra, Descartes se propõe encontrar um ponto de partida para a filosofia. Essa tarefa é desencadeada através da dúvida, com a qual o filósofo pretende suspender o juízo sobre tudo o que for considerado dubitável, e então começar sua filosofia de um ponto de partida seguro, que é a afirmação da existência do *ego*, constatado na Meditação Segunda. Depois de encontrar esse ponto de partida, o filósofo passa a determinar a natureza do espírito, além de argumentar que é o que há de mais fácil a ser conhecido⁹. Como se sabe, a Meditação Terceira tem como objetivo provar a existência de Deus, o que é feito com dois argumentos que partem da *ideia* de Deus. Por esse motivo, antes de chegar às referidas provas, é necessário esclarecer o que se deve entender por ideia, já que é da ideia de Deus que essas provas partem. A partir da Meditação Terceira, Descartes passa a analisar os diferentes gêneros de pensamentos e, nesse contexto, é que aparece a referência às ideias:

Entre meus pensamentos, alguns são como imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus. (AT IX, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 183).

Como as ideias devem ser entendidas de acordo com essa passagem? Num primeiro momento, esta pergunta parece bastante fácil de ser respondida, pois é evidente, pelo que diz o texto, que são entendidas *como imagens das coisas*. Esta facilidade, porém, não é senão aparente. Ao considerar as ideias desse modo,

portanto, todas as vezes que expressões como “percepção”, “perceptível”, “visível”, etc. forem empregadas, elas se referirão somente às ações do espírito.

⁹ Essa “facilidade” não é a do senso comum. Trata-se do mais fácil a ser conhecido para quem já se livrou de todos os pré-conceitos e opiniões que possam ser enganadoras. O *ego cogito* é o mais fácil a ser conhecido para um espírito que pensa por ordem.

Descartes apresenta uma definição preliminar, definição essa que não será refutada posteriormente, mas que sofrerá mudanças e poderá ser tomada de modo mais preciso. Por que Descartes diz que as ideias são “como imagens das coisas”? Uma análise detalhada dessa passagem pode nos esclarecer a intenção do filósofo, assim como a facilidade apenas aparente em saber como as ideias devem ser entendidas.

Uma das coisas que Descartes indica nesse trecho é que as ideias estão entre os pensamentos do *ego*. Como foi tratado no ponto anterior, nos *Princípios* e nas *Respostas às Segundas Objeções* (AT IX, p. 28 e p. 124; DESCARTES, 1997, p. 29-30; 1991, p. 252), o filósofo define pensamento como o que ocorre em nós de tal maneira que é notado de modo imediato. A partir desta definição, e por serem as ideias alguns dos pensamentos do *ego*, então se pode dizer que elas são percebidas imediatamente e, com isso, que elas fazem que o *ego* se torne consciente da sua presença (das ideias). Dessa maneira, por estarem entre os pensamentos, as ideias podem ser entendidas como modos de pensar e, assim, têm aspectos comuns a tudo o que for pensamento: são notadas imediatamente e tornam o *ego* consciente de que possui pensamentos.

As ideias são um tipo de pensamento diferente dos outros; com isso possuem uma propriedade que as diferencia de outros pensamentos: diferentemente dos outros modos de pensar, as ideias são como imagens das coisas. A prova de que este é o aspecto que diferencia as ideias dos outros modos de pensar está na afirmação de Descartes de que “[...] só àqueles [os pensamentos como imagens] convém propriamente o nome de ideia [...]” (AT IX, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 183). Por estarem entre os pensamentos do *ego*, as ideias participam dos modos de pensar que são as diferentes maneiras de manifestação do pensamento e, assim, se referem às diferentes ações do *ego*. No parágrafo nove da Meditação Segunda (AT IX, p. 22; DESCARTES, 1991, p. 177), Descartes cita quais são esses modos, a saber: duvidar, conceber, afirmar e negar, querer e não querer, imaginar e sentir. As ideias participam dos modos de pensar na medida em que são necessárias para as ações do *ego*, pois uma ideia pode, por exemplo, ser afirmada ou negada, ou mesmo colocada em dúvida, portanto, mesmo os outros modos de pensar, que são as modificações do *ego*, incidem sobre as ideias. Cada modo de pensar tem uma especificidade e, já que as ideias estão

entre os pensamentos do *ego*, elas também têm a sua especificidade, que pode ser extraída da passagem acima citada que coloca as ideias como imagem das coisas. Pergunta-se, então: O que significa considerar que as ideias são como imagens das coisas?

Imagem é o que faz que algo possa ser visto, é o que faz que algo possa ser percebido. Desse modo, imagem é o que torna algo visível, pois uma coisa somente pode ser vista caso se tenha a sua imagem, é claro. Então: O que é tornar algo visível? É fazer que algo seja perceptível, é fazer que algo que possui determinadas características seja visto, seja percebido. Sendo assim, as imagens são o que se vê das coisas. Como as ideias estão entre os pensamentos do *ego* e são consideradas como imagens das coisas, pode-se entender, ao menos provisoriamente, que elas consistem no gênero de pensamento que faz que o *ego* perceba algo e que torna algo “visível” ao *ego*, assim como as imagens tornam algo visível aos olhos. Ou seja, considerar que as ideias são como imagens das coisas significa considerar que elas fazem que o *ego* perceba as características do que se apresenta para ele, do que ele tem como ideia.

Essa analogia de ideia com imagem é válida, obviamente; porém, é necessário que se tenham alguns cuidados para que não se caia em problemas posteriores. Ao se referir às ideias (no trecho acima citado), Descartes não afirma que elas são as imagens das coisas, mas que são *como* imagens das coisas. Qual a diferença entre considerar que as ideias são imagens das coisas e considerar que as ideias são *como* imagens das coisas? Por um lado, considerar que as ideias são imagens das coisas indica que elas têm as características pertencentes às coisas, ou seja, é considerar que as ideias consistem em uma descrição fidedigna daquilo que as coisas são em si mesmas. Considerar, por outro lado, que as ideias são *como* imagens das coisas é considerar que elas contêm características que não são, necessariamente, pertencentes a algo que exista de forma independente do pensamento, pois Descartes afirma que as ideias são *como* imagens das coisas, não que são as próprias imagens¹⁰. O fato de serem consideradas como imagens das coisas não garante que elas sejam

¹⁰ Eis no que consiste a facilidade não mais que aparente mencionada acima. As ideias não são imagens das coisas, são *como* imagens, ou seja, as ideias, tomadas isoladamente, não podem ser consideradas imagens semelhantes a algo do qual elas são imagem. A semelhança exige algo que permita a relação entre ideia e coisa, o que não é objeto de nosso trabalho.

semelhantes às coisas que existem de forma independente do *ego* que as pensa através das ideias.

Sendo assim, por que as ideias são consideradas como imagens? Não por serem cópias, por indicarem semelhanças ou por serem completamente correspondentes a algo, mas porque elas tornam algo presente, porque possuem características “perceptíveis” pelo *ego*. Nas *Respostas às Primeiras Objeções*, Descartes afirma que “[...] uma coisa assim existente no entendimento por sua ideia não é um ser real ou atual, isto é, não é alguma coisa fora do entendimento” (AT IX, p. 82 – tradução nossa). Com esta afirmação, Descartes pretende mostrar que, ao ter uma ideia, o *ego* não acessa alguma realidade exterior, ou que exista independentemente de ser pensada, mas somente enquanto é no entendimento. O conteúdo acessado pelo *ego* através da ideia não é uma coisa existente fora do pensamento, mas somente enquanto pensado; não é uma realidade efetiva da coisa que o *ego* acessa, mas uma realidade de uma coisa enquanto pensada. Por outro lado, por não ter uma existência fora do pensamento, por não ser um “ser real ou atual”, não se segue que as ideias sejam um mero nada: elas têm algum tipo de realidade¹¹.

Como as ideias, consideradas como imagens, se referem a algo, elas informam ao *ego* uma presença. Por isso são consideradas como imagens. Tendo em vista que imagem é o que faz que algo seja visto, ou percebido, ideia é o que faz que algo seja percebido pelo *ego*. As ideias têm, portanto, como característica principal, algo análogo ao que têm as imagens, mencionado anteriormente: assim como as imagens tornam visível algo que se manifesta aos olhos, e com isso fazem que se possa perceber algo, as ideias tornam visível algo que se manifesta ao *ego*, fazem que o *ego* perceba algo que, de alguma maneira, se manifesta para ele. Mas, se as ideias não são, necessariamente, semelhantes às coisas que existem de forma independente do pensamento, o que é este algo que se torna manifesto ao *ego*? São as características que pertencem somente às ideias. Tais características se manifestam através das ideias que, por serem como imagens das coisas, representam coisas, como é dito no fim da passagem da Meditação Terceira acima citada: “[...] como quando eu *represento* um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus” (AT

¹¹ Realidade esta que será abordada no próximo ponto deste capítulo.

IX, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 183 – grifo nosso). O *ego* se dá conta da presença de algo através das ideias como imagens e, assim, por serem como imagens das coisas, as ideias são representações. Com isso fica claro que, na definição de ideia como imagem, apesar de ser uma definição preliminar, a ideia já é considerada como representação.

Assim, portanto, a definição de ideia da Meditação Terceira, em que Descartes entende ideia como imagem, já indica o seu caráter próprio, já indica o que diferencia as ideias dos outros gêneros de pensamentos: somente as ideias representam. Entender ideia como imagem, para Descartes, é entender ideia como representação. Como foi mencionado acima, as coisas percebidas pelo *ego* através das ideias como imagens, ou representações, possuem algum tipo de realidade. Ao argumentar que elas não existem senão enquanto pensadas, pode-se pensar que Descartes pretende dizer que tais coisas não são reais e, com isso, que as ideias enquanto representações seriam um mero nada. Não é o que ocorre, porém, pois as ideias, que são como imagens das coisas, são algo e representam algo. Por esse motivo, o filósofo atribui dois aspectos às ideias: a realidade formal e a realidade objetiva.

1.2.2 Realidade Formal e Realidade Objetiva das Ideias

A representação é o que diferencia as ideias dos outros gêneros de pensamento, pois é por representar que as ideias fazem que o *ego* se dê conta de um determinado conteúdo. Então ocorre perguntar: Se a representação é o que caracteriza as ideias como imagens, e ideia como imagem não descreve o conteúdo de algo que tem uma realidade independente do pensamento, as ideias, que possuem este conteúdo, percebido via representação, são reais? Por não se referirem a algo externo, mas somente ideal, poder-se-ia pensar que não, mas o filósofo argumenta que as ideias são algo, bem como o conteúdo percebido através delas não é um mero nada, e, apesar de não existir a não ser como representação, tal conteúdo tem uma realidade. Por serem reais e por possuírem um conteúdo objetivo, as ideias possuem uma realidade formal e uma realidade objetiva. Ao se referir às ideias como imagens das

coisas, na Meditação Terceira, Descartes se refere às ideias como um gênero de pensamento que, por ser como imagem das coisas, representa algo e, por isso, tem realidade formal e realidade objetiva.

Apesar de a definição de ideia como imagem ser uma definição preliminar, nela já se pode extrair o que caracteriza as ideias e as diferencia dos outros gêneros de pensamento: elas são como imagens, elas tornam o *ego* consciente da presença de um determinado conteúdo objetivo que contém um conjunto de características que aparece na ideia como imagem, e aparece porque a ideia, entendida deste modo, representa algo. O parágrafo seis da Meditação Terceira é, sem dúvida, onde se encontra a definição de ideia dessa meditação, mas não é a única passagem em que o filósofo se refere às ideias. Nos parágrafos posteriores, o filósofo faz uma classificação preliminar das ideias em inatas, adventícias e imaginadas, e discute a origem, principalmente das que parecem ser causadas por coisas exteriores, com o intuito de mostrar que essas ideias não são, necessariamente, semelhantes a objetos exteriores¹². No parágrafo quinze, Descartes escreve que as ideias podem ser “[...] tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar [...]” e “[...] como imagens, dentre as quais umas me representam uma coisa e as outras uma outra [...]” (AT IX, p. 31; DESCARTES, 1991, p. 185). Esta passagem indica como as ideias são consideradas seja do ponto de vista da sua realidade formal (uma vez que as ideias estão entre os gêneros de pensamento, elas podem ser consideradas como formas de pensar), seja do ponto de vista da sua realidade objetiva, uma vez que as ideias são como imagens, e é por isso que se diferenciam dos outros gêneros de pensamento: elas podem ser consideradas como representações.

Então: De onde as ideias tiram sua realidade formal? Como são modos de pensar, sua realidade não precisa de algo exterior, como o filósofo escreve no parágrafo dezessete dessa meditação:

“[...] deve-se saber que, sendo toda idéia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do

¹² A origem das ideias não é objeto de estudos do presente trabalho, apesar de ser um tema extremamente importante na teoria cartesiana das ideias. Pretende-se aqui desenvolver os aspectos da noção de ideia como representação, independentemente de qual tipo de ideia e de qual a sua origem.

qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. (AT IX, p. 32; DESCARTES, 1991, p. 186).

Ao afirmar que toda ideia é uma obra do espírito, Descartes deixa claro que, nesse sentido, as ideias têm a mesma origem, já que todas são modos de pensar. Por terem a mesma origem, por serem obras do espírito, as ideias não precisam de outra realidade formal senão a que é tomada de empréstimo do espírito. As ideias têm realidade formal por serem algo e, como essa realidade é emprestada do pensamento ou do espírito, uma ideia é algo pensante ou espiritual (o que, para Descartes, é o mesmo). A realidade formal de uma ideia consiste em ser algo espiritual, tendo em vista que toda a ideia é um modo de pensar. Desta maneira, nenhuma ideia pode ser concebida sem realidade formal, pois toda ideia é uma “obra do espírito”, no entanto a realidade formal das ideias não as define suficientemente, pois, sob esse aspecto, elas não diferem entre si e, tampouco, dos outros modos de pensar.

Uma definição mais precisa de ideia é feita na *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, onde Descartes escreve que:

Pelo nome de *idéia* entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento destes mesmos pensamentos. (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251)¹³.

Essa definição é mais elucidativa que a de ideia como imagem contida na Meditação Terceira. Nesse trecho, ideia é colocada como um modo de pensar, mas como um modo de pensar que torna o *ego* consciente. Assim: O que Descartes pretende ao considerar ideia como a forma de cada pensamento? Somente por esse aspecto as ideias não são consideradas a partir de um conteúdo determinado, mas a partir do que elas são em si mesmas, sem se remeterem ao que elas têm de específico em relação aos outros gêneros de pensamento. Tomadas assim, as ideias são consideradas a partir do que elas são em comum, não do que elas “mostram” para o *ego* (que pode alterar de uma para outra ideia). Tomar as ideias somente como formas de pensar é tomá-las somente a partir de sua realidade formal. Tomar as ideias

¹³ Esta é a tradução do texto em francês das *Respostas às Segundas Objeções*. No original em latim há uma pequena diferença, pois Descartes afirma que “*Ideæ nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis **consci**us sum*” (AT VII, p. 160 – grifo nosso). *Consci*us é traduzido para o francês por *connaissance* e, de um modo mais literal, traduzir-se-ia por *conscience* ou, em português: consciência.

somente como formas de pensar é colocá-las no mesmo patamar dos outros modos de pensar, é considerar as ideias tão somente como um modo de pensar do *ego*. Descartes não considera, entretanto, que ideia seja tão somente uma forma do pensamento, mas a forma do pensamento através da qual se conhece esse pensamento, através da qual se é consciente. Então: Por que a ideia é a forma de pensar através da qual se é consciente? Porque a ideia mostra algo ao *ego*, contém em si uma realidade objetiva; porque através dessa forma de pensar algo se apresenta para o *ego*.

Para Descartes, as ideias têm realidade formal e realidade objetiva. Então cabe novamente perguntar: Por que o filósofo atribui dois tipos de realidade às ideias? Qual a diferença entre realidade objetiva e realidade formal de uma ideia? A realidade formal designa a realidade efetiva de algo, trata da realidade de uma coisa em si. A realidade formal não se restringe às ideias somente, mas a toda e qualquer entidade. Refere-se ao que a coisa é por ela mesma, independentemente do que é enquanto pensada e mesmo de ser pensada (exceto no caso das ideias que somente são reais por serem pensamentos). Como já foi dito, a realidade formal da ideia se refere à sua realidade enquanto é a “forma de cada um de nossos pensamentos” (AT, IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251) e, assim, enquanto é um modo de pensar do *ego*. Toda a ideia possui realidade formal, e o que garante isso é o simples fato de ser uma ideia, de existir como um algo, como um modo do ser pensante.

Considerar a ideia a partir da realidade objetiva é considerá-la enquanto ela manifesta a algo que é nela um objeto de pensamento e, assim, a ideia é entendida como imagem. Ainda na *Exposição Geométrica*, a realidade objetiva das ideias é definida da seguinte maneira:

Pela *realidade objetiva de uma idéia*, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia; e da mesma maneira, pode-se dizer uma perfeição objetiva, ou um artifício objetivo, etc. Pois, tudo quanto concebemos como estando nos objetos das idéias, tudo isso está objetivamente, ou por representações, nas próprias idéias. (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251).

A entidade ou o ser da coisa representada pela ideia é seu conteúdo representativo. Assim: Que tipo de entidade é esse conteúdo? Como se pode ver, essa entidade não manifesta algo exterior, pois tal entidade é “[...] na medida em que está na

ideia [...]” (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251). Como Descartes refere-se ao ser da coisa representada pela ideia, poder-se-ia entender que essa “coisa” seria algo externo ao pensamento, que então seria algo representado pela ideia. Com isso, o filósofo estaria indicando que as ideias seriam as imagens de coisas exteriores ao pensamento, e então descreveriam fielmente as características dessas coisas; todavia, como já foi explicado anteriormente, as características que estão nas ideias como imagens são características de coisas que são enquanto pensadas. O conteúdo objetivo de uma ideia se refere a uma coisa que tem sua realidade de modo objetivo, uma realidade objetiva. Esta “coisa”, à qual Descartes se refere, é uma entidade objetiva, um objeto; e, nesse caso, objeto é somente o que é objeto de pensamento¹⁴. Sendo assim, essa “coisa” citada na definição de realidade objetiva não designa uma entidade exterior ao pensamento: pelo contrário, designa algo que somente é enquanto pensado. Nas *Respostas às Primeiras Objeções*, o filósofo diz que “[...] ser objetivamente significa somente ser no entendimento [...]” (AT IX, p. 82 – tradução nossa). Segundo Descartes, o objeto não é a coisa em si mesma, enquanto o que existe fora do pensamento, mas o que existe somente enquanto pensado¹⁵.

A realidade objetiva designa a realidade de algo que é objetivamente e, como explica Descartes, ser objetivamente é ser no entendimento. Ao se referir à realidade objetiva da ideia, Descartes considera a ideia a partir do que ela mostra ao *ego*, o que pode ser visto na ideia. O que pode ser visto na ideia é algo que possui um conteúdo objetivo, um conjunto de características que representam algo. Por representar algo, pode-se pensar que a realidade objetiva da ideia é algo exterior ao *ego*, pois representa algo que parece existir fora do *ego*, mas Descartes entende que as ideias podem ser tomadas em si mesmas exatamente porque o que elas representam é a sua própria realidade, é a sua realidade objetiva.

¹⁴ Objeto significa algo jogado em frente ou diante de outro algo. Sendo assim, o objeto é o que está “jogado” diante de um sujeito que o pensa.

¹⁵ A realidade objetiva é uma entidade ou um ser, de modo que, mais do que um conteúdo, é um conteúdo que respeita os requisitos necessários para que algo seja uma entidade: como falta de contradição, unidade, etc. Ou seja, a realidade objetiva não é meramente um conteúdo solto, mas uma entidade determinada que permite que uma ideia seja identificada segundo essa realidade, não o simples reflexo de alguma coisa existente fora do pensamento.

Uma das objeções feitas às *Meditações* de Descartes questiona a validade do seu conceito de realidade objetiva. Diferentemente de Descartes, Caterus, o autor das *Primeiras Objeções*, considera que uma ideia não tem realidade, uma vez que é uma mera denominação de algo exterior e, assim, não pode ser considerada algo real, é um mero nada. Deste modo, ser objetivamente no entendimento, segundo Caterus, é “[...] terminar à maneira de um objeto o ato do entendimento” (AT, IX p. 74 – tradução nossa); e, assim, trata-se do que ele chama de uma “denominação exterior”, já que a ideia é como um reflexo da coisa, como um fantasma, não uma entidade. É importante ressaltar que esse objetor segue uma tradição escolástica que entende que o sujeito somente se atualiza na medida em que concebe algo, não tem consciência de si sem conceber outra coisa. O sujeito só se constitui na medida em que abstrai algo, sem a abstração de algo não há consciência de si, e as ideias não são algo real, somente conceitual¹⁶. Para Caterus, não há um “ser objetivo” na ideia, pois não há realidade na ideia. A resposta de Descartes a essa objeção é a seguinte:

[...] *ser objetivamente no entendimento* não significará terminar sua operação ao modo de um objeto, mas ser no entendimento à maneira como seus objetos costumam ser; de tal modo que a idéia de Sol é o Sol mesmo existente no entendimento, não a verdade formalmente, como ele é no Céu, mas objetivamente, isto é, da maneira em que os objetos costumam existir no entendimento: maneira de ser verdadeiramente mais imperfeita que esta pela qual as coisas existem fora do entendimento; entretanto, não é um puro nada [...]. (AT IX, p. 82 – tradução nossa).

Evidentemente há, em Descartes, uma mudança na concepção de objeto em relação a Caterus. Para este último, objeto é somente o que existe fora do entendimento, e o “ser objetivamente” é, meramente, uma denominação da coisa na medida em que está na mente, mas que não é uma entidade e, portanto, não possui realidade. Como foi afirmado acima, para Descartes objeto é o que existe enquanto pensado, pois é objeto de pensamento. Mesmo não sendo nada fora do pensamento, o objeto possui realidade, é algo, uma vez que existe como ideia. Segundo o que Descartes escreve na Meditação Terceira, “[...] ainda que [...] estivesse de acordo que

¹⁶ Caterus critica a noção de “realidade objetiva” de Descartes para mostrar que não tem sentido buscar a causa de uma ideia. Como se sabe, na Meditação Terceira, Descartes busca a causa da ideia de Deus para provar que Deus existe. Para Caterus isso não faz sentido, pois a ideia não é uma entidade, mas uma “simples denominação e um puro nada” (AT IX, p. 74 – tradução nossa) que, com isso, não tem causa.

elas [as ideias] são causadas por esses objetos, não é uma conseqüência necessária que lhes devam ser semelhantes” (AT IX, p. 31; DESCARTES, 1991, p. 185)¹⁷, pois as ideias não têm, necessariamente, uma causa exterior que lhe seja semelhante. O que existe objetivamente (realidade objetiva) na ideia não é, necessariamente, semelhante ao que existe formalmente (realidade formal da coisa) fora da ideia. Por este motivo, Descartes afirma que o Sol existente no entendimento possui uma realidade diferente do Sol existente fora do entendimento: o primeiro existe objetivamente, existe enquanto ideia, por isso é uma realidade objetiva, enquanto o outro é uma realidade formal. E, para Descartes, por existirem enquanto pensados, os conteúdos das ideias não são um mero nada. Desse modo, para Descartes a ideia de sol não é uma mera denominação do sol existente fora do entendimento como considera Caterus, mas é uma entidade, é algo que existe objetivamente, por possuir uma realidade objetiva.

Há mais um elemento importante nessa passagem da resposta de Descartes a Caterus que deve ser mencionado. No final da citação acima colocada, o filósofo se refere ao ser objetivamente como uma “[...] maneira de ser verdadeiramente mais imperfeita que esta pela qual as coisas existem fora do entendimento [...]” (AT IX, p. 82 – tradução nossa). O ser objetivo é a realidade objetiva da ideia. Ao afirmar que essa maneira de ser é mais imperfeita que essa pela qual as coisas existem fora do entendimento, Descartes diz que o ser objetivo tem um estatuto ontológico inferior ao ser atual, que é o ser efetivo existente fora do entendimento. Desse modo, o ser objetivo, a realidade objetiva da ideia, não diz respeito à realidade efetiva de algo, mas a uma realidade que, de certo modo, é inferior. Como a representação diz respeito à realidade objetiva da ideia, uma representação é algo que não tem uma realidade efetiva, é algo que tem um estatuto ontológico “inferior”, diferentemente do que existe formal ou atualmente. Ao representar, o *ego* acessa uma realidade meramente objetiva, não a própria coisa, mas meramente a representação desta coisa. Por isso se trata de algo que tem um estatuto ontológico “inferior”.

¹⁷ Essa afirmação está na Meditação Terceira e com ela Descartes pretende refutar a crença de que as ideias que parecem ser causadas pelas coisas externas são semelhantes a tais coisas. Entretanto, acreditamos que isso não se restringe às ideias de coisas externas, principalmente pelas considerações já apresentadas das respostas de Descartes a Caterus.

Para Descartes, o *ego* não tem acesso direto ao que está fora dele. A realidade formal do Sol não é acessível ao *ego*, mas somente o é a realidade objetiva da ideia de sol que está presente como representação. O *ego* tem acesso direto às representações, mas não às coisas que estão “fora” do pensamento e que pretendem ser representadas. Assim, a presença do que existe fora do entendimento se dá de modo representativo somente, e a representação não corresponde¹⁸, necessariamente, ao que existe fora do *ego*. Diferente de seu objetor, Descartes considera que as ideias podem ser tomadas em si mesmas, sem relação com outras coisas e, por não serem relacionadas a outras coisas, não há verdade ou falsidade nas ideias, como é afirmado na Meditação Terceira:

[...] no que concerne às idéias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra. (AT IX, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 183).

As ideias podem ser tomadas independentemente de coisas externas, independentemente de serem semelhantes a coisas externas e independentemente da existência dessas coisas. As ideias são representações, mesmo quando se pensa em algo que não existe senão como ideia. Pode-se pensar em uma sereia, em uma mulher ou em um peixe e todas essas ideias são representações, já que as ideias não dependem da existência de coisas externas para representar algo. A representação é a característica principal da ideia que torna presente ao *ego* um conteúdo determinado, um conjunto de características. Esse conteúdo diz respeito à realidade objetiva das ideias, e designa uma coisa existente no entendimento, e “[...] uma coisa assim existente no entendimento por sua ideia não é um ser real ou atual, isto é, não é alguma coisa que exista fora do entendimento [...]” (AT IX, p. 82 – tradução nossa), mas algo que só existe enquanto pensado. Por ter realidade objetiva, a ideia é como imagem e possui um conteúdo representativo. Considerar a ideia a partir de sua

¹⁸ O princípio de correspondência é um elemento fundamental da teoria cartesiana da verdade, mas não é objeto do presente trabalho. Referimo-nos aqui à correspondência sem a intenção de problematizar as condições de possibilidade da correspondência entre ideia e coisa exterior ao pensamento. O que pretendemos é tão somente indicar que, para Descartes, correspondentes ou não às coisas exteriores, as representações se referem somente ao que é enquanto pensado. Ou seja, o fato de uma ideia representar não garante que ela seja semelhante a algo exterior ao pensamento.

realidade objetiva é considerar a ideia como representação, portanto a realidade objetiva da ideia é o que a caracteriza como representação.

Já que a realidade objetiva da ideia expressa um determinado conteúdo, a ideia considerada deste modo é sempre ideia de algo. Ou seja, a representação é sempre representação de algo. A realidade objetiva é o que caracteriza a ideia como representação, pois o que a ideia representa é o conteúdo que é, enquanto pensado, o conteúdo objetivo da ideia. Esse conteúdo objetivo é um conteúdo determinado, que representa uma ou outra coisa. É a determinação do conteúdo de cada ideia que faz com que se possa distinguir uma de outra, pois as ideias são diferentes na medida em que representam coisas diferentes.

O que é representação, para Descartes? A partir do que foi exposto, pode-se dizer que representação é o que possibilita que um conteúdo objetivo se torne visível e, com isso, possibilita que se possa perceber tal conteúdo (pois diz respeito à ideia como imagem). Esse conteúdo não é, necessariamente, pertencente a algo exterior ao pensamento, porém, como foi afirmado, as ideias são representações por serem como imagem de algo: por representar, a ideia se refere a um conteúdo que não é ela própria e que não a descreve, mas se refere a algo do que é imagem.

A *Exposição Geométrica* é onde Descartes apresenta sua definição mais precisa de ideia. Esse texto diz que as ideias são as formas de pensar que tornam o *ego* consciente de seus pensamentos. Nesse ponto, as ideias são consideradas a partir de sua realidade formal e a partir de sua realidade objetiva, como não poderia ser diferente. As ideias não podem ser tomadas somente a partir de sua realidade formal ou somente a partir de sua realidade objetiva, mas a partir de ambas. Não se pode, em Descartes, dizer que uma ideia é tão somente uma modificação do *ego*, pois, dessa maneira, as ideias não se diferenciam dos outros modos de pensar; tampouco se pode dizer que uma ideia é somente uma realidade objetiva, pois uma ideia não pode ser concebida sem ser considerada como uma forma de pensar. Ou seja, as ideias não podem ser definidas sem que sejam considerados esses dois aspectos concomitantemente, aspectos esses que não se excluem na definição de ideia, pelo contrário, se complementam, completam tal definição. As ideias tornam o *ego* consciente porque são os modos de pensar que contêm realidade objetiva. Essa

realidade consiste num conteúdo objetivo que está na ideia como representação. As ideias são representações porque, através delas, o *ego* se dá conta da presença de algo que se manifesta nas ideias, ou melhor, que se manifesta como ideia.

Ainda assim, o que caracteriza a representação é a realidade objetiva da ideia, pois se refere à coisa nela representada. O conceito de representação leva em conta, no entanto, três elementos: o objeto representado na ideia; a ideia que é o “lugar” em que tal objeto é representado para o *ego*; e o *ego* que constata tal objeto através da ideia. A ideia é o elemento intermediário entre dois polos: o representado (o objeto) e o representante (o *ego*). O conteúdo objetivo que se representa na ideia se refere a algo, e as ideias possibilitam que o *ego* se dê conta desse algo por terem a representação como característica principal. Ao se dar conta de algo que lhe é apresentado, o *ego* percebe uma presença no pensamento. Esse algo representado é um conteúdo determinado que não tem, necessariamente, sua existência a não ser como representação. Ainda assim, não é um conteúdo que informa ao *ego* a descrição da própria ideia, mas de algo que, apesar de não ser a ideia, se faz visível nela, através dela. A representação se refere, portanto, ao que está na ideia objetivamente, ao que se apresenta na ideia, à realidade objetiva da ideia.

CAPÍTULO II

A DÚVIDA E A RELAÇÃO DO *EGO* COM SUAS REPRESENTAÇÕES

2.1 O CAMINHO PARA A CONSTATAÇÃO DO *COGITO*

Descartes desenvolve sua metafísica com o intuito de estabelecer as bases para o conhecimento seguro, certo e verdadeiro. *Meditações* é a obra dedicada unicamente a essa finalidade. Uma vez que é a metafísica que possui as bases para todo o conhecimento, é essa área que consiste no ponto de partida da investigação filosófica. As *Meditações* tratam, portanto, do ponto de partida da filosofia (por isso são *Meditações sobre Filosofia Primeira*). Para que se tenha uma ciência segura, certa e verdadeira, é preciso que seu ponto de partida também o seja. Desse modo, Descartes começa suas *Meditações* livrando-se de todo o conhecimento que não se encaixe nessas exigências e decide utilizar-se de um procedimento que lhe permita distinguir o que é certo do que é minimamente incerto: tal procedimento é a dúvida.

Como o intuito é estabelecer os fundamentos para o conhecimento certo, seguro e verdadeiro, o filósofo busca um ponto de partida que, é claro, também deve sê-lo. Para isso, utiliza um procedimento extremamente rigoroso, com o qual pretende avaliar o conhecimento que se tem até então para saber se há, entre os conhecimentos, algo que possa ser o ponto de partida da filosofia. Esse procedimento, que leva à suspensão completa do juízo, permite que tal ponto de partida apareça. O *cogito* aparece como o que há de mais certo e manifesto ao *ego* que pensa, que duvida e que, necessariamente, existe. A verdade do *cogito* pode não depender da dúvida, mas o seu caráter de primeira verdade indubitável certamente depende. O *cogito*, a constatação da existência do *ego*, aparece como o ponto de partida da filosofia por resistir à dúvida mais abrangente, geral e metafísica.

2.1.1 A Dúvida

Numa classificação dos filósofos, comumente feita, em céticos e dogmáticos, Descartes é considerado participante do segundo grupo, pois é uma opinião comum que sua filosofia é desenvolvida para o conhecimento da verdade. Entretanto, a sua metafísica, que é onde estão os fundamentos para o conhecimento da verdade, começa com o procedimento mais característico dos filósofos do outro grupo: começa com a dúvida. Descartes defende, porém, que sua dúvida não é uma dúvida cética¹⁹, pois ele faz uso da dúvida para se livrar das incertezas e encontrar o que há de mais certo, o que é, antes de qualquer outra coisa, indubitável. Isso ocorre nas três obras em que a metafísica cartesiana é apresentada, a Quarta Parte do *Discurso do Método*, a Primeira das *Meditações* e a Primeira Parte dos *Princípios*. Como a pretensão deste trabalho é discutir uma interpretação do *cogito*, e tendo em vista que o *cogito* aparece como o mais certo a partir da situação preparada pela dúvida, entender a dúvida cartesiana é uma tarefa indispensável para entender o *cogito*. Sendo assim, a dúvida será analisada nesse ponto a partir de suas principais características. A Meditação Primeira é onde essa exposição é feita de modo mais preciso, por isso a dúvida será abordada principalmente a partir desse texto. Como foi afirmado acima, saber o que é a dúvida cartesiana é indispensável para entender o que é o *cogito*, tendo em vista que é a dúvida que prepara a situação para o aparecimento do que, no *Discurso* e nos *Princípios*, aparece como “penso, logo existo”, e, nas *Meditações*, como “eu sou, eu existo”.

Para Descartes, o conhecimento não é algo que pode ser inventado ou criado, o conhecimento precisa ser encontrado, pois “[...] havendo apenas uma verdade de cada coisa, todo aquele que a **encontrar** sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber” (AT VI, p. 21; DESCARTES, 1991, p. 40 – grifo nosso). Nesse sentido, a definição de filosofia como estudo da sabedoria – que consiste no conhecimento perfeito de todas as coisas que se pode saber – (AT IX, p. 2; DESCARTES, 1997, p.

¹⁹ Abaixo será abordada brevemente a diferença entre a dúvida cartesiana e a dúvida cética.

15)²⁰ não significa que a sabedoria seja criação humana, mas é o que se pode encontrar se o caminho para alcançá-la for devidamente feito. O conhecimento não é algo criado ou inventado, mas encontrado. Entretanto, a filosofia cartesiana não é totalmente isenta de criação, não é uma filosofia que anula a criatividade, pois o encontro desse conhecimento depende de um caminho, depende de um procedimento para ser realizado. Esse caminho que leva ao conhecimento é o que pode ser criado para o estudo da sabedoria. Por este motivo, o método é de grande importância na filosofia de Descartes que, em suas *Regras*, afirma que “[...] é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método” (AT X, p. 371; DESCARTES, 1999, p. 19). A busca do conhecimento depende de um procedimento que encaminhe até o saber, e esse caminho não é outra coisa senão o método. A dúvida cartesiana – objeto de análise neste ponto – é o caminho escolhido por Descartes para buscar o conhecimento do ponto de partida da filosofia. Por isso, caracteriza-se principalmente por seu caráter metodológico: a dúvida cartesiana é uma dúvida metódica.

A dúvida cartesiana é metódica por cumprir um dos preceitos do método de Descartes; e por possuir um método próprio, por possuir critérios internos. O primeiro aspecto do caráter metódico da dúvida pode ser extraído da sua posição na metafísica cartesiana. A dúvida é o ponto de partida dessa metafísica no que tange ao caráter metodológico, pois, por ter como finalidade suspender o juízo sobre o que é dubitável, ela cumpre com o que exige o primeiro preceito do método de Descartes que, no *Discurso*, determina que não se deve considerar alguma coisa como verdadeira que não seja concebida evidentemente como tal (AT VI, p. 18; DESCARTES, 1991, p. 37). Esse caráter metódico se refere ao lugar da dúvida na filosofia de Descartes, mas a dúvida cartesiana tem seus critérios próprios, internos, e esse é o aspecto do caráter metódico da dúvida que mais importa neste trabalho. A dúvida cartesiana é uma dúvida metódica porque é desenvolvida a partir e através de critérios, de regras, que determinam como se deve proceder no desenvolvimento de tal dúvida. Como diz Forlin

²⁰ No Prefácio dos *Princípios da Filosofia*, Descartes afirma “[...] que esta palavra Filosofia significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios mas um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida como para a conservação da saúde e invenção de todas as artes” (AT IX, p. 2; DESCARTES, 1997, p. 15).

(2004, p. 18), a dúvida cartesiana é como um instrumento para a rejeição das antigas opiniões, e é desenvolvida através de uma estratégia composta de critérios que a fazem uma dúvida metódica.

Desse modo, a dúvida cartesiana é metódica porque segue critérios rigorosos. Como Descartes pretende “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”, decide fazer uso de um procedimento eliminatório, que serve como um filtro, ao qual será submetido tudo o que é considerado conhecimento até então. Como foi afirmado, o caráter metódico é a principal característica da dúvida cartesiana. Entretanto, tal dúvida possui outras importantes características que contêm os critérios da dúvida: trata-se de uma dúvida voluntária, provisória, radical e hiperbólica.

A dúvida cartesiana é voluntária porque parte de uma decisão. O que faz Descartes utilizar a dúvida? O que faz Descartes colocar em dúvida todos os conhecimentos que recebera até então? Nada além de uma decisão voluntária. No início de suas *Meditações*, Descartes afirma que “[...] recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras [...]” (AT IX, p. 13; DESCARTES, 1991, p. 167), das quais ele pretende se livrar. Para isso, o filósofo decide aplicar-se “[...] seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as [...] antigas opiniões (AT IX, p. 13; DESCARTES, 1991, p. 167). Ou seja, o que faz Descartes utilizar o procedimento da dúvida não é outra coisa senão a sua livre resolução de analisar todas as antigas opiniões. Entretanto, por ser provocada por uma decisão, por ser voluntária, a dúvida cartesiana não é um procedimento aleatório. O procedimento adotado por Descartes é voluntário, mas a finalidade de tal procedimento é necessária, pois segundo o filósofo, “[...] era **necessário** tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito [...]” (AT IX, p. 13; DESCARTES, 1991, p.167 – grifo nosso). A dúvida é o procedimento voluntário adotado por Descartes para atender à necessidade de se desfazer de todas as opiniões a que até então o filósofo dera crédito, já que o objetivo cartesiano é construir o conhecimento certo e seguro, firme e constante. Certamente não se pode considerar como verdadeiras as meras opiniões incertas ou dubitáveis se se quer um conhecimento com tamanha certeza: é necessário submeter tais opiniões à dúvida em busca do que sobrevive a tal procedimento, já que se pretende encontrar algo do que não se pode duvidar. Como Descartes utiliza a

dúvida com o intuito de encontrar algo sobre o que não se pode duvidar, a dúvida cartesiana é provisória.

A dúvida cartesiana é provisória porque o filósofo a utiliza como instrumento para se livrar do que é minimamente dubitável e encontrar o que é absolutamente certo. Com a dúvida, Descartes tem o objetivo de encontrar certezas e não o de permanecer na dúvida. Segundo Alquié, a dúvida é aplicada somente no momento em que é necessária, no momento em que Descartes precisa se livrar das suas antigas opiniões, e por isso é provisória (ALQUIÉ, 2005, p.101). Na parte “destrutiva” das *Meditações*, Descartes se utiliza da dúvida, o que não é necessário na sua parte “construtiva”²¹. O caráter provisório da dúvida é também o que a diferencia da dúvida cética. A diferença entre a dúvida dos cétricos e a dúvida cartesiana é bem explicada por Enéias Forlin em um de seus livros:

[...] para o cético, o exercício da dúvida ainda não alcançou nenhuma verdade, e sua experiência leva mesmo a crer que ele jamais a alcançará, embora, segundo as exigências da racionalidade crítica, ele deva continuar procurando-a; para Descartes, ao contrário, o exercício da dúvida, se bem conduzido, leva necessariamente ao seu esgotamento, isto é, alcança necessariamente a verdade. (FORLIN, 2004, p. 33).

Enquanto os cétricos duvidam sem ter como meta alcançar a verdade, mas somente refletir sobre a sua possibilidade (duvidam para saber se é possível a verdade), Descartes duvida tendo como finalidade alcançar a verdade, duvida com o intuito de encontrar algo indubitável e construir conhecimento verdadeiro; enquanto a dúvida dos cétricos é permanente, a dúvida cartesiana é provisória, pois ela só é empregada até o encontro do que lhe resiste. Por ser provisória, poder-se-ia pensar que a dúvida cartesiana é uma dúvida “fraca” ou pouco rigorosa. Entretanto, não é o que ocorre. O próprio Descartes alerta que sua dúvida é séria, enquanto a dos cétricos não o é, pois considera que estes, porque não saem da dúvida, duvidam por duvidar. Descartes duvida para se livrar do que não é confiável e encontrar o que é verdadeiro

²¹ O que é chamada de “parte destrutiva” das *Meditações* é a Meditação Primeira, onde o desenvolvimento da dúvida faz que não se possa mais afirmar nada sobre nada, onde a ação da dúvida faz que não se possa mais considerar qualquer afirmação como verdadeira, seja sobre a natureza das coisas, seja sobre a existência e, neste sentido, todo o conhecimento é destruído. A partir da Meditação Segunda se tem a “parte construtiva” das *Meditações*, pois a partir do seu quarto parágrafo se pode fazer afirmações.

“sem sombra de dúvidas”, e por isso o filósofo entende que sua dúvida é mais séria que a dos céticos²².

Apesar de a dúvida cartesiana se diferenciar da dos céticos também por ser provisória, este último caráter não aparece no início do procedimento da dúvida. Ao dizer que Descartes duvida tendo como finalidade encontrar a verdade, não se pretende dizer que, antes desse encontro, durante o desenvolvimento da dúvida, o filósofo já tenha decidido sobre a possibilidade de verdade. Como explica Forlin (2004, p. 35), em seu ponto de partida, a dúvida é séria e sincera, e não difere da dúvida dos céticos. O caráter provisório da dúvida só aparece em seu esgotamento, no momento em que a verdade é encontrada. A dúvida é provisória porque é finita, porque chega a seu esgotamento quando a reflexão encontra algo que lhe resiste, algo do que não se pode duvidar. Desse modo, enquanto a dúvida é desenvolvida, não há uma posição definida sobre a existência da verdade, apesar de, em cada etapa da dúvida, surgir algo que resista ao que foi questionado. O que há é uma avaliação de todas as “antigas opiniões” que Descartes submete à dúvida.

Submeter todas as opiniões à dúvida é uma tarefa bastante pretensiosa, parece um trabalho irrealizável. Entretanto, é ao que o filósofo se propõe. Diante de tal propósito, cabe, então, perguntar: Como realizar tarefa tão ampla? Qual a característica da dúvida que possibilita a realização dessa tarefa? A dúvida cartesiana é radical.

A dúvida cartesiana é radical porque atinge as raízes, os fundamentos das antigas opiniões que o filósofo diz ter recebido como certas. Ao explicar como irá proceder no desenvolvimento de sua dúvida, Descartes afirma que pretende se livrar de todas as suas antigas opiniões. Para isso, pretende colocar em dúvida todas elas. A palavra *todas* obviamente indica um caráter de universalidade da dúvida, indica que o filósofo pretende não deixar nada de fora, submeter tudo o que se tem até então como conhecimento ao filtro da dúvida. Entretanto, colocar em dúvida cada opinião, uma por

²² Forlin alerta para uma certa injustiça de Descartes com os céticos, pois o filósofo francês afirma que, sua dúvida, é diferente da dos céticos porque a dúvida cartesiana é séria, ao passo que os céticos “[...] duvidam apenas por duvidar, e afetam ser sempre irresolutos [...]” (AT VI, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 44). Segundo Forlin, a diferença entre a dúvida cartesiana e a cética não está na falta de seriedade destes, mas, como diz a citação acima, nos diferentes resultados que cada dúvida pretende. Os céticos também levam a dúvida a sério, pois, para eles, não se trata de duvidar dissimuladamente, já que “[...] a suspensão do juízo (*epokhé*) consiste num estado de ‘suspensão mental’, onde o cético encontra-se incapaz de afirmar ou negar coisa alguma” (FORLIN, 2004, p. 32).

uma, seria uma tarefa interminável, e que provavelmente não poderia ser realizada. Como proceder, portanto, para poder colocar todas as antigas opiniões sob o jugo da dúvida? Como proceder para poder avaliar cada opinião sem deixar nenhuma de fora?

[...] para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sob os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas. (AT IX, p. 14; DESCARTES, 1991, p. 167).

Esta é a passagem que indica o caráter radical da dúvida cartesiana. A dúvida é radical porque não atinge as opiniões em particular, mas os fundamentos de tais opiniões, as raízes que as sustentam. A dúvida não recai sobre cada opinião em particular por dois motivos: 1) como foi afirmado, seria uma tarefa sem fim, irrealizável, analisar cada opinião em particular, uma a uma; 2) não é necessário fazer esse tipo de análise, pois “[...] a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício [...]” (AT IX, p. 14; DESCARTES, 1991, p. 167), e, assim, se os fundamentos, as raízes de tais opiniões não resistem à dúvida, todas as opiniões que são sustentadas por tais fundamentos sucumbem.

Um exemplo da radicalidade da dúvida pode ser extraído de sua primeira aplicação. Descartes começa duvidando dos sentidos como capacidade de conhecer. Com isso, o filósofo não está avaliando uma ou outra opinião em particular, uma opinião isolada oriunda da percepção sensível, mas toda e qualquer opinião formada por esse meio. Com isso, ao colocar em dúvida os sentidos como capacidade de conhecimento, o filósofo está atacando os fundamentos, as raízes de todas as opiniões formadas a partir da percepção sensível, o filósofo está atacando, concomitantemente, todas as opiniões apoiadas nos sentidos. Entretanto, é possível que, ao menos, algumas dessas opiniões não sejam dubitáveis. É possível, por exemplo, que algumas opiniões oriundas dos sentidos sejam verdadeiras e outras não. Ainda assim, o filósofo não pretende avaliar as opiniões isoladamente, e o que torna algo dubitável é a ruína dos alicerces do edifício.

Como, então, considerar os fundamentos de determinadas opiniões completamente dubitáveis se algumas opiniões podem parecer ser verdadeiras? Qual a característica da dúvida que resolve esse impasse? A dúvida cartesiana é hiperbólica.

A dúvida cartesiana é hiperbólica porque é exagerada. A palavra hipérbole significa exagero, excesso. Em que, então, a dúvida cartesiana é exagerada? Segundo a interpretação de Alquié (2005, p. 103), a dúvida exagera por tomar como falso o que é somente duvidoso. Por outro lado, para Gueroult (1968, p. 41), o caráter hiperbólico da dúvida tem dois sentidos: tomar como falso o que é somente duvidoso; e rejeitar como sempre enganoso o que enganou apenas algumas vezes. De um modo mais preciso, Forlin entende que o caráter hiperbólico da dúvida diz respeito somente ao segundo sentido mencionado por Gueroult, tendo em vista que o primeiro sentido – tomar como falso o que é somente duvidoso – se refere a outra operação que aparece somente no fim da Meditação Primeira (FORLIN, 2004, p. 19), e a dúvida é hiperbólica desde o início de sua aplicação, em todas as suas etapas.

O caráter hiperbólico da dúvida aparece na seguinte passagem da Meditação Primeira:

Ora, não será necessário, para alcançar este desígnio [destruir todas as antigas opiniões], provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, **o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.** (AT IX, p. 14; DESCARTES, 1991, p. 167 – grifo nosso).

Essa passagem contém o critério da dúvida que determina o seguinte: será considerado dubitável tudo aquilo que apresentar qualquer motivo de dúvida, por menor que seja. Isto é, para que algo seja considerado dubitável, não será necessário esgotar as possibilidades de que seja, mas o menor indício de engano é suficiente. Esse critério indica como o filósofo irá proceder para avaliar todas as suas antigas opiniões. O caráter radical da dúvida cartesiana indica que os fundamentos das opiniões é que são submetidos à dúvida. Para que tais fundamentos sejam considerados dubitáveis, não é necessário que tudo o que eles sustentam seja engano, mas é suficiente que apenas uma opinião seja, para que tudo o que tiver o mesmo fundamento seja considerado dubitável.

O argumento do erro dos sentidos, apresentado no terceiro parágrafo da Meditação Primeira, serve novamente como exemplo para que esse critério seja melhor entendido. Os sentidos não são considerados dubitáveis a partir de uma análise que

avalié todas as opiniões oriundas dessa capacidade, mas a partir da constatação de que algumas vezes houve engano no emprego dos sentidos. Se algumas vezes houve engano, é suficiente para que os sentidos sejam considerados dubitáveis (AT IX, p. 14; DESCARTES, 1991, p. 167-68). O mesmo ocorre no argumento do sonho e no do Deus enganador, em que o filósofo afirma, respectivamente, que, se algumas vezes houve engano ao diferenciar sonho de vigília, isso é suficiente para que não haja um critério confiável através do qual se possa saber estar acordado ou dormindo e, assim, o mundo material pode ser mera ilusão, pois todas as coisas que parecem existir podem ser sonho (AT XI, p. 14-15; DESCARTES, 1991, p. 168); e que, se Deus, criador onipotente de todas as coisas, inclusive de mim mesmo, enganou algumas vezes, é possível que engane sempre: e, assim, nada pode ser considerado verdadeiro, ou seja, tudo pode ser considerado engano (AT IX, p. 16; DESCARTES, 1991, p. 169).

A dúvida metódica de Descartes é uma estratégia voluntária porque é adotada por uma resolução de duvidar. Não que seja uma resolução aleatória, o que levaria a dúvida a uma conotação banal ou irrelevante, mas trata-se de uma resolução que tem por objetivo descartar todas as opiniões que indicarem a menor razão de dúvida. Por isso, a dúvida metódica de Descartes é uma dúvida provisória: uma vez encontrado o que resiste à dúvida, não há mais motivos para continuar a dúvida. Ou seja, como a dúvida é uma estratégia que tem o objetivo de encontrar o que é indubitável, objetivo que é alcançado no decorrer da reflexão, a dúvida é provisória. Como foi afirmado acima, a dúvida metódica de Descartes não pretende atingir as opiniões particular e isoladamente, mas os fundamentos que sustentam todas essas opiniões; por isso se trata de uma dúvida radical. Entretanto, por ser hiperbólica, não é preciso demonstrar que todas as opiniões sustentadas por determinado fundamento são falsas para que tal fundamento seja atingido, mas, se uma opinião apenas for passível de dúvida, todas as outras são consideradas da mesma forma.

2.1.2 A Terceira Etapa da Dúvida e a Possibilidade de Duvidar do *Cogito*

A dúvida cartesiana é um procedimento metodológico através do qual Descartes pretende encontrar os fundamentos para “[...] estabelecer algo de firme e

constante nas ciências” (AT IX, p. 13; DESCARTES, 1991, p. 167). Trata-se de um processo avaliativo ao qual os pretensos conhecimentos são submetidos para distinguir o que é indubitável do que é minimamente dubitável. Começar as *Meditações* com esse procedimento se justifica pelo que consta no primeiro dos quatro preceitos do método que, no *Discurso*, diz para “[...] jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal [...]” (AT VII, p. 18; DESCARTES, 1991, p. 37). A primeira regra do método de Descartes exige que tudo o que for passível de dúvida seja desconsiderado, já que não se pode acolher como verdadeiro o que não se conhece evidentemente como tal, pois o conhecimento verdadeiro das coisas exige que se considere apenas o que estiver completamente livre de qualquer incerteza. Como, na sua metafísica, Descartes pretende estabelecer os fundamentos para o conhecimento, nos textos dedicados a ela tal exigência não pode deixar de ser cumprida. Assim, é empreendido um procedimento metodológico que, como foi exposto acima, é um procedimento voluntário, provisório, radical e hiperbólico. A dúvida é voluntária por partir de uma decisão do filósofo em avaliar o que havia aprendido até então como conhecimento; é provisória por ser aplicada somente enquanto não é encontrado algo do que não se pode duvidar; é radical por atacar as bases das opiniões que são submetidas à dúvida; é hiperbólica porque a constatação de uma opinião incerta faz que tudo o que partir da mesma fonte dessa opinião seja considerado dubitável. Através da dúvida, Descartes pretende avaliar suas “antigas opiniões” para saber se, entre elas, há algo de firme e constante. Descartes tem como meta construir um conhecimento certo que deve ser sustentado em fundamentos indubitáveis. Desse modo, através da dúvida, o filósofo se dedica a livrar-se de todas as opiniões que não resistirem até que seja encontrado algo que, de modo algum, seja dubitável.

O *cogito* é considerado a única afirmação que resiste à dúvida, apesar de não acabar com ela. É considerado indubitável e, assim, se encaixa no critério estabelecido para ser o ponto de partida da filosofia. A cada argumento de dúvida da Meditação Primeira algo resiste, porém, como indubitável. Ao argumento do erro dos sentidos, que torna dubitáveis as opiniões oriundas dos sentidos, resiste a existência dos corpos, que se torna dubitável com o argumento do sonho. Esse argumento é desenvolvido para

atacar o que resiste à dúvida dos sentidos e, assim, a existência dos corpos deixa de ser indubitável. À dúvida dos sonhos resistem as coisas simples, como os objetos da Matemática que, até então, eram considerados indubitáveis. Com isso, Descartes lança o argumento do Deus enganador, que torna dubitável o que resiste à dúvida do sonho e, com isso, elas são descartadas.

Percebe-se que, antes mesmo do *cogito*, há exemplos de resistência à dúvida. A cada resistência surge uma nova etapa que, além de tornar o que havia resistido à dúvida dubitável, dá continuidade à dúvida: ao ser desenvolvido, o argumento do sonho dá continuidade à dúvida que teria acabado com a crença na existência dos corpos (que resistiu ao primeiro argumento); o argumento do Deus enganador dá continuidade à dúvida que teria acabado com a crença nas coisas simples (que resistiram à dúvida do sonho). Por que Descartes não dá, no entanto, continuidade à dúvida ao chegar ao que resiste ao argumento do Deus enganador? Seria possível esta continuidade após a constatação do *cogito*? É possível tornar o que resiste à dúvida do Deus enganador dubitável, como o que resistiu à dos sentidos e à do sonho? Enfim, seria possível tornar o *cogito* dubitável?

Para que isso fosse possível, seria necessário: a criação de um novo argumento, como ocorreu nos outros casos; ou que o argumento do Deus enganador pudesse atingir o *cogito* e torná-lo dubitável. Por que Descartes não criou outro argumento? O Deus enganador é suficiente para que nada escape à dúvida, nem mesmo o *cogito*?

O argumento do Deus enganador é uma hipótese que, preliminarmente, tem a função de atacar as opiniões sobre as representações das coisas mais simples, como os objetos da Matemática, para verificar se estes, ao menos em algum sentido, são dubitáveis. Além de atingir a crença na verdade das representações das coisas mais simples, esse argumento atinge tudo o que foi submetido à dúvida. Por ter essa abrangência, tal argumento acaba com todas as condições para que se considere alguma representação como válida e, com isso, todas as coisas que o *ego* pensa são descartadas. A terceira etapa da dúvida, que começa com o argumento do Deus enganador, exerce um papel extremamente amplo no percurso da dúvida cartesiana, pois acaba com todas as possibilidades de considerar alguma representação como

verdadeira, com todas as condições para que algo seja considerado verdadeiro. Com isso, o *ego* fica impossibilitado de afirmar algo sobre algo.

Desse modo, percebe-se que, na sua terceira etapa, a dúvida atinge sua maior abrangência, pois, a partir do Deus enganador, todas as opiniões são descartadas, até mesmo o que parecia mais evidente, como a crença na verdade das representações das coisas mais simples. É nesse ponto que a dúvida se torna universal, uma vez que nada parece poder lhe escapar. É preciso ressaltar que essa universalidade não é atingida da mesma maneira como ocorre nas duas primeiras etapas da dúvida. Nessas etapas, se chega a conclusão de que os sentidos enganam pelo fato de que ao menos uma vez houve erro no emprego dos sentidos; se chega a conclusão de que não existem corpos pelo fato de que ao sonhar é possível representar corpos e, como ao menos uma vez houve erro ao julgar estar acordado durante um sonho, não há um critério seguro para diferenciar sonho de vigília e, assim, tudo pode ser sonho. Na sua terceira etapa da dúvida, diferentemente de como ocorre nas duas anteriores, não se chega a conclusão de que tudo é engano por algum “fato”, mas pela hipótese de que há um Deus enganador ou gênio maligno. As duas primeiras etapas da dúvida são chamadas “de fato”, enquanto a terceira “de direito”. Enquanto na primeira e segunda etapas Descartes apela a experiências de fato para sustentar que os sentidos são enganadores e que não existem corpos; na terceira etapa ele cria uma hipótese para sustentar que tudo é incerto.

A terceira etapa da dúvida é composta pela hipótese do Deus enganador, a hipótese da inexistência de Deus e a “ficção” do gênio maligno. Segundo Gueroult, o Deus enganador tem apenas a função de atingir as ideias claras e distintas, enquanto somente com o gênio maligno a dúvida toma um alcance absolutamente universal. Esta interpretação indica que a “ficção” do gênio maligno tem uma abrangência maior que a hipótese do Deus enganador, como se fosse outra etapa da dúvida. Segundo nossa interpretação, a dúvida já é universalizada com o Deus enganador, uma vez que esse argumento é suficiente para instaurar a dúvida universal, e o que lhe segue são artifícios que complementam essa universalização. O argumento do Deus enganador é suficientemente forte para tornar a dúvida universal, mas não tem a mesma força argumentativa (de natureza psicológica) para fazer que se continue a considerar como

falsas as opiniões que parecem ser tão evidentes. Com isso, Descartes propõe outras hipóteses: primeiro supõe a inexistência de Deus, que é outro meio de manter a dúvida com seu caráter universal, visto que “[...] quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre” (AT IX, p. 17; DESCARTES, 1991, p. 170). No lugar de supor que há um Deus enganador, pode-se supor que não há Deus algum, e a dúvida continua com a mesma abrangência; em seguida, Descartes supõe que, no lugar de um Deus enganador, há um gênio maligno. Gueroult entende que essa “ficção” é um artifício psicológico que tem a função de persuadir o “eu” que duvida a permanecer na dúvida. Concordamos que se trata de um artifício psicológico; entretanto, não concordamos que somente com o gênio maligno a dúvida é universalizada, pois isso já ocorre com o Deus enganador. Tanto o argumento aos ateus quanto o do gênio maligno são hipóteses que fazem parte da terceira etapa da dúvida, assim como o argumento do Deus enganador e, nesse sentido, desempenham a mesma função que este: manter o *ego* a considerar que tudo é engano, manter a dúvida em seu alcance máximo, ao extremo. Não significa que o gênio maligno não desempenhe um papel importante e novo no desenvolvimento dessa terceira etapa da dúvida, porém a novidade não está em torná-la universal, mas em servir como um artifício psicológico para que se continue na suspensão completa do juízo. Supondo que não há nenhuma garantia de que algo seja certo, é possível que tudo seja dubitável.

Com tal abrangência, a dúvida não atinge também o *cogito*? Se essa etapa da dúvida torna todas as coisas que o *ego* pensa dubitáveis, e se no *cogito* há um pensamento, o *ego* não se engana ao afirmar sua existência no *cogito*? A abrangência da terceira etapa da dúvida não pode tornar o *cogito* dubitável?

Ao colocar a dúvida na esfera do possível, Descartes pretende verificar se o que resistiu à segunda etapa da dúvida não pode ser considerado dubitável, mesmo que possivelmente. Com isso indica que sua pretensão é encontrar algo que seja indubitável em toda e qualquer situação: mesmo que exista um Deus enganador que tenha me criado para que eu me engane todas as vezes que afirmo algo sobre as minhas representações; mesmo que Deus não exista e, com isso, eu não tenha nenhuma garantia de verdade sobre as representações; e mesmo que o meu criador

seja um gênio maligno que usa o seu poder para que eu me engane ao acreditar que existe algo que é por mim representado. Entretanto, “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana [...]” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174). E, portanto, tudo sobre o que eu penso pode não somente não corresponder aos pensamentos que eu tenho, como pode não existir, ao passo que eu, ainda que completamente confuso e imerso no engano geral, não posso não ser, já que “[...] por mais que me engane, [este Deus enganador ou gênio maligno] não poderá jamais fazer que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174). Com essas três “suposições”, a dúvida chega a seu alcance maior e tudo passa a ser considerado engano. Ainda assim, a dúvida não atinge o *cogito*, pois mesmo que a causa desse engano completo seja atribuída a um Deus enganador que, por ser assim e por ter criado o *ego*, faz que ele só se engane; mesmo que a causa desse engano completo esteja não em algum criador, mas na inexistência de um; ou mesmo que a causa esteja na existência de um gênio maligno muito poderoso, que usa todo esse poder para enganar somente, há algo que é enganado ou se engana, que pensa e, necessariamente, existe.

Esse eu que existe, ele necessariamente constata sua existência porque pensa. Não se pode duvidar do pensamento porque a sua existência é afirmada na dúvida como condição necessária da dúvida e, como diz Gueroult, o que faz ser impossível duvidar do pensamento é o próprio ato de duvidar, pois, “[...] basta duvidar para não mais poder duvidar do pensamento que dúvida” (GUEROULT, 1968, p. 40 – tradução nossa). Ou seja, o pensamento é a condição interna da dúvida e isso o torna imune a ela. O que através dele (o *cogito*) se afirma é a própria condição da dúvida (o pensamento), diferentemente do que é afirmado nas representações dos objetos matemáticos, por exemplo. O *cogito* é a afirmação do *ego* que duvida e, por isso, o *ego* é a condição da dúvida e, assim, é a condição indubitável da dúvida. O que é afirmado nos outros casos se refere às representações de outras coisas que, por sua vez, não são condição da dúvida; por isso é possível duvidar das afirmações sobre as existências dessas coisas representadas e não da afirmação da existência do *ego*.

Além de ser condição da dúvida, o *ego cogito* é condição das representações; e este é mais um elemento que pode caracterizá-lo como indubitável.

O *ego cogito* é condição das representações porque as acompanha: desde o momento em que são consideradas indubitáveis – como no caso da representação da existência dos corpos e dos objetos matemáticos que resistem à dúvida (temporariamente) – até o momento em que são consideradas completamente dubitáveis, como na sua terceira etapa onde a dúvida é universalizada. O *ego* é condição das representações porque elas dependem dele, tanto ao serem consideradas verdadeiras quanto ao serem consideradas falsas. Obviamente, só é dubitável aquilo sobre o que o *ego* pode se enganar; com a terceira etapa da dúvida tudo o que o *ego* pensa pode ser engano e, com isso, a dúvida é generalizada, é levada ao extremo. Ainda assim, a constatação da existência do *ego* que se engana não é um engano, pois, para que algo se engane, é claro, precisa existir. O *ego* se engana em relação ao que ele pensa sobre as coisas, ou seja, sobre as representações que ele pode considerar dubitáveis. Como ele é a condição das representações, sua constatação (o *cogito*) não é dubitável, nem mesmo possivelmente.

O que faz, porém, que a constatação do *ego* não seja dubitável? Como afirmado anteriormente, na Meditação Primeira a verdade das opiniões sobre as representações passa a ser dubitável por não resistirem à dúvida. Tudo que o *ego* tiver como ideia que pretende representar algo é descartado por não se encaixar nos requisitos necessários para ser considerado verdadeiro: a crença na verdade das representações das coisas materiais com o argumento do erro dos sentidos; a crença na existência das coisas materiais com o argumento dos sonhos; e a crença na verdade das representações das coisas mais simples com o argumento do Deus enganador. Assim que uma representação resiste à dúvida, surge um novo argumento que acaba com essa resistência. Ao ter uma representação, o *ego* se diferencia e se isola do objeto de pensamento e, assim, o considera dubitável. Esse isolamento é possível porque o objeto de representação é sempre outra coisa que não o *ego*, e por isso pode ser separado deste pela dúvida. No caso do *cogito*, isso não é possível, pois nele o *ego* não se isola do objeto de pensamento, e por isso ele não é dubitável. Nesse sentido, ao constatar sua existência, o *ego* não tem a presença de algo que lhe é representado, pois o objeto de pensamento não é a ideia de alguma outra coisa, mas o próprio *ego cogito*, o próprio “eu penso”.

Esta hipótese é defendida também por Ferdinand Alquié que, em suas *Leçons sur Descartes*, afirma que, “[...] da existência de todo o objeto, eu posso duvidar, e eu posso duvidar porque eu posso sempre estabelecer certa distância entre o real e eu [...]” (2005, p. 131 – tradução nossa), e essa *existência de todo objeto*, bem como esse *real*, referidos nessa passagem, são acessíveis ao *ego* através da representação:

[...] eu não me encontro senão em face a ideias que representam coisas, mas não são a coisa mesma. Quando, ao contrário, eu digo “eu penso”, meu pensamento está em face a uma ideia que é a coisa mesma. Ele está em face ao que afirma. Eu não posso então duvidar de que eu penso, e é então que eu sou. (ALQUIÉ, 2005, p. 131 – tradução nossa).

Como diz Alquié, não se pode duvidar do *cogito* porque nele o *ego* não pensa em uma realidade exterior e, com isso, não precisa ser representado. A afirmação do *cogito*, que é a constatação da existência do *ego*, é indubitável por ser a afirmação da própria coisa que afirma ou que nega o que não resiste à dúvida. As representações trazem ao *ego* a presença de coisas através das ideias dessas mesmas coisas. Ao atingir as representações, a dúvida faz que as coisas representadas sejam desconsideradas. Desse modo, as representações deixam de ter validade e o *ego* se isola das coisas que as ideias pretensamente representam. No *cogito*, o *ego* não tem contato com a ideia de uma coisa que lhe é representada, mas com a própria coisa. Ao fim da Meditação Primeira, a crença sobre a verdade de todas as representações é descartada, já que a dúvida isolou todos os pensamentos do *ego*, isolou tudo o que pode ser separado e distanciado dele. Com isso, as representações deixam de corresponder a algo existente, já que tudo ao que poderiam ser correspondentes é colocado em suspenso pela dúvida. Entretanto, elas não deixam de ser ideias para o *ego* que é a condição interna da dúvida e das suas representações.

2.2 A RELAÇÃO DO EGO COM SUAS REPRESENTAÇÕES

A primeira parte deste capítulo aborda a dúvida em suas características principais, com o intuito de analisar o contexto em que o *cogito* aparece, contexto esse,

preparado pela dúvida. Nesta segunda parte, a dúvida será retomada com o intuito de analisar a relação do *ego* com suas representações a partir do contexto em que as representações são distanciadas do *ego*. Por isso, será retomado o procedimento desenvolvido na Meditação Primeira que é responsável por tal distanciamento. A dúvida torna as representações inválidas, pois, tudo sobre o que o *ego* pensa passa a ser considerado dubitável. Nesse sentido, as afirmações sobre o que as ideias pretendem representar são colocadas em suspenso e, com isso, as representações são descartadas. Desse modo, durante o desenvolvimento da dúvida, há uma relação de distanciamento entre o *ego* e as representações, pois tudo o que pretende ser representado pelas ideias é isolado do *ego* e colocado em suspenso. Mesmo com o surgimento do *cogito*, que resiste à dúvida, o *ego* continua em seu isolamento, pois todas as coisas que sucumbiram à dúvida não deixam de ser suspensas com a conquista da primeira certeza. Em toda a Meditação Segunda, o *ego* se encontra em uma solidão que será superada somente após a teoria das ideias, na Meditação Terceira, quando o filósofo recorre às representações para analisar se o *ego* não vive sozinho no mundo.

2.2.1 A Dúvida e o Distanciamento entre o *Ego* e as Representações

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto. (AT IX, p. 13; DESCARTES, 1991, p. 167).

A Meditação Primeira enuncia uma busca. Logo no seu início, isso é indicado com a afirmação de que, desde a infância, Descartes recebeu muitas opiniões falsas como verdadeiras e que o que foi fundado a partir de “princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto”. Essa constatação fez que o filósofo decidisse submeter tais opiniões a um procedimento que exclui o que é duvidoso, para encontrar algo “firme e constante nas ciências”. As primeiras linhas das *Meditações* indicam que o filósofo não está satisfeito com o que é considerado conhecimento até então que, como ele afirma, é constituído de meras opiniões, o que o faz adotar uma

estratégia que elimina o que é passível de dúvida para encontrar algo que não o seja.

Descartes percebe:

[...] que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. (AT IX, p. 13; DESCARTES, 1991, p. 167).

Descartes busca algo firme e constante. Não se trata de algo que seja certo sob uma situação particular ou apenas possivelmente certo, mas que assim o seja em toda e qualquer situação, algo que seja indubitável. Descartes busca um ponto de partida certo e seguro sob toda e qualquer situação, submete tais opiniões a uma rigorosa avaliação através da dúvida metódica. Como foi tratado na primeira parte deste capítulo, a dúvida tem como meta eliminar todas as opiniões que, pelo menor motivo, possam ser consideradas incertas, até que se chegue ao que o filósofo busca como ponto de partida de sua filosofia: algo firme e constante.

De acordo com o que foi afirmado acima, a dúvida recai sobre as opiniões possivelmente falsas que são tomadas como verdadeiras. O que Descartes chama de opiniões são as afirmações feitas sobre algo, ou seja, os juízos, tendo em vista que eles é que são passíveis de verdade ou de falsidade. Essas opiniões são colocadas em dúvida porque não estão sustentadas em bases seguras e, com isso, tornam-se pré-conceitos, afirmações sem um critério confiável e sem um ponto de partida seguro. Trata-se de juízos que se pretendem verdadeiros sem um caminho seguro para que se esteja certo de que o sejam. Esses juízos pretensamente verdadeiros, que, no decorrer da Meditação Primeira, são colocados sob o jugo da dúvida, são afirmações sobre o que é pensado, sobre o que está presente ao pensamento. Como foi afirmado no capítulo anterior, as coisas se tornam presentes através das ideias. Por conseguinte, o que é colocado em dúvida é a pretensão de verdade das opiniões sobre as coisas que se tornam presentes para o *ego* através das ideias. Se essas opiniões que são colocadas em dúvida incidem sobre as ideias e têm a pretensão de serem verdadeiras, o que é colocado em dúvida é a validade das afirmações acerca das ideias, ou melhor, acerca do que as ideias representam. A partir disso se pode perceber que a dúvida recai sobre a validade das representações.

Descartes não avalia todas as representações para saber de qual se pode duvidar, pois seria um trabalho muito longo e provavelmente interminável. O filósofo ataca o que fundamenta as representações; e, se ao menos uma representação for passível de dúvida, todas as que têm o mesmo fundamento são descartadas. Mais uma vez se percebe o caráter radical da dúvida: ela atinge os fundamentos do conhecimento e da existência das coisas, e basta que se tenha o menor indício de dúvida para que todas as representações que têm o mesmo fundamento sejam desconsideradas, suspensas e descartadas. A dúvida é um diagnóstico das opiniões feitas sobre as ideias enquanto representam algo, e exige que se suspenda o juízo sobre o que, após esse diagnóstico, for considerado dubitável, sobre o que não resistir ao procedimento da dúvida. Sendo assim, a dúvida não recai sobre as ideias nelas mesmas, pois o que Descartes escreve na Meditação Terceira, que as ideias não são verdadeiras nem falsas se consideradas isoladamente, já pode ser considerado como válido aqui²³. A dúvida recai, portanto, sobre a crença na correspondência do conteúdo objetivo das ideias com algo que exista independentemente de ser pensado ou, como já foi dito, sobre a validade das representações.

Antes da ação da dúvida, o *ego* possui representações sobre as quais tem opiniões. A dúvida é como um filtro ao qual tais representações são submetidas para analisar a validade das opiniões sobre elas, pois o filósofo pretende eliminar as meras opiniões e, em seu lugar, estabelecer certezas. Tudo o que não passar por esse filtro fica retido, suspenso, até que se encontre algo do que não se possa duvidar para que, assim, sirva como ponto de partida. Ou seja, como as “falsas opiniões” mencionadas por Descartes são juízos sem critério e, por isso, incertos, e a pretensão do filósofo é estabelecer “algo de firme e constante”, portanto certo, a dúvida tem o objetivo de suspender o juízo até que seja encontrado algo do que não se possa duvidar. Desse modo, a dúvida recai sobre os juízos emitidos sobre as representações e as próprias

²³ Na Meditação Terceira, Descartes analisa os diferentes gêneros de pensamento para encontrar qual deles pode fazer com que o *ego* se engane. Ao se referir às ideias Descartes diz que, “[...] se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas” (AT IX, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 183). Ou seja, o engano está no juízo que se faz sobre o que as ideias representam. Como a dúvida, na Meditação Primeira, busca diagnosticar o que traz engano, ela incide sobre o que as ideias representam, sobre a pretensão de verdade do que as ideias representam.

representações que são objetos dos juízos. Eis a rigorosidade da dúvida: não admitir nada que seja retido por esse filtro, não admitir nada que não seja indubitável.

No final da Meditação Primeira, apesar de considerar-se “[...] absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, [...] de quaisquer dos sentidos [...]” (AT IX, p. 18; DESCARTES, 1991, p. 170), apesar de não poder considerar que algo seja verdadeiro ou mesmo existente, Descartes afirma que “[...] ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo (AT IX, p. 18; DESCARTES, 1991, p. 179). Suspender o juízo é privar-se de afirmar ou negar algo; é evitar emitir algum juízo. Esse é o efeito do procedimento da dúvida: privar o *ego* de emitir algum juízo, e essa privação, essa suspensão do juízo, é possível porque a dúvida opera um distanciamento entre o *ego* que duvida e o que é colocado em dúvida e, conseqüentemente, isolado do *ego*: as representações. Como a dúvida opera esse distanciamento?

A dúvida começa pelo que, segundo Descartes, era considerado o mais verdadeiro e seguro: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos” (AT IX, p. 14; DESCARTES, 1991, p. 167-68). A dúvida começa a ser aplicada ao que era tido como a fonte mais confiável de conhecimento: os sentidos. Na primeira etapa da dúvida é questionada a validade das opiniões sobre as representações vindas dessa fonte, bem como das opiniões oriundas da capacidade sensível. Com isso, o filósofo coloca em dúvida a validade objetiva das ideias das coisas percebidas por meio da sensibilidade: as representações das coisas sensíveis. Tendo em vista que, “algumas vezes”, os sentidos enganaram, não se pode considerá-los confiáveis e, assim, tudo o que os sentidos informam é descartado, todas as afirmações baseadas nos sentidos passam a ser consideradas dubitáveis e, assim, são suspensas. A primeira ação da dúvida ataca as afirmações sobre a fidelidade das representações das coisas sensíveis, e, nesse ponto, somente essas afirmações são distanciadas do *ego*. Em seguida a própria opinião sobre a existência das coisas sensíveis é atingida, com o argumento do sonho.

A existência das coisas sensíveis é conhecida também pelos sentidos. Por mais que os sentidos enganem sobre o que as coisas materiais são, ainda não se pode duvidar que essas coisas existam. Como é possível duvidar da própria existência das

coisas sensíveis? Como é possível que os sentidos enganem sobre a presença de coisas materiais?

[...] devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? (AT IX, p. 14; DESCARTES, 1991, p. 168).

Ao recorrer à experiência do sonho, Descartes diz que, ao dormir, podem ser representadas as mesmas coisas que o são na vigília. Há casos em que, no sonho, se têm ideias tão verossímeis quanto as que se têm na vigília. O filósofo afirma que, ao sonhar, se podem representar coisas completamente diferentes das que acontecem no mesmo momento em que tais coisas são representadas, como indica nessa passagem. Nesse caso, o que é considerado existente no sonho não passa de ilusão e, apesar de ser tão verossímil, não existe. As representações dos sonhos podem parecer tão reais quanto as da vigília, tanto que há casos em que, ao sonhar, se acredita estar acordado e que os acontecimentos do sonho são reais. Se alguma vez houve esse engano ao pensar que o que ocorre no sonho seja real, não se pode acreditar que haja algum critério seguro para distinguir o sonho da vigília. Uma vez que não há um critério seguro para isso, é possível que tudo seja sonho. Como no sonho se têm representações tão verossímeis quanto as que se tem ao pensar estar acordado, as representações de coisas existentes podem não passar de mera ilusão, como as representações que ocorrem durante o sonho. O argumento do sonho pode tornar a existência das coisas sensíveis dubitável, porque, através dele, o *ego* se distancia das representações das coisas sensíveis, uma vez que, através de tal argumento, se percebe que o *ego* pode ter representações de coisas sensíveis sem que essas coisas existam (o que ocorre durante o sonho). Assim, é possível que não exista nenhuma coisa sensível, e tudo o que se pensa existir por ser representado não passa de ilusão.

A dúvida dos sonhos atinge a crença na existência das coisas sensíveis porque as representações dessas coisas podem ser distanciadas do *ego*. Há, porém, algo a mais que deve ser analisado para saber se é passível de dúvida, pois, apesar de a existência de coisas sensíveis ser dubitável, há o que não é:

[...] ainda que essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso, todavia, confessar que há coisas mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes [...] Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes. (AT IX, p. 15; DESCARTES, 1991, p. 169)

Trata-se do que Descartes chama de “as coisas mais simples”. A dúvida dos sentidos e dos sonhos ataca as representações de coisas compostas, como os objetos sensíveis, e possibilita que o ego se distancie da representação de tais coisas. Essas duas etapas da dúvida não atingem a representação das coisas mais simples como a extensão, a figura, a quantidade, a grandeza e o número. Mesmo sendo propriedades que se podem atribuir às coisas materiais, que foram descartadas com os argumentos dos sentidos e do sonho, essas “coisas mais simples” resistem ainda à dúvida. E, assim, a matemática tem exemplos de representações que não podem ser dubitáveis, pois “[...] quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (AT IX, p. 16; DESCARTES, 1991, p. 169). As representações das coisas mais simples, como as ideias dos elementos da matemática, não são dubitáveis, pois não dependem dos sentidos, tampouco da existência de corpos para serem válidas. Como foi visto nos pontos anteriores, para avaliar essas representações, o filósofo cria a hipótese do Deus enganador.

Como se afirmou acima, Descartes busca algo firme e constante para que seja o ponto de partida da filosofia. Entende-se que algo assim deve ser verdadeiro em toda e qualquer situação e sob qualquer condição. Como foi tratado no ponto anterior, o argumento do Deus enganador consiste em supor que o criador de todas as coisas é um ente extremamente poderoso e, por ser assim, é possível que ele use seu poder para enganar sempre. Desse modo, não há nada que não seja passível de dúvida, pois se ele cria tudo e é enganador, todos os objetos representados são dubitáveis, mesmo em se tratando das representações das coisas mais simples, como os objetos matemáticos. O argumento do Deus enganador é um artifício que abrange o todo; com isso, faz que não seja possível nada de firme, muito menos constante. Ou seja, esse argumento impossibilita que algo possa ser afirmado com segurança e, assim, é o mais

abrangente dos argumentos da dúvida²⁴. É onde a dúvida alcança seu nível mais elevado, onde a dúvida passa a ser exagerada por atingir todas as representações. Esse argumento permite que o *ego* se distancie até mesmo das representações das coisas mais simples, como “a extensão, a figura, a quantidade, a grandeza e o número”, que sobreviveram aos argumentos dos sentidos e dos sonhos.

Ao fim da Meditação Primeira tudo está descartado, desconsiderado. Não se pode fazer afirmação alguma, pois tudo em que se acreditava antes da dúvida passa a ser dubitável. Todas as representações que trazem a presença das coisas são dubitáveis. Com a dúvida, todas as representações são distanciadas do *ego*. Cada argumento ataca um tipo de representação: o primeiro distancia as representações que parecem ser produzidas através dos sentidos; o segundo, as representações de corpos existentes e de qualquer coisa composta; o terceiro e mais geral distancia as representações das “coisas mais simples”, como as da matemática, e, com isso, não atinge somente essas representações, mas toda e qualquer representação. Tudo o que sucumbe à dúvida é passível de ser distanciado do *ego*, e é por esse motivo que as representações que não resistem à dúvida devem ser descartadas. No ponto máximo da dúvida – o argumento do Deus enganador – todos os pensamentos que pretendem representar algo são tidos como falsos, pois não se pode acreditar que qualquer pensamento represente alguma coisa, e é nesse sentido que as representações são desconsideradas e descartadas.

Em todas as etapas da dúvida há a relação entre o *ego* e suas representações que, gradativamente, são distanciadas do *ego* e, assim, consideradas inválidas. Após a dúvida, não se pode mais considerar que algum pensamento represente algo, pois todas as afirmações são consideradas dubitáveis e, com isso, todas as representações se tornam inválidas. O argumento do Deus enganador torna a dúvida universal e exagerada, tendo em vista que a partir dele todas as representações estão distanciadas do *ego* e, com isso, são descartadas. O *cogito* aparece nesse ponto

²⁴ Ao afirmar que, a partir do argumento do Deus enganador, não se pode mais considerar que a soma de dois mais três seja igual a cinco, Descartes está indicando que as operações matemáticas são dubitáveis. Se as operações matemáticas são operações racionais, esse argumento atinge até mesmo o raciocínio. Assim como o primeiro argumento da dúvida atinge uma capacidade de conhecimento (a sensibilidade), o último argumento atinge, também, uma capacidade, a racional.

em que todas as representações estão isoladas. A constatação “eu sou, eu existo” ocorre no momento em que o *ego* está livre das representações, e é tida como válida na situação deixada pela dúvida que, por sua abrangência, acaba com as condições que possibilitam a verdade e a existência de algo. Ainda que o criador de todas as coisas seja um Deus que engana sobre tudo o que o *ego* representa, surge a constatação da existência do *ego*. O *cogito* aparece como a constatação indubitável da existência do *ego* que, por sua vez, participa de todo o desenvolvimento da dúvida que recai sobre a validade das representações. A relação entre o *ego* e as representações, na Meditação Primeira, é de distanciamento, tendo em vista que a dúvida isola o *ego* de tudo o que pode ser distanciado dele antes de encontrar o que sobrevive à dúvida, a dúvida isola o *ego* de suas representações.

2.2.2 O *Cogito* e a Solidão do *Ego* na Meditação Segunda

O ponto anterior abordou a relação entre o *ego* e suas representações no decorrer do procedimento da dúvida, desenvolvido na Meditação Primeira. Esse procedimento, como foi colocado, distancia o *ego* de suas representações que, no decorrer da dúvida, são consideradas inválidas. Nesse ponto abordar-se-á o que ocorre com o *ego* no início da parte construtiva das *Meditações*. Depois do desenvolvimento da dúvida, Descartes passa à parte construtiva das *Meditações*, e o primeiro elemento dessa parte aparece na Meditação Segunda, em que, logo após uma breve retomada da dúvida, o *cogito* aparece como a constatação indubitável do *ego*. Como foi apontado acima, essa constatação resiste à dúvida mais abrangente, a dúvida universal que, por ser assim, atinge tudo o que é pensado pelo *ego*, exceto a constatação de sua existência. Com isso, o *cogito* é indubitável e, com ele, surge um indício de que a dúvida pode ser superada, já que foi encontrado algo que resiste a ela. Nesse ponto, pretende-se abordar o *cogito* e a solidão do *ego*, que prevalece na Meditação Segunda.

O *cogito* é a constatação da existência do *ego* que, com o desenvolvimento da dúvida, se isola de suas representações. Essa constatação é a conquista do ponto de partida da filosofia cartesiana. O *cogito* é tratado como uma constatação pelo modo como aparece no texto cartesiano:

[...] após ter pensado bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174).

O que Descartes apresenta em 1637, no *Discurso do Método*, como “penso logo existo” (AT VI, p. 32; DESCARTES, 1991, p. 46), é apresentado de forma diferente nas *Meditações*: “eu sou, eu existo”. Tanto em uma quanto na outra obra se tem a constatação de um ser, de uma existência, a existência do *ego*²⁵. Então: Por que considerar o *cogito* como uma constatação, se o texto das *Meditações* se refere a ele como uma proposição?²⁶ – como se pode conferir na passagem acima citada: “esta **proposição**, *eu sou, eu existo* é necessariamente verdadeira [...]” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174 – grifo nosso). Antes de qualquer coisa, por ser uma constatação, não se segue que o *cogito* não possa ser uma proposição. O *cogito* é designado aqui como uma constatação para ressaltar que ele não é a conclusão de um raciocínio. Como defende Gueroult, o *cogito* não é um raciocínio por ser uma afirmação particular independente de alguma premissa que a anteceda. Para Gueroult, o *cogito* é a expressão proposicional imediata de um dado, de um fato, a saber, a consciência de si. Como é um fato que ocorre durante a reflexão que o *ego* faz sobre seus pensamentos, é uma constatação, a constatação da existência do *ego*. Ainda mais, é uma constatação necessária, e essa necessidade é confirmada pelo ato de pensar: por pensar, por isso é impossível ao *ego* não ser. Ao duvidar de todas as coisas, e mesmo da própria existência, o *ego* pensa e, se pensa, é, necessariamente: “[...] esta proposição, *eu sou, eu existo*, é **necessariamente** verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174 – grifo nosso). Apesar de a dúvida eliminar as condições de existência de algo, o *ego* não pode deixar de ser, ao menos enquanto pensa e, assim, resiste à dúvida (como foi

²⁵ Não pretendemos, neste ponto, explorar o problema da diferença entre a formulação do *cogito* do *Discurso* e a das *Meditações*. Apesar de poderem ter diferentes conotações, acreditamos que ambas as formulações, do ponto de partida da filosofia de Descartes, não deixam de ser a constatação do *ego* como algo existente. Sobre a diferença entre tais formulações, ver ALQUIÉ, F. Du cogito du “Discours” au cogito des “Meditations”. In: _____. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005. p. 129-158.

²⁶ *Proposition*, na tradução francesa, ou *pronuntiatum* no original em latim. Em sua tradução das *Meditações*, Fausto Castilho traduz, do latim, *pronuntiatum* por enunciado (DESCARTES, 2004, p. 45), o que não traz problemas para o presente trabalho.

mostrado no ponto anterior). Por aparecer ao serem eliminadas todas as condições de existência, o *cogito* é a constatação primeira e, por ser assim, ocorre sem que algo o anteceda. Nesse sentido, é o ponto de partida da filosofia de Descartes.

Outro fator importante para que o *cogito* não seja considerado um raciocínio, além dos ponderados argumentos de Gueroult, é que a dúvida do Deus enganador atinge o funcionamento da razão e, com isso, o próprio raciocínio é considerado dubitável. Como foi abordado, a dúvida do Deus enganador ataca a validade das representações das coisas mais simples, que resistem ao argumento do sonho, bem como as operações matemáticas: “[...] pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado (AT IX, p. 16; DESCARTES, 1991, p. 169). Se a dúvida do Deus enganador faz de uma operação matemática dubitável, e como as operações matemáticas são operações racionais, esse argumento atinge o raciocínio, pois, se o menor motivo de dúvida é suficiente para rejeitar tudo o que for sustentado pelo mesmo fundamento, basta que haja engano em uma operação racional para que todas as operações de mesma natureza sejam dubitáveis. Pelo fato de que houve algum engano ao realizar uma operação matemática, que é uma operação racional, o raciocínio passa a ser considerado dubitável e, com isso, é descartado²⁷, visto que não se pode mais fazer uso dele, assim como ocorreu nas outras etapas da dúvida. Ou seja, o *cogito* é a constatação de uma existência, e não um raciocínio, pois o raciocínio foi descartado com a dúvida do Deus enganador.

Entretanto, não há dúvida de que o *cogito* seja uma proposição, até porque é assim que o filósofo se refere a ele, mas não é uma proposição extraída a partir de

²⁷ O argumento do Deus enganador torna o raciocínio dubitável pelo caráter hiperbólico da dúvida que, como foi exposto em 2.1.,1 determina o seguinte: “[...] uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, **o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas**” (AT IX, p. 13-14; DESCARTES, 1991, p. 167 – grifo nosso). Esse critério pode ser identificado nos três argumentos da dúvida: o primeiro argumento torna os sentidos dubitáveis a partir de alguns casos em que houve engano ao utilizar os sentidos; o segundo argumento torna a existência dos corpos dubitável a partir de alguns casos em que houve engano em diferenciar o sono da vigília; da mesma maneira, no terceiro argumento há essa generalização, se em algum caso houve engano ao fazer uma operação racional, não se deve confiar em nenhuma operação dessa natureza, pois, se há engano ao fazer a operação racional $2+3=5$, já há um motivo para duvidar, e “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas”.

argumentos precedentes. O *cogito* é uma proposição na medida em que anuncia a constatação primeira, na medida em que afirma a constatação da existência do *ego* expressa, nas *Meditações*, pelo enunciado “eu sou, eu existo” (*ego sum, ego existo*). Os argumentos da dúvida não podem ser considerados premissas para que se chegue ao *cogito* como sua conclusão, pois os argumentos da dúvida acabam com as possibilidades de se afirmar algo sobre algo, uma vez que a dúvida abrange todas as coisas.

Com o aparecimento do *cogito*, o procedimento predominante nas *Meditações* é modificado. Até então, a dúvida é o que prevalece e todas as representações são consideradas falsas. Nessa situação não se pode pretender conhecer coisa alguma, mas com o *cogito* surge algo no que se pode confiar, já que a dúvida encontrou uma resistência que não pode ser descartada. A descoberta de algo indubitável indica a possibilidade de encontrar outras coisas com tal caráter, pois, se foi constatado algo que resiste à dúvida, é possível que outras coisas possam lhe resistir, e esse algo pode ser um ponto de partida confiável para uma busca como essa. Uma vez que o *cogito* é a constatação de uma existência, o filósofo passa a se perguntar sobre o que é esse algo que existe. Por existir, por ser algo, Descartes chama o que é constatado com o *cogito* de coisa (*res*): o *ego* é uma coisa – Que coisa? Uma coisa que pensa (*res cogitans*): o *cogito* é a constatação da existência de uma coisa que pensa (*res cogitans*). O que garante, porém, que essa constatação seja a de uma *res cogitans*?

Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, **enquanto eu pensar** ser alguma coisa. (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174 – grifo nosso).

Nesse trecho, Descartes retoma a hipótese levantada na terceira etapa da dúvida. Esse “ele” que engana pode estar substituindo o Deus enganador ou o gênio maligno, o que importa é que, nesse ponto da reflexão, está instaurado o engano e tudo é dubitável. Entretanto, ainda que o *ego* só se engane ou que seja enganado sobre tudo o que pensa, é inegável que seja algo, enquanto pensa. Ou seja, o pensar garante o ser do *ego*, o pensar garante que o *ego* seja algo e, como é o pensar que garante isso e nada mais pode ser considerado nesse ponto da reflexão, só se pode dizer que o

ego é uma coisa que pensa (*res cogitans*). Essa passagem, mencionada para explicar porque o *ego* é uma coisa que pensa, é anterior ao enunciado “eu sou, eu existo”, é anterior ao *cogito*. A referência ao *ego* como coisa que pensa (*res cogitans*) é feita de modo explícito somente no parágrafo sete da Meditação Segunda. Após uma discussão sobre o que poderia ser o *ego*, Descartes chega à conclusão de que “[...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão [...]” (AT IX, p. 21; DESCARTES, 1991, p. 176). Nesse ponto da reflexão somente se pode considerar o *cogito*, que é a constatação da existência do *ego*. Antes da afirmação do *cogito*, como foi citado acima, o pensar é mencionado como o que garante a existência do *ego* “[...] por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, **enquanto eu pensar** ser alguma coisa (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174 – grifo nosso). Somente o pensar pode ser considerado nesse ponto, sendo o *ego* somente uma coisa que pensa (*res cogitans*).

Descartes considera o *ego* como coisa depois de suspender o juízo sobre a existência dos corpos. Disso se segue que ele não pode ser dito corporal. Ao considerar a existência de uma coisa unicamente pensante, o filósofo estabelece um estatuto ontológico ao que existe de forma independente dos corpos e, com isso, estabelece que há coisas incorpóreas. O *ego* constata a sua existência independentemente da existência de corpos, somente como coisa pensante. Essa independência permite que Descartes considere o *ego* uma substância²⁸. O *ego* é uma substância por ser constatado após a exclusão da existência de coisas corporais, o que possibilita que ele seja concebido como uma coisa incorpórea, como uma coisa que pensa. Questiona-se: O que, então, resta ao *ego*? O que se pode dizer dele, além de

²⁸ Não se pretende aqui trazer à tona o tema da substância em Descartes, tema esse que exige grande dedicação pelas diversas e problemáticas interpretações que se tem dele. Considera-se, aqui, o *ego* uma substância somente na medida em que existe independentemente da matéria, que consiste em outra substância. Sobre esse tema, ver as definições de substância das *Respostas às Segundas Objeções* (AT, IX p.125; DESCARTES, 1991, p. 252), e o artigo 52 dos *Princípios*, onde o filósofo explica em que sentido as substâncias criadas devem ser entendidas: “A noção que assim temos da substância criada refere-se a todas da mesma maneira, isto é, tanto às que são imateriais como às corpóreas, porque, **para compreender as substâncias, basta verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada**” (AT IX, p. 47; DESCARTES, 1997, p.45-46 – grifo nosso). Para Descartes, somente Deus pode ser considerado substância no sentido lato do termo, já que somente ele não depende de nenhum outro senão ele próprio para ser. Entretanto, na medida em que não dependem de outras coisas criadas, a coisa pensante (*res cogitans*) e a coisa extensa (*res extensa*) podem ser consideradas substâncias, mas somente enquanto independentes uma da outra.

que é uma coisa que pensa? Ou melhor, “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (AT IX, p. 22; DESCARTES, 1991, p. 177). Ao se perguntar sobre o que é o *ego*, no sétimo parágrafo da Meditação Segunda, Descartes afirma ser uma coisa que pensa. No parágrafo nove, o filósofo se pergunta sobre o que é uma coisa que pensa, e responde enumerando os modos do *ego* (duvidar, conceber, afirmar e negar, querer e não querer, imaginar e sentir). Os parágrafos sete e nove da Meditação Segunda contêm diferentes definições do *ego*. Entretanto, não se trata de definições que se excluem, pelo contrário, a definição do parágrafo nove complementa a do sétimo e tanto complementa que, na primeira definição, Descartes se pergunta “o que sou?”, ao que responde “uma coisa que pensa”; já na segunda definição, a pergunta é “que é uma coisa que pensa?”, ou seja, a pergunta que antecede a segunda definição do *ego* é feita a partir da primeira definição, é feita sobre o que é respondido à pergunta do parágrafo sete.

Na Meditação Segunda, o *ego* é uma coisa somente pensante, portanto incorpórea, e dotada de modos que se remetem a ele e dependem dele. Todos esses modos são pensamentos e, apesar de todos os objetos de pensamento, ou seja, apesar de todas as coisas sobre o que o *ego* pensa serem dubitáveis, e apesar de não poder considerar as coisas afirmadas, imaginadas ou sentidas pelo *ego*, não se pode negar que ele afirma, imagina ou sente, enquanto esses atos (afirmar, imaginar ou sentir) são seus modos.

A Meditação Segunda mostra, finalmente, que há algo do que não se pode duvidar: “existo como uma coisa que pensa”. Como não há nada mais sobre o que se pode saber, visto que essa constatação ainda não garante que há algo além dessa coisa que pensa constatada com o *cogito*, é somente a ela que Descartes se dedica na Meditação Segunda. Tanto a definição do parágrafo sete quanto a do parágrafo nove se referem somente ao *ego*, que é uma coisa que pensa. A dúvida, que isolou o *ego* de suas representações, continua exercendo seu papel mesmo após o *cogito*, pois a única coisa sobre a qual se pode falar é a que sobreviveu à dúvida. Na Meditação Segunda, o *ego* se encontra em um isolamento, em uma solidão, que permanecerá até a primeira prova da existência de Deus, na Meditação Terceira.

Apesar de sair da suspensão completa do juízo causada pela dúvida, na Meditação Segunda o *ego* se encontra isolado, pois a dúvida ainda não foi superada completamente, superação essa que depende da prova de que Deus existe e não é enganador²⁹. Desse modo, na Meditação Segunda o *ego* continua na mesma situação deixada pela dúvida em relação às representações, pois elas foram distanciadas do *ego* pela dúvida e, mesmo após a conquista da primeira certeza, o *ego* continua nesse isolamento. Ainda que as representações estejam entre os modos de pensar, ainda que todos os modos envolvam representações³⁰, na Meditação Segunda não há referência ao que pode ser representado, e isso se deve à solidão que prevalece nessa Meditação. Mesmo ao se referir aos modos de pensar, que envolvem as representações – pois, todo o duvidar, afirmar ou querer tem um objeto de dúvida, afirmação ou desejo que é representado para o *ego* –, nessa Meditação Descartes não considera o objeto representado, mas o ato que pertence somente ao *ego*, como indica a passagem transcrita a seguir:

[...] vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que estas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço, que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. (AT IX, p. 23; DESCARTES, 1991, p. 177).

A luz, o ruído e o calor, que são aqui chamados por Descartes de “aparências”, são as representações vistas, ouvidas e sentidas. Nessa passagem fica claro que, na Meditação Segunda, as representações são tidas como falsas, por isso “não importam”, mas somente importam as ações do *ego*. Não importam as outras coisas que “parecem” ser sentidas, mas o sentir que não pertence às coisas, que pertence somente ao *ego*. E essas outras coisas “não importam” devido ao distanciamento provocado pela ação da dúvida que ainda exerce seu papel, mas a

²⁹ No quinto parágrafo da Meditação Terceira, Descartes diz: “[...] devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois sem o conhecimento destas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma” (AT IX, p. 28-29; DESCARTES, 1991, p. 182). O conhecimento de todas as coisas depende da superação da terceira etapa da dúvida, pois se Deus for enganador, a única certeza será o *cogito*.

³⁰ Uns mais diretamente – como conceber, imaginar e sentir, pois tudo o que se concebe, imagina ou sente é sempre a representação de algo –; outros que não remetem diretamente a representações, mas as supõem, pois o *ego* duvida de algo, afirma ou nega algo, quer ou não quer algo, e este algo é na medida em que o *ego* o possui como representação, na medida em que é representado.

dúvida não pode impedir que o *ego* pense ver, pense ouvir ou pense sentir. Ou seja, a dúvida somente não impede que o *ego* considere o que pertence apenas a ele: seus modos. É nisso que consiste a solidão em que o *ego* permanece na Meditação Segunda: não poder considerar nada além do que pertence a ele apenas. Mesmo o exemplo da cera, apresentado a partir do parágrafo onze da Meditação Segunda, em que Descartes se refere explicitamente a outra coisa (a cera), não retira o *ego* de sua solidão. Este exemplo é utilizado somente com vistas ao *ego*, pois, através dele, Descartes mostra “como Ele [o espírito] é mais fácil de conhecer do que o Corpo” (AT IX, p. 18; DESCARTES, 1991, p. 173)..

A saída da solidão do *ego* depende da existência de outras coisas. Para analisar se existe algo além do *ego*, Descartes desenvolve sua teoria das ideias. Como é possível saber se o *ego* não vive sozinho no mundo?

[...] se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta idéia. (AT IX, p. 33; DESCARTES, 1991, p. 187).

Como foi tratado no primeiro capítulo deste trabalho, as ideias representam coisas devido a sua realidade objetiva. A existência de outra coisa, a saída do *ego* da solidão imposta pela dúvida, depende de que a realidade objetiva de alguma das ideias não tenha sido causada pelo *ego*, mas por outra coisa que, por ser a causa da ideia, necessariamente existe. Como as ideias são representações devido à sua realidade objetiva, é às representações que Descartes recorre para analisar a existência de outras coisas e para mostrar que o *ego* não vive sozinho no mundo.

CAPÍTULO III

A POSSIBILIDADE DO COGITO COMO REPRESENTAÇÃO

Os capítulos anteriores abordaram os textos de Descartes para analisar os conceitos envolvidos na questão proposta neste trabalho, a saber, sobre a possibilidade de interpretar o *cogito* como representação. Neste capítulo pretende-se abordar algumas interpretações da filosofia cartesiana que tocam nesta questão para analisar a possibilidade de tal interpretação. Desse modo, analisar-se-á, em primeiro lugar, a principal tese que entende o *cogito* como representação – a tese de Heidegger – e, em seguida, a interpretação que entende que a relação de si a si em Descartes não ocorre sob os moldes representativos, principalmente a tese de Ferdinand Alquié. Após a análise e discussão de tais interpretações, pretende-se verificar a possibilidade do *cogito* como representação, tendo como base, é claro, o texto de Descartes.

3.1 “REPRESENTO, LOGO SOU”: A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DO COGITO DE DESCARTES

Na literatura crítica de Descartes não é raro encontrar referências ao *cogito* como representação. Comentadores extremamente importantes e respeitados do cartesianismo se referem à relação primeira de si a si em Descartes como uma relação representativa. Martial Gueroult, por exemplo, um dos principais comentadores da filosofia cartesiana do século XX, em algumas passagens de seu *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, ao interpretar o *cogito*, se refere a um eu que se representa:

Tudo o que posso dizer neste ponto do caminho das razões é que **eu me represento** como livre quando eu duvido [...]. Em compensação, eu sei com toda a certeza que basta que **eu me represente**, isto é, que eu pense, para existir. (GUEROULT, 1968, p. 75 – tradução e grifo nossos).

Nessa passagem, Gueroult indica que o eu que opera a dúvida se constata ao se representar. Com isso, ele pode ser incluído entre os intérpretes que defendem a tese do *cogito* como representação. Em primeiro lugar, Gueroult considera que o *ego* se coloca como livre enquanto duvida, e essa liberdade é percebida através da representação que o *ego* faz de si mesmo. Em seguida, indica que a representação é a condição da própria existência do *ego* e, ao fazer isso, coloca pensamento e representação no mesmo patamar, de tal modo que assim como o representar está para o pensar o pensar está para o representar. Por assimilar representação e pensamento dessa forma, parece que Gueroult entende que todo pensamento é representativo. O comentador considera que, no processo da dúvida, o *ego* que duvida se representa no mesmo momento em que duvida, já que se pensa como livre; considera que, no *cogito*, mesmo sem saber o que é, o *ego* sabe que existe, e isso ocorre através da representação que faz de si mesmo. E, mais, o que garante que o *ego* saiba de sua existência (o que ocorre com o *cogito*) é a representação que ele faz de si mesmo.

A referência ao *cogito* como representação é feita com uma certa naturalidade por Gueroult, que não parece ver problema ao se referir ao *cogito* dessa maneira. Por não ver problema nisso, não apresenta elementos da obra de Descartes para defender tal tese nos capítulos segundo e terceiro de seu *Descartes selon l'Ordre des Raisons* – capítulos esses dedicados ao *cogito*. Entretanto, em diversos pontos desses capítulos há elementos de tal interpretação. Não se pretende aqui expor todas as passagens em que se encontram esses elementos, pois, como foi dito, Gueroult não defende de modo explícito tal interpretação, apesar de, mesmo que indiretamente, reinteirá-la: “Eu sei somente que a *necessidade* de representar a mim mesmo minha própria natureza existe em mim tão certamente quanto eu existo [...]” (GUEROULT, 1968, p. 87 – tradução nossa). No parágrafo em que essa passagem está presente, Gueroult trata da cisão do *cogito*, tese defendida por ele. Tal cisão consiste em considerar que o *cogito* tem dois estatutos diferentes: o estatuto da existência do *ego* e o estatuto da natureza do *ego*. Segundo Gueroult, o conhecimento da existência do *ego*

tem um sentido diferente do conhecimento da sua natureza³¹. Ao tratar dessa questão, o comentador se refere novamente à representação de si a si, e dá a essa representação um caráter de necessidade. Embora não problematize a tese de que o *ego* se representa, Gueroult atribui a essa representação um caráter de necessidade.

Como foi mencionado acima, a interpretação do *cogito* como representação não é incomum entre os comentadores de Descartes, mas a referência mais enfática dessa interpretação está em um dos mais importantes e influentes filósofos do século XX, Martin Heidegger. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger se refere ao *cogito*, acusando Descartes de não ter definido o sentido do *sum* de sua proposição *cogito, ergo sum*. Entretanto, não é a esse texto que se dedica o presente trabalho, mas ao segundo volume da obra *Nietzsche*, onde Heidegger aborda, com mais dedicação, o *cogito* cartesiano, ao dedicar um capítulo a essa noção, em que a interpretação do *cogito* como representação aparece do modo mais incisivo.

Ao tratar de Descartes em seu *Nietzsche II*, Heidegger fala do domínio do sujeito na filosofia moderna e atribui ao filósofo francês a responsabilidade pelo que se entende por sujeito na modernidade. Segundo Heidegger, Descartes estabeleceu a fundamentação da metafísica moderna, em que o homem é colocado como sujeito. O sujeito (*subiectum*) “[...] é aquilo que se acha na base, no começo da metafísica moderna [...]” (HEIDEGGER, 2007, p. 105), então o homem passa a ter o fundamento da verdade encontrado e assegurado nele mesmo. Desse modo, Heidegger afirma que a tarefa de Descartes foi “[...] fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como a autolegislação segura de si mesma” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). Essa liberação consiste em tornar o homem independente, em certo aspecto, da interferência divina, que, até então, detinha, de modo absoluto, a garantia da verdade, que passa a ser identificada com a certeza. A

³¹ A tese da cisão do *cogito* é rebatida, incisivamente, por Enéias Forlin, pois entende que a certeza da natureza do *cogito* não se dá separadamente da certeza de sua existência, uma vez que o pensamento, a natureza do *ego*, é a condição para a sua constatação no *cogito*. Segundo Forlin: “[...] apesar da aparente naturalidade, a interpretação guéraultiana estabelece uma cisão artificial e impossível no *cogito* cartesiano. O *cogito*, tal como é formulado no interior da filosofia de Descartes, não pode comportar esta diferenciação entre o *conhecimento de minha existência* e o *conhecimento de minha natureza*: no momento da intuição atual, ou ambos têm valor objetivo ou nenhum têm” (2001, p. 143).

partir do desenvolvimento da filosofia de Descartes, essa garantia passa para o próprio homem que, então, conquista o que Heidegger chama de “uma nova liberdade”.

Acertadamente Heidegger afirma que Descartes pensou de modo antecipado o fundamento metafísico da época moderna. Esse fundamento é de tal espécie que o homem, a todo o momento, passa a poder assegurar-se desde si mesmo daquilo que assegura o proceder a todo propósito e a toda representação humanos. O filósofo alemão diz que a certeza que forma o fundamento da nova liberdade e que a constitui é o *ego cogito, ergo sum*. Para chegar a essas afirmações, Heidegger interpreta a proposição fundamental da filosofia cartesiana – e essa interpretação é o que mais importa para o presente ponto – tendo em vista que essa interpretação considera, explícita e incisivamente, a relação primeira desse sujeito, a relação de si a si em Descartes, como uma representação. É diante disso que ocorre a questão: O que faz que Heidegger interprete o *cogito* como representação?

Ao analisar a noção de *cogito*, Heidegger recorre à noção *cogitare*, e propõe que essa noção seja compreendida como representar (re-representar), pois, segundo ele: “[...] Descartes utiliza para *cogitare* a palavra *percipere* (*percapio*) – apossar-se de algo, apoderar-se de alguma coisa, e, em verdade, aqui no sentido do apresentar-para-si do tipo do apresentar-diante-de-si do ‘re-representar’” (HEIDEGGER, 2007, p. 112). Heidegger admite, no entanto, que toda a representação envolve uma duplicidade, uma vez que “[...] representação possui tanto a significação de ‘representar’ quanto a significação de ‘algo representado’” (HEIDEGGER, 2007, p. 112). Em toda a representação estão envolvidos o ato de representar, que se remete a um agente; e o algo representado, que se remete ao que se coloca como objeto de representação. Desse modo, Heidegger entende que a representação envolve a relação de um representante: um eu que representa; com um representado: algo que se apresenta diante do representante. Ocorre, no entanto, que, segundo Heidegger, esse representante, enquanto representa um representado, se apossa dele, fixa-o para si. E, esse que representa (o representante), ao mesmo tempo em que representa um outro, se “re-representa” a si mesmo. Ou melhor:

Em todo “eu represento” o eu que representa é, antes, muito mais essencial e é necessariamente co-representado, a saber, como aquele

em direção ao qual, em torno ao qual e diante do qual todo re-representado é colocado. (HEIDEGGER, 2007, p. 114).

Heidegger considera que, em toda a representação, o eu representante está co-representado, pois, como o representante, está em todo o representar, ou seja, o representante se insere concomitantemente ao representar, não posteriormente, mas de modo instantâneo. Com isso, Heidegger quer dizer que o eu (o homem) não é representado explicitamente em cada representação, mas está sempre já representado (por isso co-representado) em toda e qualquer representação.

O que leva Heidegger a interpretar o *cogito* como um representar é o peso dado por ele à noção de representação, a ponto de considerá-la, em Descartes, a essência do pensamento, da *cogitatio*. Já que o pensamento é a condição para a constatação da existência do *ego* e a representação é a essência do pensamento, conclui-se que o *cogito* é uma representação. Eis o raciocínio heideggeriano.

Como foi abordado no primeiro capítulo deste trabalho, o conceito de representação tem uma importância significativa na filosofia cartesiana, sobretudo em relação à noção de pensamento. Como Heidegger destaca (2007, p. 115 e 116), e como foi destacado também no primeiro capítulo deste trabalho, para Descartes todos os modos de pensar (querer, duvidar, sentir, afirmar, etc.) se remetem a uma representação, pois todo querer, todo sentir, etc. estão ligados a algo querido, sentido e experimentado. Ainda assim, a consideração de que a representação é a essência da *cogitatio* é um exagero, pois o filósofo francês não se pronuncia desse modo ao se referir ao pensamento: “Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo o que está de tal modo em nós que somos imediatamente conscientes” (AT VII, p. 160). Descartes não menciona a representação como a essência do pensamento ao definir pensamento. Como foi tratado no primeiro capítulo do presente trabalho, tanto essa definição contida na *Exposição Geométrica* quanto a que aparece nos *Princípios*, ambas indicam que pensamento é consciência (principalmente o texto em latim da *Exposição Geométrica*). Para Descartes, pensar é, portanto, ser consciente.

O representar tampouco pode ser considerado a essência do ser consciente. Na sequência da definição de pensamento, Descartes menciona os modos de pensar: “[...] é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar (AT IX, p. 28; DESCARTES, 1997, p. 29-30). Tanto nesse trecho dos

Princípios quanto na definição da *Exposição Geométrica* há a referência aos modos, e, ao fazer tal referência, o filósofo não indica nenhum privilégio para algum desses modos. Ou seja, o pensar, o ser consciente, não se reduz a um dos modos de pensar, mas todos os modos podem ser reduzidos ao pensamento, e todos os modos são consciência. O que pode ser considerada essência do pensamento é a consciência, de acordo com as definições de pensamento das *Respostas às Segundas Objeções* e do artigo nove da Primeira Parte dos *Princípios*³². Essas passagens mostram que o *cogito* é, essencialmente, consciência, porém, não é a consciência a noção enfatizada por Heidegger, e essa ênfase à noção de representação, considerada a essência do pensamento pelo filósofo alemão, faz que ele identifique representação a pensamento, de tal modo que, assim como toda a representação é pensamento, todo o pensamento é representação; como se se pudesse reduzir pensamento a um dos modos de pensar: à representação ou à ideia (sob uma concepção). Com isso, Heidegger entende que, ao pensar em si somente, o *ego* se representa, sendo que, para Descartes, a relação primeira do *ego* consigo mesmo ocorre sob os moldes representativos. O *cogito* é considerado uma representação, assim como o pensamento do *ego* sobre as outras coisas.

A expressão máxima da interpretação heideggeriana do *cogito* como representação está numa passagem em que Heidegger enfatiza novamente o papel fundamental do representar como essência do *cogitare*. Nessa passagem, Heidegger afirma que o que se encontra na base, como *subiectum*, é o representar e, então, traduz o *ego cogito, ergo sum* por “eu represento, logo sou” (HEIDEGGER, 2007, p.117). Essa passagem coloca Heidegger como o principal representante da interpretação do *cogito* como representação. Ela contém uma ênfase exagerada à representação. Então, diante disso: Em que consiste o exagero se tal conceito é realmente importante na e para a filosofia cartesiana? Em primeiro lugar, o exagero consiste em considerar a representação como essência da *cogitatio*, como sinônimo de pensar. Como foi tratado acima, nas definições de pensamento, sobretudo no artigo nove da Primeira Parte dos *Princípios* (AT IX, p. 28; DESCARTES, 1997, p. 29-30) e na primeira definição da *Exposição Geométrica* (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p.

³² Como foi tratado no primeiro capítulo do presente trabalho, em 1.1.

251), o pensamento não é considerado sinônimo de representação, mas de consciência. Nessas definições, Descartes indica que todos os modos do *ego* o tornam consciente, no entanto todos os modos do *ego* podem envolver a representação, o que certamente contribui para a tese de Heidegger. Pode isso garantir a representação como sinônimo de pensamento? Pode isso fazer que se considere que, assim como toda a representação é pensamento, todo pensamento é representação? Em Descartes, pensamento se reduz a representação?

Como foi abordado no primeiro capítulo deste trabalho, representação é um conceito indissociavelmente ligado à noção de ideia. Ao se referir às ideias na Meditação Terceira, Descartes afirma que elas estão entre os gêneros de pensamento do *ego*³³, o gênero que consiste em representar coisas. Se as ideias, que representam coisas, são consideradas pelo filósofo como um dos gêneros de pensamento do *ego*, significa que as ideias estão entre os modos de pensar, consistem em um dos modos de pensar. Descartes não diz que todos os pensamentos são ideias, mas alguns. Isso indica que nem todo o pensamento é representativo, tendo em vista que a representação é a característica principal de um dos gêneros de pensamento: a ideia. No artigo 17 das *Paixões da Alma* há mais um indício de que a representação não está envolvida em todo o pensamento, o que indica que nem todo o pensar é representar. Nesse artigo, Descartes afirma que há dois gêneros principais de pensamentos: as ações e as paixões, e coloca as representações em um destes gêneros somente, o segundo³⁴. Por outro lado, ao definir ideia, Descartes a caracteriza como a forma de cada pensamento através da qual se é consciente desses pensamentos. Como foi tratado no primeiro capítulo deste trabalho³⁵, todo o pensamento envolve uma ideia,

³³ Ver o primeiro capítulo deste trabalho, em 1.2.1; Ver AT IX, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 183).

³⁴ No Artigo 17 das *Paixões*, Descartes faz uma classificação dos pensamentos em ativos e passivos, sendo que os ativos são os que “[...] vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela”; ao passo que os passivos são “[...] toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas” (AT XI, p. 342; DESCARTES, 1991, p. 84).

³⁵ Em 1.2.2 é analisada a definição de ideia da *Exposição Geométrica*: “Pelo nome de idéia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos” (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251).

pois não existe pensamento sem objeto, não existe pensamento vazio³⁶. Todo pensamento tem uma ideia envolvida, pois a “coisa pensada”, o objeto de pensamento, se torna presente ao *ego* através da ideia. A ideia é o intermediário entre o *ego* e a coisa pensada, tendo em vista que o *ego* não tem acesso às próprias coisas, mas somente às representações das coisas. O *cogito* mostra que, para Descartes, o *ego* não depende do pensamento sobre outra coisa, a não ser sobre si mesmo, para ter consciência de si, com isso, no *cogito* o que é pensado não precisa do intermédio da ideia, não é um ser meramente objetivo, mas é a própria coisa que acessa a si mesma. A representação diz respeito ao ser objetivo que “está” na ideia, ao objeto de pensamento que representa algo para o *ego*; a consciência consiste na percepção da presença desse ser objetivo. A passagem do final do nono parágrafo da Meditação Segunda, citada no último ponto do capítulo anterior, deixa claro que, para Descartes, o *ego* tem consciência de si independentemente do objeto de pensamento³⁷, independentemente de alguma representação.

Em segundo lugar, o exagero da tese heideggeriana consiste em traduzir o *cogito, ergo sum* de Descartes por “represento, logo sou”, o que leva Heidegger a considerar que o *subiectum*, para Descartes, é representar. Como Heidegger interpreta que pensamento é, em sua essência, representação, a ponto de considerar que toda representação é pensamento e que todo pensamento é representação, ele defende que, ao dizer *cogito*, Descartes diz “represento”. Esta interpretação faz que Heidegger diga que, em Descartes, o *subiectum*, o sujeito – que é aquilo que se encontra desde si aí, na base, como fundamento, o ente que existe por si mesmo – é representação. Como pode o sujeito, mesmo entendido da maneira como Heidegger define, ser representação em Descartes? Como pode ser representação o que está na base e se coloca por si mesmo?

³⁶ Como afirma Descartes na sequência da definição de ideia da *Exposição Geométrica*: “De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a idéia da coisa que é significada por minhas palavras” (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251).

³⁷ Em 2.2.2 é citada a passagem em que Descartes afirma: “[...] vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que estas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço, que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar” (AT IX, p. 23; DESCARTES, 1991, p. 177).

Como foi visto no capítulo primeiro deste trabalho, a representação é a característica principal das ideias que representam coisas através de sua realidade objetiva. A realidade objetiva da ideia é “[...] a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na ideia” (AT IX, p. 82 – tradução nossa). O que possui uma realidade meramente objetiva – a representação – é uma entidade que não possui uma realidade efetiva, é uma entidade que, de certa forma, é considerada inferior por Descartes ou, como diz o filósofo, ser objetivamente é uma “[...] maneira de ser verdadeiramente mais imperfeita que esta pela qual as coisas existem fora do entendimento” (AT IX, p. 82 – tradução nossa).

Apesar de as ideias – as representações – possuírem uma realidade, apesar de serem algo real, o que aparece ao ego através delas, o “ser objetivo” que é representado através das ideias, não é a realidade de algo por si mesmo, mas a realidade de algo que é somente enquanto objeto. Não é a própria coisa, mas a representação da coisa. Desse modo, uma representação nunca é sujeito, pois ser sujeito é ser por si e para si, não somente enquanto pensado, não como um ser simplesmente objetivo. O *ego* constatado com o *cogito* não possui uma realidade meramente objetiva, não é uma maneira de ser menos perfeita que alguma outra. Considerar o *cogito* como representação é considerar que, na relação primeira do *ego*, em que o sujeito pensa em si, não há a percepção de uma realidade efetiva, mas “meramente” objetiva; é considerar que o que se tem não é a percepção de uma coisa, mas a percepção da representação de uma coisa. Considerar o *cogito* uma representação é considerar que na relação de si a si o que se torna presente é uma mera idéia, que existe somente como um ser objetivo e, assim, como uma maneira de ser menos perfeita que alguma outra.

3.2 A INTERPRETAÇÃO NÃO REPRESENTATIVA DO *COGITO*

A interpretação do *cogito* como representação é colocada como problema de um modo mais explícito por Jean-Luc Marion em suas *Questions Cartésiennes*. Inicialmente, Marion faz uma crítica à interpretação de Husserl, que entende que, no *cogito*, está envolvida uma relação de intencionalidade de si a si, e afirma que essa

interpretação leva aos mesmos problemas de interpretar o *cogito* como representação, interpretação essa que tem como principal representante, como foi tratado no ponto anterior, Martin Heidegger. De acordo com Marion, o problema da interpretação representativa do *cogito* consiste no seguinte: Tendo em vista que a dúvida desqualifica a relação do representante – o *ego* – com seu representado, o que garante que a relação de si a si, se é considerada uma representação, também não seja desqualificada? Como a dúvida faz que a relação entre representante e representado perca o caráter de evidência, como o *cogito* pode ser considerado uma evidência se envolve a mesma relação que foi desqualificada pela dúvida? O que garante, portanto, que a evidência da percepção da existência do *ego*, se for uma representação, seja uma exceção? Para Marion, se o *cogito, ergo sum* é uma representação, ele também sucumbe à dúvida, assim como todas as representações. Desse modo, ele considera que, tanto a interpretação husserliana do *cogito* (como intencionalidade) quanto a heideggeriana (como representação), chegam ao mesmo problema, pois tanto em uma quanto em outra interpretação se considera que

[...] o que o *ego* atinge de fato, sendo existente, vem a ser imediatamente um outro que este *ego* porque se trata do objeto representado por ele mesmo, mas enquanto objetividade para a representação [...]. Mais ainda: o objeto que assim é não pode ser senão sob condição, como todo outro objeto, transcendente à consciência representante. (MARION, 1991, p. 165 – tradução nossa).

Segundo Marion, considerar o *cogito* como representação é conceder que a relação primeira de si a si em Descartes é uma relação de alteridade, em que o *ego* atinge alguma outra coisa. Para esse comentador, a representação envolve uma relação de transcendência entre o *ego* que representa e o objeto representado. Desse modo, interpretar o *cogito* sob os moldes representativos seria considerar que a percepção de si a si é uma relação transcendente, pois considera que o *ego*, ao se representar, se toma como um outro, como algo diferente de si.

No quinto capítulo de suas *Questions Cartésiennes*, Marion discute a tese de Husserl e a de Heidegger sobre o *cogito*, e apresenta uma alternativa de interpretação diferente da desses filósofos. Para isso recorre à tese de Michel Henry³⁸,

³⁸ Não se pretende aqui analisar a alternativa de interpretação de Michel Henry sobre o *cogito* cartesiano, apesar de ele refutar a interpretação representativa, pois o comentador defende que, no *cogito*, ocorre

principalmente por tratar também da interpretação do *cogito* como intencionalidade. Como o presente trabalho pretende pisar em solo cartesiano ao tratar da interpretação do *cogito* como representação, será abordada a interpretação de Ferdinand Alquié, que defende uma tese sobre a relação de si a si em Descartes como uma relação não representativa. Alquié atribui ao *cogito* um caráter predominantemente existencial, em especial ao *cogito* das *Meditações*. Este é o principal elemento que faz o comentador entender que a relação primeira de si a si em Descartes não é uma relação representativa.

Em várias passagens de sua obra mais importante sobre Descartes, *La Découverte Metaphysique de l'Homme chez Descartes*, Alquié apresenta argumentos contra a interpretação representativa do *cogito*. O comentador não se refere explicitamente ao problema de interpretar o *cogito* como representação como faz Marion; entretanto, em diversas passagens afirma claramente que, no *cogito*, o *ego* não se dá conta de si de modo representativo. Alquié entende que, no *cogito*, não há uma compreensão de si, pois o *ego*, no lugar de se compreender, se concebe como uma coisa que pensa, se concebe somente como um *ego* que existe. Ou seja, com o *cogito*, o *ego* descobre que é algo, uma *res cogitans*, mas nada além disso. Desse modo, Alquié entende que, com a afirmação do *cogito*, a compreensão do que é o *ego* constatado ainda é, para Descartes, desconhecida:

É preciso, portanto, crer num ser ultrapassando o pensamento e o fundando, sem considerar, portanto, este ser como objetivo ou corporal. Parece-nos, desde então, que o ser do *cogito*, como será mais tarde Deus, é 'concebido e não compreendido', e que o *cogito* é metafísico, e não objetivo, o que o remete ao incompreensível. (ALQUIÉ, 1966, p. 183 - tradução nossa).

Segundo Alquié, o ser do *cogito* não é compreendido porque, com o *cogito*, esse ser é “tocado”, mas não na sua totalidade, já que Descartes não se refere a mais nada sobre esse *ego* a não ser que é uma *res cogitans*. Então: Não se segue, disso, que esse *ego* é, em sua totalidade, uma *res cogitans*, uma coisa que pensa? Não. Disso se segue que a única coisa que se pode saber desse *ego* é que é uma coisa que pensa (na Meditação Segunda, é claro), e Descartes se refere ao *ego* tão somente

uma autoafecção. Para sustentar tal tese, ele recorre ao texto *Paixões da Alma*, e o que se pretende neste trabalho é abordar o *cogito* a partir das *Meditações*.

como coisa que pensa, não porque o conhece completamente, mas porque é a única coisa que sabe completa e indubitavelmente do *ego*. Segundo Alquié, o *cogito* é uma afirmação de existência, que diz respeito tão somente à existência do *ego*. É uma afirmação que tem um caráter fundamentalmente existencial e, por isso, incompreensível. Alquié pretende defender que o *cogito* é somente metafísico, na medida em que afirma tão somente uma existência percebida, por isso é incompreensível. E essa incompreensibilidade diz respeito à natureza completa desse eu constatado como existente. No *cogito* eu sei claramente *que* sou, mas *o que* sou permanece obscuro. Para sustentar tal posição, o comentador menciona a seguinte passagem do oitavo parágrafo da Meditação Segunda:

Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. (AT IX, p. 21; DESCARTES, 1991, p. 176).

O comentador considera que essa passagem da Meditação Segunda confirma sua tese, dado que nela Descartes admite que “pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas”, podem não ser “efetivamente diferentes de mim”. Com isso, Descartes está admitindo que há o conhecimento da existência de um ser, mas não do que é esse ser por completo; e, mesmo sendo uma coisa que pensa, para o comentador não há a compreensão sobre o que é esse ser: “[...] eu sei que eu sou, eu sei que eu penso, eu sei, portanto, que eu sou uma coisa que pensa, mas não se segue disso que eu sou um pensamento” (ALQUIÉ, 1966, p. 183 – tradução nossa). Segundo Alquié, esse ser que aparece com o *cogito* é muito mais que pensamento, e o *cogito* é incompreensível exatamente porque esse ser, concebido como existente, é muito mais que pensamento.

Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes diz o que pretende com a passagem do oitavo parágrafo da Meditação Segunda, acima citado. Segundo ele, não se tratava nesse ponto de diferenciar corpo e espírito, mas “[...] examinava somente estas de suas propriedades, das quais eu posso ter um claro e seguro conhecimento” (AT IX, p. 102 – tradução nossa). Não há dúvida de que Descartes admite que o eu pode ser algo mais que uma coisa que pensa, porém o texto das *Segundas Respostas*

confirma que envolve algum conhecimento. Mesmo que não seja o conhecimento de todas as propriedades pertencentes a esse eu, ou seja, mesmo que não seja o conhecimento desse eu por completo, ao menos envolve as propriedades das quais se pode ter conhecimento claro e seguro. Ao mencionar “essas mesmas coisas que suponho não existirem” e que “são desconhecidas”, Descartes está se referindo ao que escrevera no parágrafo anterior: “Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante [...]; não sou um vento, um sopro [...]” (AT IX, p. 21; DESCARTES, 1991, p. 176). O filósofo está se referindo às características corporais que foram refutadas pela dúvida e que, por isso, não podem ser consideradas pertencentes a esse eu que sobrevive à dúvida. É importante lembrar que o *cogito*, apesar de sobreviver à dúvida, não a elimina. Com isso, mesmo logo após o *cogito*, a dúvida impede que seja possível considerar tais características como pertencentes a esse eu afirmado no *cogito*, pois a representação da existência dos corpos é desqualificada. Desse modo, na Meditação Segunda Descartes, não se refere ao eu por completo, mas somente enquanto é uma coisa que pensa e, segundo Alquié, esse eu é concebido, não compreendido, visto que, no *cogito*, não se tem o conhecimento do que é esse eu, mas somente de que existe enquanto pensante. Não há conhecimento completo desse eu, mas desse eu como um ser pensante, porém a existência desse eu é percebida tão somente através do pensar. Sendo assim, o *cogito* envolve tanto a existência desse eu quanto o seu conhecimento, pois a existência é concebida concomitantemente ao pensamento, pois o eu se dá conta de que é por pensar.

Alquié argumenta que, nas *Meditações*, o *cogito* envolve somente uma existência por sua formulação “eu sou, eu existo”, diferente do “penso, logo existo” do *Discurso* e dos *Princípios*. Entretanto, a afirmação das *Meditações* não aparece independentemente do pensar, como parece pretender Alquié, pois, antes de enunciar o *cogito*, Descartes escreve: “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174). A afirmação “eu sou, eu existo”, que aparece no texto algumas linhas depois, depende dessa passagem precedente, o que deixa claro que o pensar é a condição da

percepção da existência desse eu. “Eu sou, eu existo” significa: eu sei que existo porque penso e eu penso porque existo enquanto coisa que pensa. Não há dúvida de que o *cogito* se refere principalmente à existência do eu, como argumenta Alquié, mas não deixa de envolver o conhecimento. Não do que é esse eu por completo, mas o conhecimento de que é uma coisa que pensa, um pensamento. E o eu da Meditação Segunda é tão somente uma coisa que pensa, um pensamento, e nada mais.

Alquié defende que, no *cogito* das *Meditações*, não importa tanto a certeza sobre a natureza do eu, mas sobre a existência, por entender que o eu não se compreende no *cogito*, mas se concebe somente. Segundo o comentador, compreender é objetivar, e como o *cogito* se remete ao incompreensível, não é objetivo. Disto Alquié conclui que “O ser [do *cogito*] não é compreendido na representação” (ALQUIÉ, 1966, p. 184 – tradução nossa), pois a representação é o pensamento objetivado. No *cogito*, o eu não se compreende porque, no lugar de reduzir-se a objeto de pensamento, o que há é um ultrapassar do pensamento sobre o eu que pensa. Se compreender é objetivar e se objetivar é reduzir o pensado a objeto, para Alquié o eu não se objetiva no *cogito*, não se compreende como algo reduzido a objeto, e não se tem diante de si como objeto por conta de seu caráter existencial. O comentador entende que, no *cogito*, não é um pensamento que atinge uma existência, mas a existência que invade um pensamento. A dúvida pode separar o objeto de pensamento do eu – o representado – do representante, e o *cogito* aparece não quando surge um objeto que não pode ser separado, mas quando o eu, separado de todo o objeto, retorna a si, e esse retorno não é uma objetificação do eu, já que não está no plano do objeto, mas da existência. Desse modo, o eu não pode separar-se de si como ocorre com os objetos na dúvida e, assim, o pensamento não pode vir a ser objeto para si, e é por isso que Alquié entende que o eu não pode duvidar de sua existência:

A evidência do *cogito* repousa, portanto, sobre uma presença tão íntima da consciência a ela mesma que nenhuma reflexão, nenhuma dúvida, nenhuma separação, nenhuma sutileza lógica poderia, contra ela, prevalecer. (ALQUIÉ, 1966, p. 189 – tradução nossa).

A tese de que o eu não pode ser objeto de si e a tese de que a dúvida suspende com toda objetificação nos remetem à tese de que o *cogito* não é uma

representação, à tese que defende a relação de si a si, a relação primeira do eu na metafísica de Descartes, como uma relação que não envolve a representação. Se o eu se concebe sem objetivar-se – visto que, para Alquié, objetivar é compreender e, no *cogito*, o eu não é compreendido –, o eu se concebe ao se recuar e se isolar das representações e até mesmo da possibilidade de representar algo.

Também em suas *Leçons sur Descartes* Alquié apresenta argumentos de uma interpretação não representativa do *cogito*. Na Quinta Lição, Alquié reafirma a tese elaborada em *La Découverte Metaphysique de l'Homme chez Descartes* de que o *ego* pode distinguir o seu pensamento do objeto, quando esse objeto é outra coisa que não ele, e é bem por isso que o *ego* pode duvidar do mundo e mesmo de que tem um corpo, mas não do *cogito*, já que o próprio do *cogito* é que o pensamento se percebe ele mesmo (ALQUIÉ, 2005, p. 147 – tradução nossa). Desse modo, Alquié argumenta que o *cogito* não é uma ideia como os outros pensamentos, pois

[...] o *cogito* manifesta, de modo direto, alguma presença do ser a meu pensamento. Não é uma ideia como os outros porque o próprio de toda a ideia é que ela representa um ser que não é ela, e é porque ela representa um ser que não é ela que eu posso sempre colocar este ser em dúvida, ou seja, colocar em luz o que separa a ideia do que é objeto desta ideia. Aqui [no *cogito*], ao contrário, a ideia que eu penso e meu pensamento não são senão uma só e mesma coisa. (ALQUIÉ, 2005, p. 147 – tradução nossa).

O *cogito* não é uma representação porque ele não se refere a algo que “é” através de uma ideia, mas ao próprio ser da ideia, que é o pensamento, que se pensa sem intermediação de ideia que, essencialmente, “representa” um ser que não é ela. Assim como isso é o que faz que o *cogito* escape à dúvida, isso é o que faz que o *cogito* não seja uma representação. Assim, a percepção do eu sobre si mesmo, a relação primeira de si a si, em Descartes, ocorre sem a necessidade de se representar.

Nessa Quinta Lição, Alquié pretende diferenciar o *cogito* do *Discurso* do *cogito* das *Meditações*. Para ele, na primeira obra o *cogito* tem um caráter diferente, pois é muito mais um modelo de verdade, de evidência, para as outras evidências que devem ser buscadas nas ciências. Nas *Meditações* o *cogito* tem um caráter exclusivamente existencial, e, no lugar de ser “meramente” um modelo de verdade, é a primeira constatação de existência. Segundo Alquié, a pergunta das *Meditações* é se minhas ideias correspondem ao real ou se o que penso ser real existe. Desse modo,

ele enfatiza que, enquanto, no *Discurso*, a afirmação primeira de Descartes parte do *cogito* para ir ao *sum*, parte do penso para chegar ao sou, nas *Meditações* parte do *sum*, pois a afirmação das *Meditações* diz *ego sum, ego existo*. A partir disso Alquié considera que o *cogito* do *Discurso* tem um caráter diferente do *cogito* das *Meditações*. Essa consideração faz Alquié afirmar que o *cogito* do *Discurso* é uma ideia entre as outras que é, simplesmente, mais certa que as outras e que, por conseguinte, lhes serve de modelo, enquanto o *cogito* das *Meditações* é o sujeito de todas as ideias, o ser de todas as ideias: “Todas as ideias têm um ser, e este ser é o *sum*, é o ‘eu sou’, é uma pessoa, é o eu” (ALQUIÉ, 2005, p. 158 – tradução nossa).

Não se pretende retomar as discussões acerca da diferença entre o *cogito* do *Discurso* e o das *Meditações*, visto que o próprio Descartes se refere ao *cogito* das *Meditações*, em suas *Respostas às Objeções*, como “penso, logo existo”, o que dá fortes indícios de que ele não diferenciava essas duas formulações. É relevante, porém, destacar que a tese de Alquié de um *cogito* não representativo se refere ao *cogito* das *Meditações*. Tanto é assim que, na Sexta Lição, ele faz uma análise em que aborda especificamente “O eu pensante na Meditação Segunda” (ALQUIÉ, 2005, p. 159 – tradução nossa). Nessa lição, o pensador não aborda precisa e especificamente a questão do *cogito* como representação, mas há alguns indícios que tendem à interpretação não representativa do *cogito*.

Segundo Alquié, o *ego*, constatado com o *cogito* da Meditação Segunda, não aparece como um pensamento, mas unicamente como um *sum*, para somente depois ser dito como *res cogitans*. Em seguida, Alquié discute se é dado por Descartes algum privilégio ao entendimento em relação aos outros modos, defendendo que esse é somente mais um dos modos de pensar do *ego*, sendo que seu atributo principal, sua essência, é a *cogitatio*, que não pode ser reduzida a entendimento (*intellectus*). Ao se referir à “solidão do *ego*”, solidão essa presente em toda a Meditação Segunda, ao falar em como sair dessa solidão, Alquié diz que Descartes passa a analisar as ideias, já que essas são mais do que modos do *ego* (sem deixar de sê-lo), pois elas possuem uma realidade, a realidade objetiva, o que faz das ideias os “[...] signos da exterioridade ontológica” (ALQUIÉ, 2005, p. 184 – tradução nossa). As ideias são os signos da exterioridade ontológica porque, como foi visto anteriormente, o próprio da ideia,

segundo Alquié, é que representa um ser que não é ela. O que caracteriza a ideia é que, através dela, o *ego* tem acesso a outra coisa. Se o comentador considera que as ideias – as representações – são signos da exterioridade ontológica, ele não considera o *cogito* como representação, pois o *cogito* não atesta a existência de algo exterior, muito pelo contrário.

A posição de Alquié frente à tese do *cogito* como representação é negativa, porque, para ele, a dúvida separa o *ego* de tudo o que as ideias representam, todas as suas representações. Desse modo, o *cogito* aparece no momento em que o *ego* não pode representar coisa alguma, pela ação da dúvida e, assim, o *cogito* não pode ser considerado uma representação. Em segundo lugar, as ideias, que são as representações, são os signos da exterioridade ontológica, pois as ideias simbolizam, representam seres exteriores através de sua realidade objetiva. Como o *cogito* é a constatação do próprio *ego*, e não de algo exterior, para Alquié a relação de si a si em Descartes não ocorre de modo representativo.

3.3 SERIA O COGITO UMA REPRESENTAÇÃO?

Como afirmado anteriormente, a interpretação do *cogito* como representação, apesar de ser defendida mais incisivamente por Heidegger, não é uma tese exclusivamente heideggeriana. As referências à relação de si a si entendida como uma relação representativa em Descartes é encontrada com certa naturalidade na literatura crítica desse filósofo. É comum que historiadores e pensadores da filosofia se refiram ao *cogito* como representação. Assim, se é comum que entendam que, em Descartes, o *ego* se representa na relação primeira que tem consigo mesmo, significa que pode haver indícios na obra do filósofo francês que possibilitem ou, ao menos, incitem essa interpretação. Nas *Meditações* não há muitas passagens que podem levar a tal interpretação. Na Meditação Terceira, no desenvolvimento de sua teoria das ideias, Descartes se refere a uma ideia “que me representa a mim mesmo”:

Ora, entre essas idéias, **além daquela que me representa a mim mesmo**, sobre a qual não pode haver nenhuma dificuldade, há uma outra que me representa um Deus, outras as coisas corporais e inanimadas, outras os anjos, outras os animais, outras enfim que me representam

homens semelhantes a mim. (AT IX, p. 34; DESCARTES, 1991, p. 187 – grifo nosso).

Esse ponto dá início ao parágrafo dezenove da Meditação Terceira, em que Descartes discorre sobre as ideias que podem ter sido produzidas pelo próprio *ego* e, com isso, não precisam de uma causa externa³⁹. Aqui o filósofo menciona os diferentes tipos de seres pensados: o *ego*; o ser infinito (Deus); as coisas corporais inanimadas, como as pedras, cadeiras etc.; os anjos; os animais; e outros homens. Todos esses seres estão presentes no *ego* através de suas ideias, uma vez que é próprio das ideias representar coisas. Além de se referir a ideias que representam outras coisas, o filósofo menciona a ideia “que me representa a mim mesmo”. Não há dúvida de que aqui se encontra uma clara referência de que o *ego* pode se representar, pois coloca o pensamento sobre si ao lado do pensamento sobre as outras coisas e, principalmente, porque se refere ao pensamento do *ego* sobre si como representação, assim como o pensamento sobre os outros seres, sobre os outros objetos de pensamento. Esse trecho citado é da edição em francês, traduzida do latim por Luynes, que emprega o termo “representa”, não encontrado no texto em latim⁴⁰. Apesar de o texto escrito em latim por Descartes não empregar o termo “representa” para se referir ao pensamento sobre si, é importante ressaltar que, tanto no texto latino quanto no francês, há uma referência a uma ideia de si mesmo, o que faz que ainda haja indício para a tese de um *ego* representativo, uma vez que as ideias são modos representativos de pensar. Além disso, o texto francês foi autorizado por Descartes, o que mostra que o filósofo não viu problemas em referir-se a uma ideia que representa o *ego*.

³⁹ Um dos intuitos de Descartes com a Meditação Terceira é analisar se o *ego* não existe sozinho no mundo. Para isso, o filósofo se pergunta quais são as causas das diferentes ideias para saber quais entre elas dependem tão somente do *ego*, e quais dependem de algo externo, uma vez que, se houver alguma ideia que dependa de algo externo, é possível que “eu não exista sozinho no mundo”. O princípio de causalidade desenvolvido nos parágrafos dezesseis e dezessete dessa Meditação diz que a realidade objetiva das ideias se deve “[...] sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva (AT IX, p. 33; DESCARTES, 1991, p. 186). Sendo assim, é necessário analisar se alguma das ideias tem sua causa fora do *ego*, pois somente com isso poder-se-á saber se “eu não existo sozinho no mundo”. Posteriormente, Descartes irá mostrar que somente a ideia de Deus não pode ter sido criada pelo próprio *ego*, sendo ele (Deus) o primeiro “outro” a ser afirmado como existente.

⁴⁰ Como se pode conferir: “*Ex his auatem meis ideis, praeter illam quae me ipsum mihi exhibet [...]* (AT VII, p. 42), que é traduzido para o português por Fausto Castilho da seguinte maneira: “Ora, entre minhas ideias, além da que me mostra a mim mesmo [...]” (DESCARTES, 2004, p. 85).

Além dessa passagem, no parágrafo trinta e oito da Meditação Terceira há outra referência à “[...] idéia de mim mesmo [...]” (AT IX, p. 41. DESCARTES, 1991, p. 194), assim como no parágrafo dois da Meditação Quarta, onde Descartes menciona “[...] a idéia que tenho do espírito humano, enquanto é uma coisa pensante e não extensa [...]” (AT, IX, p. 42; DESCARTES, 1991, p. 197). E nesses casos não há diferença entre o texto em latim e a tradução em francês. No parágrafo trinta e oito da Meditação Terceira, onde Descartes se dedica à segunda prova da existência de Deus, ele se refere a uma “idéia de mim mesmo” para dizer que, assim como essa ideia, a ideia de Deus “[...] nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado (AT IX, p. 41; DESCARTES, 1991, p. 194). Já no segundo parágrafo da Meditação Quarta, Descartes está fazendo uma recapitulação do que foi tratado nas meditações anteriores para, então, começar a discutir sobre o problema do verdadeiro e do falso. Por isso se refere à ideia do espírito humano para enfatizar que tal ideia “[...] não participa de nada que pertence ao corpo, é incomparavelmente mais distinta do que a idéia de qualquer coisa corporal” (AT IX, p. 42; DESCARTES, 1991, p. 197).

Seriam essas passagens suficientes para sustentar a interpretação do *cogito* como representação? Elas garantem que, no *cogito*, o *ego* se perceba através da representação de si mesmo? É evidente que, embora sejam apenas três discretas passagens a se referir a uma ideia de si mesmo, elas autorizam que seja possível conceber que o *ego* se representa. Principalmente a passagem do parágrafo dezenove que, além de mencionar uma ideia que o *ego* tem de si, afirma que há uma ideia “que me representa a mim mesmo”. Entretanto, o que é colocado em questão neste trabalho é se, no quarto parágrafo da Meditação Segunda (no artigo sete da primeira parte dos *Princípios* e na Quarta parte do *Discurso*), ou seja, se a primeira relação do *ego* consigo mesmo – o *cogito* – é uma relação de representação. A questão é se o *ego* se representa em sua constatação primeira que ocorre no *cogito*. Cabe, então, perguntar: Como pode o *cogito*, que é o pensamento do *ego* sobre si, não ser uma representação se há passagens que se referem à ideia que me representa? O fato de a relação primeira do *ego* consigo mesmo não ser uma representação, esse fato não impede que o *ego* possa se pensar como uma ideia, não impede que o *ego* possa se representar.

De outro modo: Se o *cogito* é a relação primeira que o *ego* tem consigo mesmo, se é no *cogito* que o *ego* pensa em si somente, como é possível que o *ego* se represente se o *cogito* não for uma representação? É importante ressaltar que o *ego*, ao pensar em si no *cogito* do modo como aparece no parágrafo quarto da Meditação Segunda, está num contexto diferente do contexto das Meditações Terceira e Quarta, onde se encontram as passagens que autorizariam a interpretação do *cogito* como representação. Na Meditação Segunda, o contexto predominante é único, algo que não ocorre em qualquer outra situação das *Meditações*: trata-se do contexto em que se tem o domínio absoluto da dúvida. Como já foi abordado no capítulo precedente, o *cogito* aparece numa situação em que a dúvida exerce o seu papel de modo mais incisivo. Com isso, ao se constatar, na Meditação Segunda, o *ego* tem uma relação singular consigo mesmo. E a questão é se, nesse contexto da Meditação Segunda, o *ego* se representa ao se constatar, é se essa relação singular de si a si é uma representação.

O *cogito* não é a conclusão de um silogismo. Esta afirmação não consiste em uma tese de algum comentador da filosofia cartesiana, mas é do próprio Descartes, que, nas *Segundas Respostas*, deixa isso claro:

[...] quando alguém diz: 'Eu penso, logo eu sou, ou existo', ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por uma simples inspeção do espírito. (AT IX, p. 110; DESCARTES, 1991, p. 240).

Nessa passagem, Descartes está comentando o seu *cogito* para refutar uma objeção que tenta criticar a tese cartesiana de que o “penso, logo existo” é conhecido antes de qualquer outra coisa. Tal refutação considera o *cogito* como a conclusão de um silogismo e, se é assim, não pode ser conhecido antes de suas premissas. A essa objeção, Descartes a ela responde que o *cogito* não traz o conhecimento da minha existência como pensamento através de um silogismo, pois é “uma coisa conhecida por si” percebida através de “uma simples inspeção do espírito”. O *cogito* envolve um conhecimento imediato, em que basta ao *ego* pensar para ser consciente de sua existência. Enéias Forlin enfatiza a necessidade de diferenciar percepção e juízo na leitura das *Meditações* de Descartes, pois a confusão entre essas duas coisas pode levar ao equivocado entendimento de que o *cogito* é a conclusão de um silogismo.

Segundo Forlin, “O que ocorre na autopercepção do pensamento é um voltar-se sobre si mesmo que, ao se perceber, percebe-se simultaneamente como existente” (FORLIN, 2005, p. 106). Não é a elaboração de um silogismo o que faz que se constate a existência de si, mas “simplesmente” a autopercepção do pensamento, o que depende tão somente da manifestação da “coisa que pensa”: o pensar. Além disso, o *cogito* não é extraído de um silogismo porque, se o fosse, seria necessário considerar como premissa maior a proposição “Tudo o que pensa é”, que seria conhecida antes da conclusão “penso, logo existo” ou “eu sou, eu existo”. Entretanto, um silogismo que contenha essas proposições não é inválido. Não há problemas em formular um silogismo que contenha esses termos:

*“Tudo o que pensa é,
Eu penso,
Logo, eu sou, eu existo”.*

Trata-se de um silogismo que pode ser feito, e a conclusão “eu sou, eu existo” pode ser extraída, sem problemas, de um silogismo. Ou seja, o *cogito* pode ser considerado como a conclusão de um silogismo inequivocamente. Entretanto, de acordo com a ordem estabelecida e seguida nas *Meditações*⁴¹, o *cogito* não pode ser considerado a conclusão de um silogismo, pois a premissa maior “Tudo o que pensa é” não é o que leva ao conhecimento de que “penso, logo existo”, “Mas, ao contrário, esta [tudo o que pensa é] lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista” (AT IX, p. 110-111; DESCARTES, 1991, p. 240). Se o *cogito* fosse a conclusão de um silogismo, seria necessário que a premissa maior “Tudo o que pensa é” fosse conhecida antes do *cogito*, e essa premissa seria a condição do conhecimento do *cogito*. Porém, segundo Descartes, o *cogito* é conhecido primeiramente, e é a condição para o conhecimento da proposição “Tudo o que pensa é”, visto que “[...] é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento das particulares” (AT IX, p. 111; DESCARTES, 1991, p. 240). No *cogito*, o *ego* “sente em si próprio” que é impossível que ele pense caso não exista, trata-se de

⁴¹ A ordem tão enfatizada por Descartes exige “[...] que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. E certamente empenhei-me, tanto quanto pude, em seguir esta ordem em minhas Meditações (AT IX, p. 121; DESCARTES, 1991, p. 248).

um conhecimento necessário⁴² que ocorre através de uma autopercepção, através de um “sentir em si próprio”, um sentir imediato, que não é outra coisa senão pensar⁴³.

Assim como o *cogito* não é a conclusão de um silogismo, apesar de ser possível formular um silogismo válido com o *cogito* como conclusão, entendemos que o *cogito* não é uma representação, apesar de ser possível ao *ego* pensar em si representando-se⁴⁴. Ou seja, é possível que o *ego* se represente, que tenha uma ideia de si mesmo, entretanto, na constatação primeira do *ego* – o *cogito* –, como aparece no parágrafo quatro da Segunda Meditação (de acordo com a ordem estabelecida por Descartes) não há uma representação, pois, no contexto em que o *cogito* aparece, toda a representação é desconsiderada, toda a relação representativa está impossibilitada pela ação da dúvida. Como a representação envolve representante e representado, e como a dúvida isola o representante do representado, não é possível que o *cogito* seja uma representação, pois o representante é impedido de relacionar-se com qualquer representado, o que o faz relacionar-se consigo mesmo, isolado e separado de qualquer representado.

Ainda assim, não há nenhum texto de Descartes que diga explicitamente que o *cogito* não é uma representação. Ao contrário, há um texto que diz não ser a conclusão de um silogismo, porém Descartes somente argumenta contra a interpretação do *cogito* como a conclusão de um silogismo porque essa questão lhe foi levantada nas *Objecções* feitas às suas *Meditações*; nenhum objetor se referiu ao *cogito* como uma representação e apontou o problema de considerá-lo dessa maneira, como foi feito sobre o *cogito* como um silogismo. Como, portanto, sustentar que, nas *Meditações*, o *cogito* não é uma representação, se nesse texto não há passagens em que o filósofo diga isso de modo explícito? Através do conceito de representação. Apesar de não haver um texto de Descartes onde ele refute explicitamente a interpretação do *cogito* como representação, há passagens em que o filósofo deixa claro que a representação

⁴² Como afirma Descartes após enunciar o *cogito*: “[...] esta proposição ‘eu sou, eu existo’ é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174).

⁴³ “[...] e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar” (AT IX, p. 23; DESCARTES, 1991, p. 177).

⁴⁴ Como mostram as passagens dos parágrafos dezenove e trinta e oito da Meditação terceira e o parágrafo dois da Meditação quarta, acima citados.

designa o que tem uma existência tão somente de modo objetivo, entendendo-se objetivo por um ser que somente existe enquanto pensado⁴⁵. É claro que, no *cogito*, o *ego* é pensado, mas considerá-lo como representação, como Heidegger faz com tanta ênfase, tira o caráter ontológico do que é constatado no *cogito*: a própria coisa que se manifesta, não uma mera representação de uma coisa. O *cogito* não é somente uma representação por ser a própria manifestação da *res cogitans*, da coisa que pensa tanto nas outras coisas que, por serem outras, existem para o *ego* somente como representações, como seres objetivos; e em si próprio, separada e isoladamente das outras coisas, ou seja, das representações. E é exatamente por serem meras representações, que as ideias das outras coisas podem ser isoladas do *ego* no processo da dúvida, por poderem, ao menos, ser consideradas dubitáveis. Ao pensar sobre si, o que o *ego* pensa não pode ser isolado ou separado de si, não pode ser considerado dubitável, o que diferencia o *cogito* – a relação primeira de si a si – de todos os outros pensamentos, de todas as representações; o que faz que a “coisa” constatada com o *cogito* tenha, de certa forma, uma existência privilegiada. Aceitar que o *cogito* é simplesmente uma representação é aceitar que o *ego*, na relação primeira que tem consigo mesmo, se refere a algo que existe somente de modo objetivo, se refere a algo que tem um estatuto ontológico “inferior”. Aceitar que o *cogito* é uma mera representação é aceitar que o ponto de partida da filosofia cartesiana não é uma realidade formal, é aceitar que a relação primeira de si a si em Descartes não se refere a uma realidade efetiva. Aceitar a interpretação do *cogito* como representação é aceitar que o *cogito* se refere ao pensamento de uma existência, e não à existência de um pensamento.

⁴⁵ Podem-se citar as passagens da Meditação terceira (AT IX, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 183); das Segundas Respostas (AT IX, p. 106; DESCARTES, 1991, p. 236); e da Exposição Geométrica (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251).

CONCLUSÃO

De acordo com as análises da noção cartesiana de representação, da dúvida que prepara o contexto para o *cogito* e do modo como o *cogito* se apresenta na Meditação Segunda, concluímos que a relação primeira de si a si, em Descartes, não pode ser considerada uma representação.

Em primeiro lugar, porque a representação é a característica principal das ideias, na medida em que estas são consideradas a partir de sua realidade objetiva. Representar consiste em perceber a presença do que a ideia contém objetivamente, a presença de uma realidade meramente objetiva, em oposição à realidade formal. Representar é acessar um ser objetivo que, por ser assim, tem um estatuto ontológico inferior ao de um ser atual ou formal. Deste modo, a representação não é uma relação direta do *ego* com uma realidade atual ou formal, com uma coisa, pois, ao representar, o *ego* não tem acesso a uma existência efetiva, não acessa a própria coisa, mas a mera representação da coisa. O *cogito* é a constatação da própria coisa que pensa e, assim, a própria realidade formal da coisa pensada. O *cogito* ocorre através de uma relação absolutamente direta do *ego* consigo mesmo, relação essa que dispensa a mediação da ideia, pois se trata de uma relação de si a si, em que não há algo externo que precisa ser “visto” como ideia, que precise se tornar uma realidade objetiva para ser acessível ao *ego*.

Em segundo lugar, pela ação da dúvida sobre as representações. A dúvida distancia do *ego* todas as suas representações na medida em que as torna dubitáveis. A dúvida é um procedimento metodológico através do qual Descartes pretende avaliar todo o conhecimento produzido até então, para encontrar algo “firme e constante”, para encontrar algo indubitável. Desse modo, o que for minimamente passível de dúvida é considerado completamente falso e, assim, é descartado. Ao final da Meditação Primeira tudo é considerado falso. A dúvida cria uma situação que impossibilita que algo seja considerado válido, tamanho o alcance do procedimento da Meditação Primeira. Como o que não sobrevive à dúvida não pode ser considerado, o *ego* se

distancia de todas as coisas que não podem mais ser afirmadas. Esse processo faz que todas as representações passem a ser inválidas, visto que não sobrevivem à dúvida. Ao atingir a validade das representações, a dúvida impossibilita que o *ego* represente algo, principalmente no contexto da terceira etapa da dúvida, em que ela exerce seu papel de modo mais incisivo. A terceira etapa da dúvida atinge todas as condições para que algo seja considerado como verdadeiro e mesmo como existente, acaba com as condições para que se considere a validade das representações, que são distanciadas do *ego*. É nesse contexto que surge o *cogito*, no momento em que todas as representações são descartadas e distanciadas do *ego* é que ele se afirma como existente. O *cogito* é a constatação da existência do *ego* como coisa pensante, constatação essa que ocorre na sua própria manifestação.

Em terceiro lugar, porque esse distanciamento que a dúvida opera entre o *ego* e suas representações faz que ele se encontre completamente isolado de todos os seus objetos de pensamento, de toda e qualquer representação. É nessa situação que o *cogito* aparece, situação em que o *ego* se encontra isolado e independente das representações. Em toda a Meditação Segunda, o *ego* está numa solidão completa, pois a dúvida ainda exerce o seu papel de manter suspenso tudo o que não resistiu a ela. A saída dessa solidão dependerá da possibilidade de existir outra coisa além do *ego*, e é na análise dessa possibilidade que aparece a noção de representação. Como Descartes não menciona a representação enquanto discorre sobre o *ego* somente, na Meditação Segunda, e como essa noção aparece apenas na análise da possibilidade de existir outra coisa além do *ego*, segue-se que a representação envolve o pensamento sobre outra coisa. Como o *cogito* é o pensamento do *ego* sobre si, não ocorre através de uma representação.

O *cogito* é uma autopercepção que ocorre de modo imediato, em que o *ego* se concebe em sua própria manifestação, isolada e independentemente de todas as outras coisas que ele representava, até o processo da dúvida. O *cogito* é uma relação imediata no sentido de que a percepção envolvida nele não depende de ideia para acessar o que é o objeto de pensamento. Desse modo, o que é acessado pelo *ego* não é uma realidade objetiva, mas a própria realidade formal ou atual da coisa pensada. Ou seja, no caso do *cogito*, não há a duplicidade de realidades que há no pensamento do

ego sobre as outras coisas, pois a realidade formal das ideias é tomada de empréstimo do próprio *ego*⁴⁶. Na Meditação Terceira, em que Descartes analisa a possibilidade de existir outra coisa além do *ego* constatado na Meditação Segunda, se encontra a teoria das ideias. A análise da existência de outra coisa parte das ideias que representam coisas devido à sua realidade objetiva. Para analisar se o *ego* não vive sozinho no mundo, o filósofo recorre às representações, pois o conhecimento da existência de outra coisa depende de que a realidade objetiva da ideia tenha como causa um ser formal, um ser existente que seja a causa da realidade objetiva da ideia. No caso do *cogito*, a causa do que é pensado, do objeto de pensamento, coincide com o próprio pensamento, que “empresta” sua realidade formal para as ideias, que são seus modos. Com isso, no *cogito* não há a duplicidade de realidades que caracteriza a representação.

Essa busca do conhecimento da existência de outras coisas, assim como o próprio conhecimento das outras coisas, em Descartes, tem como ponto de partida o dado imediato ao *ego*: a ideia. Isto é característico da inversão da fórmula escolástica que “do ser ao conhecer a consequência é boa”. Segundo Descartes “[...] do conhecer ao ser a consequência é boa” (JMB, p. 491 – tradução nossa). O ponto de partida para o conhecimento da existência de algo é o que o *ego* tem: ideias. Para saber sobre a existência de algo é preciso que se tenha a representação desse algo, que é o ponto de partida para o conhecimento de sua existência. No caso do *cogito*, não há esse caminho da representação à coisa, pois o *cogito* é o pensamento da própria coisa que pensa. No *cogito*, a existência do *ego* é concebida imediatamente à sua essência, que consiste em pensar. Segundo Gueroult, “A regra do conhecimento científico das coisas exteriores seria, portanto, o inverso da regra do conhecimento científico de mim mesmo: a primeira iria da idéia à coisa, a segunda da coisa à idéia” (Gueroult, 1968, p. 125). Segundo nossa interpretação, o conhecimento de mim mesmo que ocorre no *cogito* não é o inverso dessa regra, mas é independente dela, pois o *ego* se conhece como existente e pensante concomitantemente, ao acessar sua própria realidade ao

⁴⁶ Como Descartes afirma no parágrafo dezessete da Meditação Terceira: “[...] deve-se saber que, sendo toda idéia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. (AT IX, p. 32; DESCARTES, 1991, p. 186).

manifestar-se isolada e independentemente das representações. O conhecer se dá de modo instantâneo ao ser, não posteriormente, tendo em vista que o *ego* se constata como coisa pensante.

Enfim, interpretar o *cogito* como representação é entender que a relação de si a si, em Descartes, ocorre do mesmo modo como a relação do *ego* com as outras coisas. O *cogito* envolve uma relação singular e única, diferente de qualquer outro pensamento. Para ser uma representação, é preciso que o *cogito* se perceba como um outro. Para que o *ego* se perceba como um outro, seria preciso que houvesse algo em que esse outro de si mesmo se manifestasse, como um espelho que refletisse a realidade objetiva do *ego*. Entretanto, no contexto em que o *cogito* é afirmado, nada senão o próprio *ego* pode ser considerado, o que impossibilita a existência desse espelho. Nas *Quintas Objeções*, um dos questionamentos de Gassendi sobre o *cogito* cartesiano é feito com o argumentando de que uma coisa não pode agir sobre si mesma. Para isso, usa como exemplo o olho que não vê a si mesmo sem que haja um espelho para tal. Descartes responde que “[...] não é o olho que se vê a si mesmo, nem o espelho, mas antes o espírito, o qual somente conhece não só o espelho, como o olho e a si mesmo (JMB, p. 399; DESCARTES, 1991, p. 271). No pensamento do *ego* sobre si, no *cogito*, há uma relação singular. Como o objeto de pensamento é o próprio sujeito de todos os pensamentos, trata-se de uma relação diferenciada da que ocorre no pensamento do *ego* sobre as outras coisas. O *ego* pensa nas outras coisas através de suas representações, representações que são como as imagens presentes em um espelho. No caso do *cogito*, o espelho é dispensável, pois o *ego* se vê a si mesmo, numa relação direta e imediata, na sua própria apresentação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

DESCARTES, R. **Œuvres**. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery.

_____. **Œuvres philosophiques de Descartes**. Paris: Garnier, 1988-89. 3 vol. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié.

_____. **Méditations métaphysiques**. Paris: Garnier-Flammarion, 1992. Edités par Jean-Marie Beysade et Michelle Beysade.

_____. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores).

_____. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Ed. Bilíngue, Latim-Português. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. **Princípios da filosofia**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

Bibliografia secundária

ALQUIÉ, Ferdinand. **A filosofia de Descartes**. Trad. M. Rodrigues Martins. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

_____. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris: PUF, 1950.

_____. **Leçons sur Descartes**. Paris: La Table Ronde, 2005.

_____. **Significação da filosofia**. Trad. Zilá Xavier de Almeida Borges e Maria Luiza Xavier de Almeida Borges. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

BATTISTI, C. A. **O método de análise em Descartes**. Cascavel: Edunioeste, 2002.

BEYSSADE, J.-M. "A teoria cartesiana da substância". Trad. Lia Levy. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997. p. 11 – 36.

BIRCHAL, T. S. "O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes". **Discurso**, São Paulo, v. 31, 2000, p. 441 - 461.

COTTINGHAM, J. **A filosofia de Descartes**. Lisboa: Edições 70, 1986.

FORLIN, E. “A cisão do *cogito*”. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 11, n. 1, p.143-157, janeiro-junho 2001.

_____. **A teoria cartesiana da verdade**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

_____. **O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do *cogito***. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 1996.

GAUKROGER, S. **Descartes - uma biografia intelectual**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

GILSON, E. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris : Vrin, 1930.

GUENANCIA, P. **Descartes**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1991.

GUEROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons i l'âme et Dieu**. Paris: Aubier,1968. 2 v.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche - volume II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Pensadores).

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Col. Os Pensadores).

KUNDERA, M. **A insustentável leveza do ser**. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

_____. “Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes”. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997. p. 129 – 159.

_____. “Pode o *cogito* ser posto em questão?”. **Discurso**, São Paulo, v. 24, 1994, p. 9 - 30.

LEVY, L. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?” **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997, p. 161 - 185.

_____. Representação e sujeito: o conceito cartesiano de idéia. In: MARQUES, E. R. et al. **Verdade, Conhecimento e Ação**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LOPARIC, Z. **Descartes heurístico**. Campinas: Unicamp, 1997. (Col. Trajetória; 5).

MARION, J-L. **Questions cartésiennes**. Paris: PUF, 1991.

_____. **Questions cartésiennes II**. Paris: PUF: 2002.

_____. **Sur l'ontologie grise de Descartes**. 2. ed. Paris: Vrin, 1981.

ONG-VAN-CUNG, K. (Org.). **Descartes et la question du sujet**. Paris: PUF, 1999.

RODIS-LEWIS, G. **Descartes e o racionalismo**. Trad. Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés Editora, 1979.

SCOT, J. D. **Escritos filosóficos**. Trad. Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).