

EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE

CETICISMO E SUBJETIVIDADE EM DESCARTES

TOLEDO

MAIO DE 2011

EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE

CETICISMO E SUBJETIVIDADE EM DESCARTES

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, 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
MAIO DE 2011**

EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE

CETICISMO E SUBJETIVIDADE EM 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. Ethel Menezes Rocha: _____

TOLEDO
MAIO DE 2011

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

Zanette, Edgard Vinícius Cacho

Z28c Ceticismo e subjetividade em Descartes / Edgard Vinícius Cacho
Zanette. -- Toledo, PR : [s. n.], 2011.

164 f.

Orientador: Dr. César Augusto Battisti

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste
do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia cartesiana 2. Filosofia moderna 3. Ceticismo 4.
Subjetividade 5. Cogito 6. Descartes, René, 1596-1650 I. Battisti, César
Augusto, Or. II. T.

CDD 20. ed. 194

Para Marta Stoffel

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES pela bolsa de estudos, o que me proporcionou dedicação integral a esta pesquisa. Agradeço ao Programa de Mestrado em Filosofia da Unioeste bem como a todos os professores do Colegiado de Filosofia da Unioeste, que possibilitaram minha formação acadêmica desde a graduação até o desenvolvimento dos meus estudos no Mestrado. Agradeço aos professores Pedro Gambim, César Augusto Battisti e Wilson Antonio Frezzatti Jr., por colaborarem na tutoria do programa Pet-Filosofia Unioeste. Agradeço aos professores Alberto Marcos Onate, Libânio Cardoso e Claudinei Aparecido de Freitas da Silva pelas valiosas sugestões apresentadas na qualificação do presente trabalho. Agradeço às amistosas discussões e aos valiosos materiais de pesquisa fornecidos pelo professor Enéias Forlin. Agradeço aos professores Raul Landim e Rodrigo Guerizoli do PPGLM-UFRJ e Ricardo Barbosa do PPGF-UERJ pelas aulas e discussões feitas por intermédio de programa de intercâmbio institucional (aluno externo) que foi de grande importância para o desenvolvimento final dessa pesquisa. Em especial agradeço ao meu orientador César Augusto Battisti por todos estes anos de amizade, discussão e ensinamentos sobre a filosofia de Descartes.

Cabe lembrar-se dos meus amigos de graduação, que, ao longo desses anos de estudo universitário, sempre trouxeram alegria e incentivo por meio de nossas conversas.

Sou grato a toda a minha família, pelo apoio incondicional que sempre me prestaram, especialmente minha mãe, Eliete, meu pai, Antônio, minha tia Jane, 'minha avó Carmem, assim como meus queridos irmãos, Andrew, Larissa e Laura. Também quero agradecer a minha companheira, Marta, por todo carinho e amor que ela me proporciona.

ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. Ceticismo e subjetividade em Descartes. Toledo. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

RESUMO

A dúvida metódica possibilita a descoberta da primeira certeza da filosofia cartesiana, o *cogito*. O *cogito* é descoberto e não inventado. Por essa característica intrínseca ao método cartesiano, para bem compreendermos o *cogito* temos que passar pelo crivo da mais radical dúvida hiperbólica. A dúvida cartesiana coloca em marcha um processo contínuo que destrói toda e qualquer opinião que contenha o mínimo indício de dúvida. Em um primeiro momento, nesse processo de destruição dos prejuízos, a dúvida metódica propõe o abandono do mundo externo ao sujeito meditador, pois os sentidos enganam e tudo o que, de alguma maneira, dependa deles para existir é considerado duvidoso, e, portanto, incerto. O rigor dessa análise crítica proposta por Descartes vai, porém, adiante, desenvolvendo outra separação entre o sujeito da dúvida e tudo o que lhe é externo. Esse segundo momento é o mais dramático e radical ao pensamento cartesiano, pois é por meio dele que haverá as condições de possibilidade de o *cogito* ser descoberto e intuído, como a primeira certeza na ordem das *Meditações*. Apesar desse contexto dramático em que o *cogito* aparece, o problema do mundo exterior não contribui somente para a descoberta do *cogito*, mas o problema do mundo externo reaparecerá e será solucionado pelo próprio *cogito*, ao ser destruída a possibilidade da dúvida global e da falência da razão. É sobre esse primeiro movimento de surgimento do problema do mundo exterior, seu desenvolvimento e sua superação com a descoberta do *cogito* que emerge o que chamamos de sujeito ou subjetividade em Descartes. Sendo assim, investigaremos esse processo de descoberta do *cogito*, via dúvida metódica, em que o ceticismo é reinventado por Descartes como o primeiro momento da busca pela verdade, de modo tal que o problema do mundo exterior emerge como a condição da destruição dos prejuízos para a descoberta de ao menos uma verdade indubitável. Após a dúvida cartesiana, como o sentido e o complemento da mesma, temos o nascimento da noção cartesiana de sujeito ou subjetividade. Diante desta noção iremos investigar em que consiste o primeiro momento da descoberta do sujeito ou da subjetividade cartesiana centrada no *cogito*, que denominaremos de *sujeito metafísico*.

Palavras-chave: Sujeito-Dúvida-Cogito-Ego-Descartes

ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. *Skepticism and Subjectivity in Descartes*. Toledo. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

ABSTRACT

The methodical doubt enables the discovery of the first certainty of cartesian philosophy, the *cogito*. The *cogito* is discovered, not invented. For this intrinsic characteristic of the cartesian method, and to understand the *cogito* we have to pass through the most radical hyperbolic doubt. The cartesian doubt puts in motion continuous process that destroys all and any opinion that contains the slightest hint of doubt. In a first moment in this process of destruction of de losses, the methodical doubt propose abandonment of the external external world instead subject meditador, because the senses deceive, and all that, somehow, expect them to exist is considered doubtful, and therefore uncertain. The rigor of this review proposed by Descartes will, however, later, developed another separation between the subject of de doubt and everything external to it. This second stage is the most dramatic and radical the cartesian thought, because is through him that there will be conditions of possibility to the *cogito* to be discovered and sensed, as the fist certainly in the order of the *Meditations*. Despite this dramatic context that *cogito* appears, the problem of the external world dont's contributes only to the discovery of the *cogito*, but the problem of the external world will reappear solved by the *cogito*, when destroyed the possibility of doubt and the overall failure of reason. Is about this first movement of the emergence of the problem from the external world, its development and it's overcoming whit the discovery of the *cogito* that emerges what we call the subject or subjectivity in Descartes. Therefore, we will investigate this discovery process of *cogito*, via methodical doubt, where skepticism is reinvented by Descartes as the firt moment of the serch for truth, such that the problem of the external world emerges as the condition of the destruction of the losses for the discovery at least one indubitable truth. After the cartesian doubt, as the sense and the complement of the same, we have the birth of the cartesian notion of subject or subjectivity. Against this notion we will investigate that constitutes the first moment of subjet discovery or cartesian subjectivity centered in the *cogito*, wich we shall call the metaphysical subject.

Key-words: Subject-Doubt-Cogito-Ego-Descartes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A CONSTITUIÇÃO DA DÚVIDA METÓDICA.....	14
1.1 Dúvida Metódica, Dualismo Cartesiano, Problema do Mundo Externo	14
1.2 Dúvida Metódica e a Busca pela Verdade.....	18
1.3 O Problema do Critério e Algumas Considerações sobre a Relação de Descartes com a Perspectiva Cética.....	19
1.4 Diferenças entre os Planos da Prática da Vida e da Busca Verdade	33
1.5 Os Prejuízos da Infância ou o Desenvolvimento do Método.....	37
1.6 Análise Esquemática do 2º Parágrafo da <i>Primeira Meditação</i>	44
1.7 A Decisão de Duvidar de Tudo	52
2 A DÚVIDA METÓDICA E OS ARGUMENTOS CÉTICOS.....	60
2.1 Análise Esquemática do 1º Grau da Dúvida: o argumento do erro dos Sentidos.....	60
2.2 O Caso Paradigmático ou a Situação Ideal para Meditar	63
2.3 A Inserção e o Abandono Provisório do Argumento da Loucura	64
2.4 O Argumento do Sonho ou o 2º Grau da Dúvida	69
2.4.1 Apresentação esquemática do 2º Grau da Dúvida: o Problema do Sonho / 1ª Etapa: o abandono da vigília §5	72
2.4.2 2ª Etapa: a matemática e sua evidência	74
2.4.3 Análise esquemática do 2º Grau da Dúvida: o Argumento do Sonho / 3ª Etapa: problema da estabilidade das evidências matemáticas e a necessidade da aplicação da Dúvida Metafísica.....	80
2.5 A Inserção do 3º Grau da Dúvida: a limitação da Dúvida Natural e a necessidade da Dúvida Metafísica / análise esquemática do 3º Grau da Dúvida: o Argumento do Deus	

Enganador ou do Gênio Maligno / 1ª Etapa: a situação do meditador após o Argumento do Sonho e a inserção da Hipótese do Grande Enganador.....	82
2.5.1 Análise esquemática do 3º Grau da Dúvida: Argumento do Deus Enganador ou do Gênio Maligno / 2ª Etapa: a Hipótese Metafísica do Grande Enganador.....	84

3 A DESCOBERTA DO COGITO E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM DESCARTES	102
3.1 A Suspensão do Juízo sobre o Mundo Externo e sua Relação com a Descoberta do Cogito.....	102
3.2 A Descoberta do <i>Cogito</i> e sua Compreensão como Sujeito ou Subjetividade	104
3.3 O que é Sujeito ou a Subjetividade em Descartes?	112
3.4 É o <i>Cogito</i> Cartesiano Sujeito?.....	115
3.5 O <i>Cogito</i> Cartesiano como Sujeito Metafísico.....	128
CONCLUSÃO.....	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	158

INTRODUÇÃO

Este trabalho consiste em uma investigação sobre a dúvida metódica e a descoberta da subjetividade em Descartes. Consideramos que esses dois temas estão interligados de tal modo que a compreensão de um pressupõe o conhecimento do outro. Esses dois temas, ao mesmo tempo tão importantes ao pensamento cartesiano e tão próximos e ligados entre si, talvez possam ser mais bem explicitados se investigados por intermédio de um fio condutor que os atravessasse segundo um problema em comum, essencial tanto para a compreensão de um isoladamente, quanto para a compreensão da relação entre ambos. O fio condutor de nossa investigação é o problema do mundo exterior que vai sendo constituído no desenvolvimento sistemático da dúvida cética cartesiana, que chega ao auge de sua problematização no momento mesmo em que o *cogito* pode ser descoberto, mas que só poderá ser solucionado quando o *cogito* já emergiu e superou a possibilidade da dúvida global e da falência da razão. Para compreendermos esses três momentos que constituem a formulação do problema do mundo exterior, seu desenvolvimento no interior da dúvida hiperbólica e sua conseqüente solução pela descoberta de uma primeira verdade, teremos que reconstruir esse movimento no interior mesmo da ordem das *Meditações*. Assim, em um primeiro momento, abordaremos o surgimento do método da dúvida, suas principais características, suas peculiaridades, suas finalidades. Nesse primeiro momento os argumentos céticos são apresentados dispendo determinados problemas que precisarão ser superados ou solucionados pela descoberta de algo certo e indubitável. Ocorre que, quanto a essa busca, a mesma acontece por meio de uma tese polêmica sobre o conhecimento sensível. Conforme afirma Descartes (AT IX-1, p. 9), para encontrar algo certo e indubitável é necessário, de uma só vez e de uma vez por todas, desfazer-se da confiança nos antigos prejuízos, duvidando de tudo o que for possível, mas principalmente, das coisas corporais, acostumando *nosso espírito a desligar-se dos sentidos*.

O segundo momento de nossa investigação é aquele em que iremos problematizar essa tese mostrando que a proposta de Descartes é, na verdade, muito mais ousada, pois estabelecerá um duplo abandono do mundo externo. Primeiramente é abandonado o mundo corpóreo, ou seja, o mundo sensível e externo ao meditador, composto por tudo o que seja tridimensional. No

entanto, o abandono do mundo externo não é somente esse da materialidade, mas abarcará outro abandono mais radical e fundamental ao método cartesiano, que é o abandono de todo o mundo externo ao sujeito meditador, ou seja, a totalidade dos entes que não são essenciais ao sujeito da dúvida. Esse duplo abandono do mundo externo é decorrência de uma necessidade metodológica de duvidar de todas as coisas, tendo em vista o abandono de tudo o que seja externo e não essencial ao meditador para que ele realize uma investigação no âmbito puro das ideias ou da subjetividade. Esse distanciamento que se constitui entre o sujeito da dúvida, totalmente separado de tudo o que ele considerava constituir o seu verdadeiro mundo, e a descoberta de si mesmo como *res cogitans*, uma coisa pensante que se isolou do mundo externo a si para se assenhorear de sua verdadeira natureza, implicará, por um lado, um total abandono do mundo externo. Por outro lado, haverá, porém, uma aproximação entre a *res cogitans* e todo o mundo externo, esse mundo agora considerado como seu mundo, ou constituinte de seus pensamentos, ou sua consciência. Discutindo as consequências desse problema do mundo externo e sua solução no percurso estabelecido pelo texto cartesiano, iremos mostrar que o tratamento dessa questão filosófica não se mostrou insustentavelmente problemático; pelo contrário, ocorre que a exposição desse problema une o abandono do mundo externo ao *eu (ego)* com a descoberta do *eu (ego)* como *res cogitans*, o que implica ser sujeito ou subjetividade em um determinado sentido. Por fim, investigaremos se há, em Descartes, uma teoria do sujeito ou da subjetividade, ou se foi tão somente a tradição filosófica, sobretudo um influente modo de interpretar Descartes, representado por Heidegger, que definiu o filósofo francês como o primeiro pensador moderno a compreender o filosofar como filosofia do sujeito ou da subjetividade.

A estrutura dos capítulos será a seguinte. No 1º capítulo apresentaremos os elementos fundamentais a partir dos quais a dúvida metódica se constitui. Primeiramente discutiremos sobre em que consiste a busca pela verdade em Descartes, para, mais tarde, bem compreendermos sua distinção com a prática da vida. Para tanto iremos problematizar os limites e as consequências da aproximação cartesiana entre busca pela verdade e ceticismo. Em seguida iremos tocar na complexa necessidade de se abandonar os prejuízos da infância e a decisão de duvidar de tudo. Ainda nesse capítulo iniciaremos o estudo da dúvida metódica propriamente dita, por meio de uma análise do 2º parágrafo da *Primeira Meditação*, que define aspectos importantes de todo o consequente desenvolvimento dos argumentos céticos.

No 2º capítulo investigaremos passo a passo os três argumentos céticos que possibilitam o duplo abandono do mundo exterior. A estrutura textual do segundo capítulo está organizada da seguinte maneira: Nas seções que constituem o segundo capítulo apresentaremos várias análises esquemáticas dos três graus da dúvida ou três argumentos céticos. Para melhor compreendermos a exposição sistemática dos argumentos céticos, intercalamos, no interior das análises esquemáticas, vários tópicos específicos com comentários e problematizações acerca de temas complexos ou fundamentais para o desenvolvimento do problema do mundo externo ao longo da dúvida cética.

No 3º capítulo, em um primeiro momento, apresentaremos a suspensão do juízo decorrente da dúvida metafísica cartesiana e suas contribuições para a descoberta do *cogito*. Em seguida investigaremos como o *cogito* é uma descoberta decorrente da dúvida hiperbólica que está intimamente relacionada com o abandono do mundo externo. O *cogito* é a descoberta de si mesmo, do sujeito da dúvida, que ao experimentar e superar os mais extravagantes argumentos céticos se reconheceu *eu pensante*. No entanto, surge a polêmica questão: -- É o *cogito* cartesiano sujeito? Para uma possível resposta a essa questão iremos trabalhar dois textos fundamentais que a abordam: 1) a partir da obra *Nietzsche II*, a interpretação de Heidegger considerando a questão do sujeito em Descartes alicerçada sobre a compreensão do *cogito* cartesiano como *cogito me cogitare*; 2) apresentaremos, em linhas gerais, o cerne da discussão entre Hobbes e Descartes apresentada nas *Terceiras Objeções e Respostas*. Nesse texto estão retratadas as objeções de Hobbes à compreensão do *cogito* cartesiano como consciência de si e a conseguinte resposta de Descartes, que procura, por um lado, desqualificar as objeções de Hobbes, e, por outro lado, explicitar a sua concepção do *cogito* como sujeito de todo e qualquer ato. Por fim iremos contrapor as semelhanças e as oposições entre a interpretação de Heidegger sobre o *cogito* como sujeito e a compreensão de sujeito, que denominamos *sujeito metafísico*, explicitada pelo próprio texto cartesiano nas *Terceiras Objeções e Respostas*.

CAPÍTULO 1

A CONSTITUIÇÃO DA DÚVIDA METÓDICA

1.1 Dúvida Metódica, Dualismo Cartesiano, Problema do Mundo Externo

O pensamento filosófico de Descartes é conhecido por distinguir, de forma rigorosa, a mente do corpo. Tradicionalmente dizemos, sem maiores problematizações, que o dualismo em Descartes se constitui pela oposição entre dois âmbitos. De um lado, há o âmbito de tudo o que se refira à matéria, ou seja, à *res extensa*, à substância extensa, que compreende, por conseguinte, tudo o que seja tridimensional. E, de outro lado, temos a natureza incorpórea, ou, como Descartes a denominou, a *res cogitans*, a substância pensante, na qual o *eu* está no âmbito puro em que pode acessar os seus próprios pensamentos. Aqui teríamos delineado o famoso dualismo cartesiano, que, até os dias de hoje, intriga a história da filosofia. Pergunta-se, porém: -- É tão somente isso o dualismo cartesiano? -- Não deveria, talvez, o processo mesmo que constitui essa separação ser mais bem compreendido antes de o criticarmos, como comumente fazemos? -- E se todas as críticas que fazemos à nossa compreensão da subjetividade cartesiana, como a descoberta do puro pensamento pelo abandono total e irrestrito do corpo, não for senão um grande equívoco, o que nos restaria?

Reflitamos, porém, sobre o que, então, se exige para determinar o sentido da filosofia cartesiana. Entre essas e outras questões, a separação entre mente e corpo realizada por Descartes nos deixou, sim, alguns enigmas a serem superados, a saber: se o sujeito da dúvida alcança uma universal suspensão do juízo sobre tudo o que lhe é externo, como é possível logo adiante essa suspensão ser abandonada e superada no momento em que o meditador descubra existir como *res cogitans*? O *cogito* cartesiano é a primeira proposição descoberta que se mostrou indubitável. Ora, o princípio que determina a sua indubitabilidade foi o ato de se reconhecer como puro pensamento, de modo que a consciência de si do *eu pensante* inauguraria o nascimento mesmo da noção de sujeito que atribuímos fundar a filosofia moderna. Houve, no entanto, todo um esforço

altamente insidioso de abandono do corpo e de tudo o que é externo ao sujeito como a condição mesma da descoberta da subjetividade. Mas isto realmente é assim? Não seria essa uma empresa inteiramente vã e sem fundamento? Colocando a questão de outra forma, qual o fator decisivo a justificar uma tão ousada tese metafísica?

Com a exposição dessas perguntas tocamos num ponto fundamental, que implica na compreensão do processo que constitui a passagem do ceticismo à noção de subjetividade. Com outras palavras, no exame deste processo questiona-se as bases pelas quais se desenvolve o abandono do mundo externo ao sujeito meditador, o alcance da suspensão do juízo, a superação dessa mesma suspensão com a descoberta do *cogito* como a primeira verdade, e agora, por fim, com a descoberta do *cogito*, caberá a seguinte questão: é a separação entre mente e corpo o único sentido, ou sentido último da noção de sujeito ou de subjetividade?

O problema do mundo exterior é constituído pelas *Primeira e Segunda Meditações* e se insere entre dois extremos. De um lado, aparece a suspensão do juízo sobre tudo o que é externo ao sujeito meditador. Essa suspensão do juízo refere-se a um duplo abandono do mundo externo que consiste em: 1) o abandono do mundo externo e corpóreo; 2) o abandono de tudo o que seja externo ou não essencial ao sujeito meditador. De outro lado, a própria descoberta do *cogito* como a primeira verdade é o movimento de retorno e superação da suspensão do juízo, pois a possibilidade da dúvida global é descartada e o sujeito meditador agora se compreende como *res cogitans*. A passagem entre esses dois extremos leva ao que chamamos, no presente estudo, de problema do mundo externo, que se remete a quase todas as questões da metafísica cartesiana e que, dada a sua enorme abrangência, não é fácil compreendê-lo. Assim, o abandono do mundo externo, a suspensão do juízo, o isolamento do sujeito meditador, a descoberta do *cogito*, constituem um duplo movimento característico ao método cartesiano que abre a compreensão do que acreditamos constituir a descoberta do sujeito moderno ou da subjetividade. No primeiro movimento temos a negação sistemática do mundo externo ao sujeito meditador, caracterizado fundamentalmente como o processo da dúvida metódica. O segundo movimento é aquele que procede ao isolamento pleno do sujeito no âmbito de seus próprios pensamentos. Aqui a descoberta do *cogito* faz emergir outra compreensão de mundo, pois agora o sujeito meditador deixa de residir em um mundo externo a si e isola-se tão somente em seu próprio mundo, ou seja, no interior mesmo de seus próprios pensamentos. Portanto, compreender a dúvida metódica, o

problema do mundo externo, a suspensão do juízo, a descoberta do *cogito*, são os requisitos metodológicos para uma avaliação mesma da descoberta do sujeito cartesiano. O isolamento do sujeito e o abandono do mundo externo ao sujeito meditador são, por conseguinte, os pressupostos para uma possível compreensão do que seja a descoberta do sujeito ou da subjetividade em Descartes.¹

Na *Primeira Meditação* temos boas pistas que indicariam não somente o processo de separação entre mente e corpo, mas também as próprias condições que o efetivam. A dúvida metódica é o exercício metafísico de colocar tudo que for possível em dúvida, com vistas à aquisição de um primeiro princípio estritamente encontrado pelo intelecto, ou seja, totalmente desprendido e independente do âmbito corpóreo. Nesse caso só há metafísica para Descartes se mente e corpo forem duas coisas separadas e distintas². Com efeito, afirma Descartes:

Não está compreendida na essência de uma coisa nenhuma daquelas sem as quais pode existir; *ainda que seja o espírito essencial ao homem, não é essencial, todavia, enquanto espírito propriamente falando, que ele esteja unido ao corpo humano.* (AT IX-1, p. 171; 1945, p. 218 – grifo nosso)³.

¹ O problema do mundo externo, tal como o apresentaremos, é um primeiro momento fundamental ao pensamento cartesiano. Nosso trabalho está limitado a compreender o processo de separação entre o sujeito da dúvida e tudo o que lhe é externo, até aquilo que se convencionou chamar de descoberta cartesiana do sujeito ou da subjetividade. Sendo assim, se pretende compreender e detalhar as consequências dessa primeira separação entre o sujeito meditador e tudo o que lhe é externo, que se constitui nas *Primeira e Segunda Meditações*. Mas não aquele outro momento, também fundamental ao sistema cartesiano, em que na *Terceira Meditação* há uma investigação das ideias resultantes da anterior crítica ao conhecimento realizada na *Primeira Meditação*, de modo que “as coisas exteriores perderam seu estatuto ontológico de *existências materiais* e ficaram com aquele meramente epistemológico de coisas-imagens” (FORLIN, 2005, p. 265). Esse segundo momento continua pelas *Meditações Quarta, Quinta* até chegar a *Sexta*, na qual as provas da existência dos corpos e a prova da distinção entre a alma e o corpo solucionam definitivamente todo problema do mundo externo no plano metafísico das *Meditações*. Porém, como investigar em detalhes os dois movimentos extrapolaria o espaço disponível em nosso trabalho, nos limitamos a explorar o primeiro.

² Há vários mal entendidos sobre a filosofia de Descartes. Entre eles há um fato pitoresco retratado pelas crianças que bem poderíamos intitular de “maníacas de Port-Royal”. Conforme Gombay, “em 1650, um visitante da Escola de Port Royal relata que as crianças que lá se encontravam divertiam-se em dissecar cães que haviam sido pregados vivos em tábuas de madeira; afinal, “seus gritos, quando martelados, não eram nada senão sons produzidos por alguma engrenagem que tenha sido danificada” - Descartes *dixit*.” (GOMBAY, 2009, p. 10-11). Gombay ressalta os termos *Descartes dixit*, que, descontextualizando toda a explicação cartesiana sobre os animais e o funcionamento de seus órgãos, a enciclopédia tão famosa e tradicional colaborou em referendar uma tese equivocada sobre a concepção cartesiana de corpo. Além da *Sexta Meditação*, um outro texto deixado de lado pelas interpretações excêntricas, mas que demonstra a importância dada por Descartes ao corpo e as paixões, é as *Paixões da Alma*. Assim, o erro das interpretações excêntricas não está em partirem do dualismo cartesiano, mas em assumirem determinadas implicações éticas que são extraídas de forma equivocada da metafísica cartesiana.

³ Conforme a praxe, ao longo do texto, apresentaremos as citações das obras de Descartes da seguinte forma: Primeiramente citamos o volume e as páginas correspondentes à edição *standard* das obras completas de Descartes

A descoberta das verdades primeiras da filosofia pressupõe essa separação entre o sujeito da dúvida e tudo o que for externo aos seus próprios pensamentos. Toda e qualquer natureza corpórea, todo e qualquer ente externo ao meditador, são considerados provisoriamente como dispensáveis ao conhecimento de si mesmo. Investigando a fundo o problema do mundo externo, no qual são problematizadas as condições que possibilitam a separação entre mente e corpo, queremos compreender como Descartes criou, desenvolveu e conseguiu executar, com a dúvida metódica, a controversa situação metafísica de filosofar desligando-se dos sentidos. Essa é uma situação peculiar que vai sendo desvelada em toda a sua complexidade ao longo da *Primeira Meditação*. Compreendê-la requer entender como a dúvida metódica possibilitou superar os mais extravagantes argumentos céticos, para que, na *Segunda Meditação*, a descoberta de si mesmo realize o exercício meditativo de filosofar sem pressupor qualquer mundo, qualquer princípio, qualquer verdade previamente estabelecida. Se a *Primeira Meditação* coloca em marcha esse plano e a *Segunda Meditação* o executa plenamente, a dúvida metódica e a descoberta do *cogito* assim compreendidos, desde o primeiro ao último argumento cético, bem como da suspensão do juízo até a descoberta do *cogito*, ao longo desse processo, que, neste sentido, é um só, devem estar presentes os elementos que compõem essa tão controversa posição filosófica. Com outras palavras, no cartesianismo, ao exercer a atividade metafísica de conhecimento de si mesmo é essencial destruir a antiga confiança na verdade dos sentidos. Em passagens importantes de obras

francês-latim, de Charles Adam e Paul Tannery (AT). Após a citação da edição (AT) seguir-se-á a referência à obra de Descartes da edição traduzida, sem que mencionemos, por economia, o nome do autor. Para as traduções das obras *Discurso do Método*, *Meditações* e as *Paixões da Alma*, utilizamos as ótimas traduções do francês para o português reunidas em um único volume pela coleção *Os Pensadores*, citada na bibliografia primária. Por considerarmos importante em alguns momentos, devido a algumas precisas distinções entre o texto das *Meditações* em latim em relação ao texto em francês, também utilizamos a ótima tradução das *Meditações* bilíngue, latim-português, traduzida pelo professor Fausto Castilho, citada na bibliografia primária. Apesar de não a termos citado no corpo de texto, consultamos em nossos estudos a ótima tradução bilíngue, francês-português, das obras *O Mundo ou Tratado da Luz* e *O Homem*, de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, citada na bibliografia primária. Para as demais traduções, tais como as *Regras para a Direção do Espírito* e os *Princípios da Filosofia*, citamos aquelas que melhor dispomos em português, citadas na bibliografia primária. Para a obra *Objções e Respostas*, que na edição (AT) encontra-se em seguida às *Meditações*, mas que infelizmente não é o caso das nossas ótimas traduções em português, que apenas contém alguns excertos das *Objções e Respostas* na edição da coleção *Os Pensadores*, por não dispormos de uma tradução completa, em português, citamos conforme estabelecemos, primeiramente a edição (AT) e em seguida a tradução em espanhol, citada na bibliografia primária. Uma exceção são as *Sétimas Objções e Respostas*, que infelizmente não foram traduzidas pela edição (AT) para o francês e encontram-se na mesma somente em latim. Devido à dificuldade em encontrar cada uma das correspondentes citações em latim, algumas das citações das *Sétimas Objções e Respostas* serão citadas apenas pela edição em espanhol. Para as demais citações de obras de comentadores em francês, inglês e espanhol, as traduções são nossas.

como *Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas*, etc., considera-se que duvidar de tudo o que for possível requer, antes de tudo, a dúvida sobre a verdade dos sentidos. Essas afirmações não são ingênuas ou neutras. Aqui a perspectiva cartesiana é claramente marcada contra o âmbito corpóreo. Sendo assim, podemos apresentar as seguintes questões: -- Por que a descoberta do fundamento da metafísica cartesiana exige essa separação entre mente-corpo? -- Por que essa separação leva inevitavelmente, ao abandono provisório de tudo o que seja externo à consciência, privilegiando o âmbito puramente intelectual? Conforme afirma Descartes:

Ora, se bem que *a utilidade de uma dúvida tão geral não se manifesta desde o início*, ela é todavia nisso muito grande, porque *nos liberta de todo tipo de pré-julgamentos, e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos*, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter nenhuma dúvida, quanto ao que descobriremos depois ser verdadeiro. (AT IX-1, p. 9; 1979, p. 79 – grifo nosso).

Nessa passagem do resumo das *Meditações* são apresentados alguns elementos sobre a *Primeira Meditação* que procuram ser esclarecedores, mas que, na verdade, nos trazem várias teses polêmicas, teses que precisarão ser mais bem investigadas. Primeiramente se considera que a dúvida tem uma utilidade geral, ou seja, visa nos libertar de toda a sorte de prejuízos. Partindo dessa libertação, a dúvida geral prepararia o que Descartes acredita ser fundamental para a descoberta de uma verdade indubitável. A libertação dos prejuízos pressupõe, nesse caso, <<*acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos*>>. Essa passagem está pressupondo a união entre dois elementos distintos: 1) ao acostumarmos o espírito a desligar-se dos sentidos, nos libertaremos dos prejuízos; 2) a dúvida geral, realizada sem o auxílio dos sentidos, possibilita, após o abandono dos prejuízos, a descoberta de algo que supera a dúvida, a descoberta da verdade. Fica, porém, a pergunta: -- Em que consiste essa identidade entre o abandono dos sentidos e a libertação dos prejuízos?

1.2 Dúvida Metódica e a Busca pela Verdade

O sentido da dúvida metódica está em ser o momento filosófico especial que ocorre entre a libertação dos prejuízos e a descoberta de uma verdade indubitável, mas, para que se dê essa descoberta, há que acostumar-se a desligar o espírito do corpo. Contudo, a pressuposição de usar tão somente o espírito e não o corpo, mesmo que em busca de uma verdade indubitável, não é um

prejuízo, ou talvez, o maior de todos? De fato, esse é um problema central à metafísica cartesiana. Considerando que essa acusação já foi feita de várias formas distintas por vários filósofos que trataram do problema, temos, nas *Respostas às Segundas Objeções*, a confirmação de Descartes em firmar seu método de duvidar contra, principalmente, as coisas corporais:

É por isso que, não sabendo nada de mais útil e vantajoso, o melhor meio de chegar a um firme e seguro conhecimento das coisas é, *antes de afirmar nada, acostumar-se a duvidar de tudo, e principalmente das coisas corporais* – ainda que há tempos havia visto muitos livros escritos sobre esta matéria pelos céticos e acadêmicos tocando esta matéria, e não sem desgosto me voltava a alimentar com alimentos tão comuns – não tenho podido ao menos dedicar a este assunto uma meditação inteira. (AT IX-1, p. 103; 1945, p. 158 – grifo nosso).

Deve-se agora perguntar pela influência do ceticismo ao pensamento cartesiano. Um significado do ceticismo decorre do que Descartes escreve sobre os céticos, porém, outro, talvez mais importante, é a real significação do seu contato com os seguidores da *sképsis*. No entanto, não temos outro caminho senão começar pela primeira possibilidade. Assim, a partir dela, quem sabe, poderemos responder a segunda. Descartes admite que o ceticismo lhe era muito conhecido, que era um alimento muito ruminado, e que, ainda assim, nada mais útil que retomá-lo para alcançar um firme e seguro conhecimento das coisas. Ora, a quem Descartes está se remetendo? Por que utilizar tão velho alimento para encontrar um critério de verdade? Será que ele quer utilizar o alimento dos céticos para envenená-los? Quer utilizar esse alimento para fortalecer-se? Talvez haja algum interlocutor oculto a ser vencido pelo uso do ceticismo? Por que se alimentar de um alimento tão comum para duvidar de tudo o que for possível, mas, principalmente, das coisas corporais? Antes de prosseguirmos a análise dessas questões, é importante voltarmos a investigar em que consiste o problema do critério em Descartes e por que esse problema o conduziu a desenvolver um método cético com vistas à descoberta de uma primeira verdade, tão somente descoberta pelo espírito, ao se desligar totalmente do corpo.

1.3 O Problema do Critério e Algumas Considerações sobre a Relação de Descartes com a Perspectiva Cética

A revolução atribuída à filosofia cartesiana possui méritos que, talvez, sejam emprestados de outras filosofias. Decisivo é o princípio, considera Descartes. No entanto, o

problema da origem do método atravessa a história da filosofia. O problema do método faz alusão direta ao problema do critério. Que é a dúvida metódica senão uma nova abordagem sobre o velho problema do critério? O traço fundamental do problema do critério pode ser considerado, em síntese, da seguinte forma: para começar a filosofar é preciso um critério de julgamento, mas como ter um critério de julgamento que antecede a própria investigação?

O problema do critério é tradicional à filosofia ocidental e remete à sua origem grega, sobretudo ao ceticismo pirrônico ou pirroniano. Assim, o ceticismo como perspectiva filosófica não é um produto da modernidade e, tampouco, de Descartes, mas um método de filosofar que remonta aos gregos antigos, a autores como Pirro de Elis (364-275 ac.) e Sexto Empírico⁴, entre outros. Para os céticos gregos seguidores de Pirro, existem três questões imanentes a toda e qualquer investigação filosófica, são elas: 1) sobre as coisas, qual a sua verdadeira natureza; 2) em que situação nós estamos a respeito dessas coisas; 3) o que podemos esperar que se siga dessa situação (Cf. SEXTO EMPÍRICO, 1996, p. 83). De início, Descartes ousa filosofar radicalmente, colocando provisoriamente fora de validade toda crença dubitável. Essa entrega ao método significará a redução dessa tripla questão imanente a toda e qualquer argumentação filosófica a uma só: que posso eu saber indubitavelmente? Entretanto, a consequência natural de tal redução será o abandono das questões cétricas clássicas em proveito da questão do fundamento. Essa mudança de horizonte investigativo, ou seja, de método, fez que a própria noção de dúvida e de ceticismo fosse modificada. Com isso mostra-se a importância que o ceticismo possui para um bom entendimento da própria filosofia cartesiana. Não obstante essa importância, historicamente são os estudos cétricos que procuram discutir com os argumentos de Descartes, enquanto, por outro lado, são poucos os estudos rigorosamente cartesianos que procuram reconstruir o sentido dessa complexa relação. Cabe-nos, por conseguinte, pontuarmos minimamente esta histórica relação entre Descartes e os cétricos.

O ceticismo grego foi muito vigoroso e suscitou importantes debates filosóficos ao se contrapor às filosofias que defendiam ser possível alcançar verdades absolutas. Sabemos que, na passagem do ceticismo grego ao ceticismo moderno, durante a filosofia medieval permaneceu esquecida uma parte considerável das obras filosóficas dos cétricos gregos. É verdade que Santo Agostinho, Tomás de Aquino, entre outros, apresentam boas indagações cétricas em várias de suas

⁴ “Filósofo pirrônico provavelmente da segunda metade do século II d. C.” (PORCHAT, 2007, p. 327, n. 3).

obras. Também aqueles que estudavam as obras de Epicuro, de Marco Aurélio, de Diógenes Laércio, de Cícero, de Sêneca, etc., conheceram, na Idade Média, algo sobre o ceticismo, seja nas indagações com raízes claramente pirrônicas ou mesmo naquelas questões céticas que se apresentavam sob o olhar do ceticismo acadêmico. Contudo, como a grande preocupação da Patrística e da Escolástica era fundamentar racionalmente pela filosofia os cânones da religião, o sentido forte da dúvida cética esteve um pouco esquecido por muitos séculos durante o período medieval. Mesmo assim, como que por um daqueles inexplicáveis acontecimentos do Renascimento, as obras de Sexto Empírico ressurgem em traduções que foram cruciais aos problemas advindos do emergir da filosofia moderna. Ao final do século XV e ao longo do século XVI, a influência das obras dos céticos da Antiguidade grega foi tamanha que o veneno pirrônico e, com ele, a crise pirrônica gerada, levaram muitos dentre os principais filósofos da época a responderem direta ou indiretamente às indagações céticas.

Descartes estava inserido nessa realidade e, assim, imerso nos séculos XVI e XVII, esteve defronte à crise pirrônica, mas, cabe perguntar: -- Qual foi o contato de Descartes com o ceticismo? -- Se Descartes jamais se considerou cético, o que é a dúvida metódica? -- Seria a dúvida metódica um ceticismo enrustido? Entre essas e outras questões que surgem naturalmente ao investigarmos a relação do pensamento cartesiano com o ceticismo, antes de tudo é bom lembrar que Descartes jamais se considerou um cético no sentido pleno do termo. Trata-se, pois, do desenvolvimento de um método inspirado no rigor dos argumentos céticos para fundamentar a sua própria filosofia, mas a sua intenção era, sobretudo, a de vencer e de superar as próprias forças céticas. Isso tem como consequência que a dúvida metódica pretende, naturalmente, superar o impasse do problema do critério. É a partir da questão pela validade absoluta e irrestrita de um critério que a instauração da dúvida preencherá esse novo espaço intermediário. Com outras palavras, fundar um novo critério dependerá de um método primeiro e provisório que se autolegitime. Na caracterização desse problema, cabe a questão: qual o momento específico da obra cartesiana em que emerge a preocupação direta com o ceticismo?

Em verdade, toda resposta a essa questão partirá de posturas interpretativas e não de dados biográficos confiáveis. A obra mais conhecida que se preocupa com o tema é a de Popkin (2000). Para o intérprete em várias passagens do *Discurso do Método*, texto de 1637, Descartes teria a grande preocupação de assimilar, no interior de sua própria filosofia, uma prévia e bem

delineada defesa contra os argumentos céticos⁵. Sobre essa questão, embora haja estudos que investigam o assunto, ainda assim a relação entre a filosofia de Descartes e os ceticismos desenvolvidos por vários pensadores dos séculos XV e XVI não é muito clara. Conforme afirma Popkin, Descartes leu Cornélio Agripa e, na época do *Discurso do Método*, tudo indica que conhecia bem os livros de Montaigne e de Charron.

Pelo que se sabe, Descartes não conheceu diretamente as obras de Sexto Empírico. Contudo, é inegável que a filosofia de Descartes se remete indiretamente às questões céticas tradicionais, visto que as teses dos céticos gregos foram repensadas sob uma nova roupagem renascentista expressa nas obras de vários pensadores, tais como Michel de Montaigne. Levando em conta esse fato, não podemos desconsiderar os importantes filósofos dessa época que defendiam diversos argumentos céticos, cada um de acordo com os seus propósitos. Por um lado, havia aqueles que usavam o ceticismo para os propósitos da fé e da religião, tais como Pascal. Por outro lado, pensadores como Erasmo de Roterdã, Francisco Sanchez e Pierre Charron, entre outros, apresentaram fortes críticas às estruturas tradicionais da época que se baseavam em argumentos filosóficos dogmáticos centrados no princípio de autoridade.

Com vistas a defender a sua filosofia de várias indagações, dentre elas as dos céticos de sua época, Descartes, após terminar de escrever e publicar as *Meditações* em latim em 1641, participou de importantes debates por meio de correspondência recolhida e organizada pelo padre Mersenne. No interior de toda a vasta correspondência mantida por Descartes, há uma parte publicada anexa às *Meditações*, intitulada *Objecções e Respostas*. É no texto das *Objecções e Respostas* que encontramos muitas passagens em que Descartes debate com as teses dos céticos. No entanto, esse debate não é linear, tornando difícil a determinação de seu real significado. Na verdade, o modo como Descartes era visto em sua época pelos céticos traz controvérsias até os dias de hoje. Por um lado, havia aqueles que viam na dúvida cartesiana uma nova espécie de ceticismo. Por outro lado, outros acusaram Descartes de ser um ultradogmático, e, desse modo, ele seria o grande inimigo a ser vencido pelos seguidores da *sképsis*. Podemos citar como exemplo desta última vertente as *Quintas Objeções*, na qual Gassendi acusou Descartes de executar uma *retorção ao ceticismo*. Segundo Gassendi, Descartes, no êxtase de levar a dúvida

⁵ Cf. Capítulo IX, “Descartes: Conquistador do Ceticismo” e Capítulo X, “Descartes: Scétique malgré lui” (POPKIN, 2000).

aos extremos, agiu de má-fé, chegando mesmo a anular o verdadeiro sentido da dúvida cética que era o de alcançar a suspensão do juízo que culminaria na tranquilidade do espírito, e não o de formar artifícios imaginários, tais como um gênio maligno ou mesmo um Deus enganador. Descartes respondeu a essa crítica procurando mostrar que teria, sim, utilizado a dúvida cética, contudo, diferentemente da dos céticos sua dúvida seria capaz de extrair uma verdade que, mesmo sendo o resultado da dúvida cética, a superaria, o *cogito*⁶.

Descartes considerava que os céticos em geral, em suas mais variadas vertentes, erram ao permanecerem no estado de dúvida, pois permanecer no ato de duvidar sem alcançar outro resultado senão tão somente uma ininterrupta dúvida seria algo sem motivos e que levaria a um contínuo fingimento epistemológico. Toda essa operação de duvidar formulada por Descartes quer provar aos céticos que suas dúvidas não são sinceras, porque o verdadeiro sentido do ato de duvidar é a procura sincera em sair do mesmo ato com a posse de uma solução, e não o contrário, como ocorreria aos céticos. Então, nesse caso, o ceticismo expresso pela dúvida metódica se propõe a ser um ceticismo crítico e radical que faça parte de um empreendimento filosófico maior capaz de refutar o próprio ceticismo filosófico, ou ceticismo global ou total⁷.

⁶ Descartes considerou que seriam três as objeções de Gassendi acerca da *Primeira Meditação*: 1ª) Que se procura uma coisa impossível ao querer libertar-se de toda a sorte de prejuízos; 2ª) Que enquanto combatemos os antigos prejuízos recebemos outros mais prejudiciais; 3ª) Que o método de duvidar de tudo proposto não serve para encontrar nenhuma verdade (Cf. AT IX-1, p. 203; 1945, p. 327). A resposta de Descartes parece ser uma admissão de que há certas coisas as quais só se pode duvidar de modo indireto por intermédio da faculdade da vontade, como discutiremos mais adiante no segundo capítulo. Vejamos uma parte da resposta de Descartes contra essa primeira objeção de Gassendi: “A primeira se funda em que o autor desse livro [Gassendi] não considerou que a palavra *prejuízo* não se aplica a todas as noções que há em nosso espírito, e das que confesso que é impossível desfazer-se, senão unicamente a todas as opiniões que nos tem feito crer nos juízos que antes havíamos formado. E como é uma ação da nossa vontade julgar ou não, como tenho dito em outro lugar, é evidente que está em nosso poder fazê-lo” (AT IX-1, 204; 1945, p. 327 – Nossa interpolação).

⁷ Segundo Charles Landesman, “O cético global questiona se qualquer conhecimento ou justificação é possível, seja qual for o assunto”. Neste caso, “Descartes deu o devido crédito ao ceticismo para que sua refutação pudesse se mostrar direcionada contra as forças mais poderosas do inimigo” (LANDESMAN, 2006, p. 19-20). Plínio Junqueira Smith apresenta o desafio cético da seguinte maneira: “Os céticos são aqueles que mostram, por meio de uma argumentação que lhes é peculiar, que não há nenhuma garantia de que conhecemos aquilo que alegamos conhecer. Segundo eles, *não sabemos nada, não temos certeza de nada e podemos colocar tudo em dúvida*; sequer sabemos que nada sabemos. Devido a esse caráter crítico e meticuloso, reconheceu-se o desafio cético como um obstáculo inevitável para qualquer filosofia que pretendesse assegurar a verdade de suas teses. Refutar o ceticismo tornou-se uma obsessão dos filósofos dogmáticos, sobretudo daqueles que se interessam pela teoria do conhecimento e a descoberta da verdade é um assunto essencial para os céticos” (SMITH, 2004, p. 9). Ao que tudo indica, para as interpretações de Charles Landesman, Plínio Junqueira Smith e Barry Stroud, essas são algumas características fundamentais do ceticismo que atravessaram a história da filosofia, desde Pirro e Sexto Empírico até as correntes céticas dos dias de hoje. (Cf. LANDESMAN, 2006; SMITH, 2004; STROUD, 1991).

A própria aplicação dos argumentos céticos feita por Descartes, em que a existência do mundo externo é posto como um problema filosófico a ser solucionado, levou à acusação de que a dúvida metódica seria o mais radical hiperceticismo já visto. De acordo com Popkin (2000, p. 303) os resultados desse ceticismo foram devastadores. Alguns consideraram Descartes o maior cético de todos os tempos, como o padre Bourdin, que se utilizava das *Primeira e Segunda Meditações* para mostrar um ceticismo total que teria explodido a possibilidade do alcance da verdade.

Uma importante crítica que se tornou tradicional é a de Hume. Para o filósofo inglês a espécie de ceticismo inventada por Descartes em ser “como preservativo soberano contra o erro e o juízo precipitado” (HUME, 1973, p. 191), cairia inevitavelmente entre dois contraditórios extremos: 1) ou a dúvida metódica é um pseudo-problema filosófico, visto que, segundo Hume, seria impossível a qualquer criatura humana livrar-se de toda a sorte de prejuízos; 2) ou a dúvida metódica seria totalmente incurável, pois, ao contrário de trazer um estado de segurança a respeito de qualquer ciência, levaria à mesma conclusão de Bourdin, a de que a dúvida explodiria toda e qualquer possibilidade de conhecimento acerca de qualquer assunto⁸.

Seja na posição de Bourdin citada por Popkin, ou na de Hume que apresentamos brevemente aqui, notamos que há, contudo, um desacordo básico entre as críticas dos oponentes de Descartes e seu próprio questionamento à dúvida metódica e ao mundo exterior. Descartes aceita a primeira parte da acusação que lhe é feita, de ter usado a dúvida metódica colocando a existência do mundo exterior em descrédito, mas isso não implicaria a acusação de que, em sua filosofia, a existência do mundo exterior é definitivamente problemática. Para desqualificar essa acusação, basta considerarmos que após a prova da existência dos corpos na *Sexta Meditação* o mundo exterior corpóreo é retomado em sua íntima e real relação com o sujeito pensante. Sendo

⁸ Hume faz várias críticas a Descartes. Aqui estamos limitados a apresentar duas delas específicas expostas pela seção XII “*Da Filosofia Cética ou Acadêmica*” – parte I, da *Investigação Sobre o Entendimento Humano* (HUME, 1973, p. 191). Ao contrário de Hume, acreditamos que facilmente as três críticas se dissolvem tão somente pela exposição da dúvida e a conseguinte descoberta do *cogito*. Sendo assim, consideramos que: 1) a dúvida cartesiana é um problema filosófico legítimo; 2) que ela não é incurável, visto que desde o seu início é justificada a sua função: abrir caminho para a descoberta de algo certo e indubitável; 3) após a dúvida metafísica e a superação da possibilidade da falência da razão, com a descoberta do *cogito*, simplesmente é alcançado o que foi estabelecido pelo projeto inicialmente delimitado.

assim, a tese que encerra a obra metafísica mais importante de Descartes, as *Meditações*, é a de que o *eu* não é como um piloto em seu navio (seu próprio corpo).

Como ponto de encruzilhada entre dúvida metódica, abandono provisório do mundo exterior e dúvida cética propriamente dita, pirrônica ou neopirrônica, temos, nas teorias de Montaigne e de Descartes, um interessante embate que merece ser mais bem considerado pelos estudos cartesianos. Tendo em vista a importância dessa discussão, apesar de excessivamente condescendente com Descartes e um pouco intolerante com Montaigne, os comentários de Alexandre Koyré procuram delinear o confronto entre essas duas perspectivas distintas:

A dúvida é a pedra de toque da verdade, o ácido que dissolve os erros. Por isso, ser-nos-á necessário torná-la tão forte quanto possível e duvidar de tudo sempre que possível. Só então teremos a certeza de apenas conservar o ouro puro da verdade. O cético será vencido pelas suas próprias armas. Duvida [...] Pois bem! Vamos ensinar-lhe a duvidar. A nossa dúvida não será um estado de uma incerteza negligente – será uma acção, um ato livre, voluntário, e que levaremos às últimas consequências. Dúvida – *estado*, Dúvida – *acção*: a ruptura é profunda. E, no fundo, a vitória – em princípio – está já alcançada. Porque a dúvida, o cético e Montaigne *sofrem-na*. Descartes *exerce-a*. Ao exercê-la *livremente*, dominou-a. E assim se libertou dela. (KOYRÉ, 1992, p. 36)

Koyré mostra que o sentido da dúvida cartesiana seria sua ação teórica, o exercício da liberdade com vistas a dominar e a libertar-se da dúvida, e não se manter em uma contínua dúvida-estado. Apesar de a compreensão de Koyré ser verdadeira em alguns aspectos da questão, ela falha por ser incompleta. Há um desacordo entre o modo como Koyré compreende o exercício da dúvida cartesiana e o dos céticos. A dúvida cartesiana é um exercício teórico da liberdade humana, mas não um exercício prático, na medida em que a dúvida sobre todas as próprias opiniões é uma perspectiva totalmente contrária à prática da vida. Koyré não somente erraria quanto a essa distinção, que não é explicitada ao longo de seu livro, mas essa vitória da dúvida cartesiana assinalada por ele jamais teria sido reconhecida pelos próprios derrotados sem uma maior discussão. Entretanto, mesmo não desenvolvendo conceitos céticos importantes para uma adequada defesa da perspectiva cética, Koyré não se esquece do importante fato de que Descartes textualmente afirmava que a dúvida metódica, mesmo sendo teórica, teria definitivamente refutado o ceticismo. Essa questão do uso do ceticismo por parte de Descartes é um problema interpretativo muito debatido e não há unanimidade nas várias interpretações que são colocadas. Temos na interpretação de Popkin várias observações importantes sobre a polêmica atitude de

Descartes usar o ceticismo. Seus comentários mais importantes focalizam o embate entre Descartes e Montaigne. Vejamos melhor em que consiste esse embate.

Michel de Montaigne, também conhecido como o Sócrates francês, por sua famosa tese cética: *Que sais je?* (*Que sei eu?*)⁹, é considerado, pela tradição, como o grande modelo cético a ser combatido por Descartes, ao defender, segundo Popkin, um novo fideísmo, no qual se, por um lado, ninguém alcança a certeza por meios racionais, dada a força destrutiva dos argumentos pirrônianos, por outro lado, ao duvidar de tudo, a fé e a revelação divina são “a única base para entendermos a nós mesmos” e “tudo o que vemos sem a lâmpada desta graça é apenas vaidade e loucura” (POPKIN, 2000, p. 97).

Montaigne incorporou, em sua vida prática e em sua investigação filosófica, os argumentos pirrônianos de tal forma que pintou vários deles nas vigas da famosa biblioteca de seu castelo. Entre eles, para citar alguns: “A todo argumento pode-se opor outro argumento de mesma força”; “Pode ser e pode não ser”, etc. Sobre essa sua admiração pelos argumentos céticos, no próprio capítulo I do livro I dos *Ensaio*s, que é intitulado: *Por diversos meios chega-se ao mesmo fim*, há um interessante comentário que explicita abertamente sua posição acerca da tão tradicional questão filosófica: o que é o homem? Diz Montaigne, “em verdade o homem é de

⁹ Michel de Montaigne (1533-1592) é considerado um *filósofo de uma só obra prima*, os *Ensaio*s, que são compostos por três livros. Esses três livros são considerados inauguradores do modo ensaístico de escrita filosófica em primeira pessoa, o que o levou a ser considerado por muitos comentadores como o precursor da noção cartesiana de sujeito ou subjetividade. A famosa tese de Montaigne *Que sei eu?* é apresentada no capítulo mais famoso dos *Ensaio*s, a *Apologia de Raymond Sebond* - Capítulo XII - livro II (MONTAIGNE, 1972, p. 248). Essa tese procede de um exame detalhado por parte de Montaigne das principais teses céticas apresentadas na *Hipótiposis pirrônicas* – principalmente as do livro I. A passagem é a seguinte: “[Os pirrônicos] ao dizerem 'eu ignoro' ou 'eu duvido', acrescentam que ambas as proposições desaparecem com o resto da frase, assim como o ruibarbo expele os humores e com estes a si mesmo. Tal estado de espírito se enuncia interrogativamente de maneira mais segura, dizendo-se 'Que sei eu?' E é a minha divisa. E a acompanhamento de uma balança” (*Ibidem*, p. 248 – Nossa interpolação). Procuramos trabalhar algumas características em comum e oposições entre a noção de subjetividade em Montaigne e a de Descartes ao apresentarmos e debatermos o artigo: *Entre a subjetividade como auto-retrato em Montaigne e como consciência de si em Descartes* (VI Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCAR, 2010). Neste artigo, em linhas gerais, procuramos mostrar que para Montaigne o ceticismo lida com a diversidade característica da existência humana, diante de sua finitude, para a realização de um contínuo exame de si mesmo, em uma investigação sempre incompleta. Assim, na noção de subjetividade montaigniana não há uma descoberta absoluta e indubitável de si mesmo, como ocorre na dúvida cartesiana, mas tão somente a realização de experiências de auto-retratar-se. Como o tema de nossa dissertação não é a relação filosófica entre Descartes e Montaigne, estamos tão somente apresentando alguns apontamentos para melhor contextualizarmos o pensamento cartesiano e suas principais indagações pertinentes ao nosso tema proposto. Para mais detalhes sobre a noção montaigniana de subjetividade, podemos citar dois importantes textos em língua portuguesa que a abordam em detalhes: Cf. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne* (EVA, 2007) e *O eu nos Ensaio*s de Montaigne (BIRCHAL, 2007).

natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme” (MONTAIGNE, 1972, p. 14). O homem apresentado por Montaigne pode ser visto como uma metáfora de sua própria perspectiva filosófica, prezando pela diversidade e pela tolerância com o divergente.

Sobre essa postura cética radical, Popkin cita uma frase de Montaigne que poderia ser de pensadores contemporâneos como Nietzsche e Heidegger, a saber: “De fato a filosofia é apenas uma poesia sofisticada” (POPKIN, 2000, p. 97). Segundo essa citação, parece que Montaigne teria uma visão depreciativa da filosofia, mas isso não ocorre. Sua crítica centra-se sobre o típico método da filosofia ocidental que pressupõe sempre uma única e mesma antropologia, na qual o homem e o mundo compartilhariam uma harmonia. Sob esse ponto, Montaigne aponta haver uma dissociação fundamental entre a filosofia, o homem e o mundo, que poderia ser resolvida, mas não facilmente, sob uma via conflitante. Montaigne parte do ceticismo, iniciando uma crítica voraz à presunção de considerar o homem como determinado e acabado. Em seguida a esse momento cético, o homem volta-se para si mesmo e para o mundo, não mais se compreendendo como uno e acabado dentro de um mundo harmonioso. Agora o homem sendo pouco definido, estranho a si mesmo, encontraria na fé um âmbito de estabilidade que escaparia a uma total irresolução cética. Haveria, nesse caso, a passagem de uma crítica cética à razão para o problema da irresolução. Pelo ceticismo, o homem se descobre em contínua transformação, logo cai na irresolução, pois, se a razão é enganadora, então: *Que sei eu?*. Por fim, não encontrando uma verdade absoluta por meios racionais, reduzido à sua própria incerteza, da destruição de sua razão é extraído o próprio remédio dessa situação: voltar-se para a fé e para a graça divina.

Uma vez que esse modo de apresentação do ceticismo, por meio da questão *Que sei eu?*, tornou-se importante para todo o desenvolvimento da filosofia moderna posterior, a filosofia montaigniana colaborou em recolocar uma questão fundamental que move a história da filosofia ocidental, a saber: o que é conhecimento e o que não é conhecimento. Com outras palavras, o ceticismo pirroniano ou neopirroniano de Montaigne procurou determinar se aquilo que acredito saber, enquanto homem que sou, é de fato algo que eu realmente saiba e possa provar que saiba. Nesse sentido, essa questão trazida por Montaigne possui duas vias epistemológicas que se entrecruzam. Por um lado, é uma investigação acerca da validade ou não de conhecimentos acerca de objetos reais. Ou seja, saber se todas as crenças que possuímos correspondem a objetos

que estão em um mundo real exterior. Por outro lado, ao questionar o que é conhecimento e o que não é, trata-se de uma investigação que visa determinar realmente tudo o que o homem pode saber, e, portanto, a determinar o que é o homem, se é que seja alguma coisa. Tendo em vista esses desdobramentos do pensamento montaigniano, podemos considerar, sob esse ponto de vista, que a investigação de Montaigne trata da própria subjetividade humana. Neste caso, ainda que a subjetividade em Montaigne seja constituída como o exercício humano de auto-retratar-se, diante da diversidade das próprias paixões, e estas, por sua vez, em conflito contínuo com o mundo exterior, se há essa forma de filosofar no seio do pensamento montaigniano, por que a tradição não intitulou Montaigne o grande iniciador da questão do sujeito para a modernidade? Dizendo de outro modo, Montaigne poderia ser o oculto iniciador da modernidade, mal interpretado pela tradição? Sabemos que essas perguntas são complexas e parecem ter dimensões acima do horizonte da nossa investigação. Em linhas gerais, a compreensão de subjetividade em Montaigne é um experimento de si mesmo, a pintura de um itinerário intelectual, uma experiência filosófica de autorretrato, o que contrasta absolutamente, como veremos, com o que Descartes propõe ser a consciência de si, a descoberta de si mesmo como puro pensar, em que o sujeito metafísico cartesiano é compreendido como *res cogitans*. Contudo, se existe ao menos um claro aspecto das filosofias desses pensadores que marca certo “contraste absoluto”, por outro lado, várias são as aproximações possíveis que podem redefinir o sentido dessa relação.

Vários estudiosos da filosofia moderna apresentam importantes aproximações entre as escritas e as filosofias de Montaigne e de Descartes. Ao problematizar a coerência do ceticismo, sobretudo tendo em vista a importância da exemplaridade do discurso pessoal (para os textos filosóficos), Eva (2005) considera que a escrita marcante de Descartes, que continuamente segue expressando-se em primeira pessoa ao longo das *Meditações*, ao narrar os eventos dessa experiência meditativa como correspondentes a uma sucessão temporal-pessoal, daria fortes indícios de sua preocupação em recuperar o discurso cético montaigniano. No entanto, Eva considera que a reconstrução da dúvida cética cartesiana, em seu caráter estritamente de resposta ao ceticismo, ainda é um tema pouco explorado, o que dificulta a determinação real da relação entre Descartes e Montaigne. De todo modo, o intérprete encerra seu artigo apresentando uma ousada interpretação da filosofia moderna, ao considerar que “o ceticismo se instalou como uma espécie de 'paradigma oculto' da Filosofia Moderna” (EVA, 2005, p. 86). Postas à parte possíveis

polêmicas acerca da significação real do ceticismo para a filosofia moderna, ocorre que, se, por um lado, Montaigne chegou até a destruição da razão e à afirmação da revelação divina, Descartes, por outro lado, ao procurar determinar o que é conhecimento e o que não é conhecimento, alcançou um resultado exatamente oposto. Para Descartes, essa questão não poderia ser respondida pela fé, mas tão somente pela razão ela mesma, em um exercício pleno e efetivo de sua própria liberdade, ao duvidar de tudo o que for possível. Gouhier procura explicitar o papel da dúvida em Montaigne e em Descartes apresentando uma interessante metáfora: “A dúvida é para Montaigne um macio travesseiro: para Descartes é uma imperfeição que, como tal, é insuportável” (GOUHIER, 1999, p. 35). Ao que tudo indica a metáfora de Gouhier é correta, pois Descartes considerava que o estado contínuo da dúvida não manteria um espírito em sua sanidade, porém, seria preciso lançar-se na dúvida mais radical, na qual a razão, ao se questionar e suspender temporariamente todas as crenças sobre tudo, descobre a existência e a racionalidade do *eu*, que, por sua vez, é garantida pela mais pura racionalidade divina. Todavia, mesmo havendo essa cisão radical entre a dúvida cartesiana e a dos céticos, de todo modo, parece inevitável reconhecermos que Descartes recupera elementos característicos do discurso cético. Conforme afirma Eva:

A resposta cartesiana ao ceticismo, tal como desenvolvida nas *Meditações*, teve em vista, dentre outros modelos, a versão com que ele é retomado por Montaigne – autor que Descartes certamente leu e cujos traços noutras obras já foram devidamente assinalados. Um primeiro indício de que, nas *Meditações*, ele opera uma estratégia de resposta ao ceticismo segundo as consequências precisas com que ele se explicita em Montaigne se deixaria entrever na forma como, já ao início da *Primeira Meditação*, Descartes situa sua investigação a partir de um ponto de vista que parece recuperar aspectos característicos do discurso cético (EVA, 2005, p. 83).

Apesar de concordarmos com esse modo de observar a relação entre as filosofias de Montaigne e de Descartes, na qual Descartes, ao escrever em primeira pessoa, estaria recuperando aspectos do discurso montaigniano, por outro lado, sabemos que essa interpretação não é a única e tampouco é unânime. Ocorre que, mesmo sendo plausível considerar Montaigne o principal alvo dos argumentos céticos cartesianos, observando cuidadosamente a *Primeira Meditação*, parece que Descartes vai lutando contra um inimigo cético velado ou mesmo indeterminado. Vejamos essa forma de pensarmos essa questão:

Discute-se o ceticismo, responde-se às questões cétricas [...] mas este ceticismo não é atribuído a um filósofo [...] trata-se muito mais de uma construção do filósofo moderno

do que de uma figura historicamente reconhecível, o que certamente gera problemas quando se pretende caracterizar mais claramente o ceticismo e examinar os seus argumentos. Isso acontece, por exemplo, com a refutação cartesiana do ceticismo nas meditações, em que o cético que está sendo combatido não é jamais claramente identificado, mas trata-se, no fundo, de um personagem de Descartes. (MARCONDES, 2005, p. 144)

Seja contra um inimigo cético historicamente determinando, ou contra um personagem indeterminado criado pela própria condução dos argumentos céticos, convém notar que Descartes assimilou, no âmago de sua filosofia, as consequências das acusações dos céticos. Com a dúvida metódica Descartes parece indicar que os céticos, quanto ao problema do critério, teriam certa razão, pois, para filosofar, antes de tudo, é preciso delimitar um critério que seja primeiro, ou seja, que não dependa de outro que o anteceda, pois, se não houver um critério primeiro, indubitável, seguir-se-ia ao infinito. Descartes impôs à sua filosofia a necessidade de ter que passar pela mais hiperbólica dúvida. Assim, Descartes, ao mesmo tempo, se aproxima e se opõe aos céticos. Primeiramente ele se aproxima, ao defender ser imprescindível duvidar, tal como os céticos fazem e até mesmo mais que eles, com todos os argumentos possíveis da verdade entendida como o conjunto de crenças acumuladas e que nunca foram seriamente colocadas à prova. Logo, porém, Descartes se opõe aos céticos, pois o seu objetivo não é destruir a verdade, mas, sim, os prejuízos¹⁰. Com outras palavras, os argumentos céticos visam elevar a verdade à

¹⁰ Para Gouhier o ceticismo não está entre os grandes obstáculos a serem superados por Descartes. Segundo o comentador, o primeiro grande obstáculo a ser objeto da prova crítica cartesiana seria a capacidade em desmascarar as pseudoevidências. Gouhier se pauta neste conceito de crítica às pseudoevidências para justificar a transformação da dúvida metafísica em negação metódica, na qual “o duvidoso é assimilado ao falso” (GOUHIER, 1999, p. 28). A escrita de Gouhier é excelente e seu livro *La pensée métaphysique de Descartes* é um clássico apresentando valiosas explicações sobre a filosofia cartesiana. Discordamos quanto ao modo como ele conduz a sua leitura da dúvida cartesiana, totalmente baseada em citações do *Discurso do Método* sem amarrá-las ao que está nas *Meditações*. Por outro lado, concordamos com as linhas gerais da leitura de Gouhier acerca de dois pontos importantes: 1) que a dúvida visa desmascarar as pseudoevidências e 2) que ela se transformaria em negação metódica ao assimilar o duvidoso ao falso com a aplicação da dúvida metafísica. Não obstante essa aproximação, também nos distanciamos dos seus comentários sobre o papel dos céticos para a filosofia cartesiana, considerados totalmente ingênuos, de sorte que Descartes não somente os teria facilmente derrotado, mas sequer ter-lhe-iam sido motivo de grande preocupação. Por exemplo, diz Gouhier: “A Primeira Meditação não começa no espírito de extirpar o ceticismo, mas inicia com o espírito repleto de certezas, e de certezas tão deslumbrantes que não teria mesmo nenhuma ideia de as colocar em dúvida” (*Ibidem*, p. 18). Contra esse ponto da interpretação de Gouhier, acreditamos que essa afirmação é coerente com o que é exposto no *Discurso do Método* mas não com o exposto na *Primeira Meditação*, pois nesta o sujeito meditador representa a angústia de quem está envolto em incertezas e decidiu superar essa incômoda situação. Convém lembrar que duvidar de tudo o que for possível, para Descartes, é a abertura para a descoberta da verdade, o que leva, por conseguinte, à preocupação em vencer o próprio ceticismo. Em uma outra passagem Gouhier afirma que os céticos não alcançam ideias claras e distintas por uma confusão entre a ordem da ação e a ordem da especulação: ou os céticos vivem como pensam ou eles pensam como vivem (*Ibidem*, p. 37). Não achamos que esse seja o caso, tanto que se os céticos pirrônicos não

sua condição de evidência pura. Para Descartes, a abertura de tal horizonte investigativo depende desse experimento mental, de dúvidas que pretendem fundar a ciência de forma radical. Nesse caso, diferente das várias correntes céticas da Antiguidade e do Renascimento, o papel do ceticismo em Descartes está submetido à descoberta mesma da verdade, como sua ferramenta mais própria e indispensável. A dúvida, assim compreendida, é uma ferramenta da busca pela verdade, e não uma arma contra a mesma verdade. A dúvida mais radical é um dos pilares do método e não o sentido mesmo de todo o saber que é possível ao homem conhecer. Como um dos momentos do método cartesiano (*Mathesis Universalis*¹¹) sua função propedêutica assenta o terreno sobre o qual irá se erigir todo o edifício do saber, constituindo o que chamamos de uma filosofia fundacionista. A questão que então se põe é: -- Se a dúvida cartesiana é uma ferramenta da verdade, seria a dúvida cartesiana fingida?

Plínio Smith, ao comentar o ceticismo, critica a discriminação seletiva dos argumentos céticos elaborada pela dúvida cartesiana, que, por ser um ceticismo fingido, seria mais um pessimismo epistemológico que um ceticismo fundacionista.

alcançaram a verdade e a felicidade, a mesma acusação é rebatida pelos céticos aos dogmáticos e aos acadêmicos, porque ambos, para os céticos, se comprometeram com duas coisas que jamais alcançariam: 1) a descoberta e uma adequada justificação de verdades absolutas (no plano teórico) e 2) o alcance da felicidade (no plano prático). Parece-nos que assim como os céticos, a crítica cartesiana partiria de uma constatação muito próxima a esta feita pelos céticos. Diferindo, porém, da postura cética, Descartes procurou sair do estado da dúvida alcançando uma verdade indubitável que superasse a incerteza das opiniões no plano teórico, trazendo a felicidade humana para o plano prático, ao tornar a vida humana melhor por ter constituído os fundamentos de uma nova ciência universal. No entanto, esta aproximação inicial não esconde o resultado final desta relação que, como sabemos, alcança o oposto, visto que Descartes acreditava na legitimidade da descoberta de uma primeira verdade enquanto os céticos jamais aceitariam uma tal, segundo eles, pretensa verdade.

¹¹ Não está na proposta do presente trabalho esmiuçar a questão do método para toda a obra de Descartes. Quando citamos a *Mathesis Universalis* sempre a consideramos em seu sentido genérico, ou seja, como um modelo ou um ideal de rigor. De todo modo, esse ideal parece operar no cerne das pretensões de Descartes em encadear as conexões de seus conhecimentos de forma certa e segura, assentando todos os conhecimentos científicos sob princípios indubitáveis, tornando possível, deste modo, que toda a prática científica esteja solidamente fundamentada. O problema é que se Descartes trata da *Mathesis Universalis* em textos como as *Regras para a direção do espírito* e *Discurso do Método*, por outro lado, as *Meditações*, parecem não tratar diretamente do tema. Desse modo, como os nossos comentários sempre têm em vista abordar problemas cartesianos concernentes à dúvida metódica nas *Meditações*, a determinação do que seja a *Mathesis Universalis* está acima do horizonte de nossa investigação. Para citar algumas boas indicações de leitura sobre a questão do método em Descartes, primeiramente podemos lembrar a obra clássica de estudos cartesianos, *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, vol. I e II, de Gueroult. Com a preocupação de entender o método de análise em Descartes enfocando os problemas matemáticos, considerando-os a partir da resolução dos próprios problemas emergentes e não somente à luz da ordem das razões, tal como faz Gueroult, a obra de César Augusto Battisti *O Método de Análise em Descartes*, é um importante estudo em português sobre o método cartesiano. (GUEROULT, 1969; BATTISTI, 2002).

A argumentação cartesiana só consegue com o Gênio Maligno uma completa e absoluta suspensão do juízo, sobre todas as nossas crenças por ser uma “investigação pura” desligada do corpo, que em sua empreitada radical, recusa a existência do próprio corpo. (SMITH, 2000, p. 9).

Entre as várias críticas dos céticos contra a dúvida metódica, a mais comum é a acusação de que Descartes não teria desenvolvido uma filosofia cética, mas tão somente um ceticismo fingido, o que equivale, sob o olhar cético, a um dogmatismo negativo. Para os céticos esse dogmatismo teria chegado à triste consequência de que o seu princípio é a exclusão de todo e qualquer mundo material possível, o que, para um cético pirroniano, se configuraria como absurdo! Ademais, além deste procedimento ser dogmático por buscar cegamente a verdade, ainda teria tentado, sem êxito, superar o ceticismo com um pseudoceticismo. Aqui temos demarcada a oposição entre Descartes, ele acusando os céticos de elaborarem um fingimento epistemológico, os céticos acusando de ter desenvolvido um malsucedido ceticismo fingido. Nesse caso, apesar dessas duas perspectivas serem próximas na abordagem de várias questões, há certa incomensurabilidade no resultado do embate, pois cada qual utiliza os seus próprios critérios visando desqualificar os critérios do adversário, mas nenhuma parte, em hipótese alguma, aceitaria a derrota, levando, por conseguinte, à impossibilidade de haver uma perspectiva vencedora. Esse é o limite do diálogo entre as filosofias que se pautam na busca pela verdade, como a de Descartes, por exemplo, e as filosofias que defendem o ceticismo, seja o ceticismo com base em argumentos pirronianos ou mesmo o ceticismo filosófico, que pretende destruir a própria possibilidade epistêmica do conhecimento.

Caracterizada minimamente essa incomensurabilidade entre Descartes e os céticos, certo é que, para Descartes, diferentemente dos céticos, a descoberta das verdades metafísicas independem dos sentidos. Nesse caso, se Descartes procurou desenvolver, com a dúvida metódica, um caminho sólido de abertura à investigação da verdade, a metafísica cartesiana depende, para a descoberta de uma primeira verdade indubitável, livrar-se do erro dos sentidos e dos antigos prejuízos. No cartesianismo, apenas depois de se conhecer uma primeira verdade indubitável é possível prosseguir na construção de uma teoria da verdade. Com a posse de uma primeira verdade, origem da cadeia de razões, será possível, tendo essa evidência como modelo, encontrar um critério de verdade com o qual se construirá um sistema metafísico de conhecimentos verdadeiros. Esse sistema metafísico de conhecimentos verdadeiros tem por

finalidade fornecer os fundamentos de um sistema físico de conhecimentos verdadeiros. Aqui, neste último plano, os sentidos são tão importantes que constituem a matéria-prima de todo esse âmbito da ciência cartesiana, mas, para um sistema físico de conhecimentos verdadeiros, há que haver assentadas, primeiramente, as verdades metafísicas ou de filosofia primeira.

A busca pela verdade perfaz um primeiro momento radical, diferente de todos os âmbitos da prática científica e da prática da vida. A prática da vida é distinta da busca pela verdade, ela possui outras preocupações que a distanciam em muito da busca pela verdade em filosofia primeira. Descartes, em vários momentos de suas obras, reforça essa distinção, que, ao ser bem compreendida, também levaria à resolução de vários mal-entendidos com relação ao seu método da dúvida.

1.4 Diferenças entre os Planos da Prática da Vida e da Busca Verdade

Para Descartes, a filosofia é útil e distingue os homens que cultivam o espírito dos bárbaros e selvagens, sendo que as nações que possuem mais homens filosofando seriam as mais civilizadas e polidas. Sua confiança na filosofia e em sua utilidade o levou a afirmar que “o maior bem de um Estado é possuir verdadeiros filósofos” (AT IX-2, p. 3; 1997, p. 16), mas, além dessa confiança no valor geral da filosofia para toda uma nação, enquanto homem em particular que cada um de nós é, a filosofia auxilia a cada um seguir o seu próprio caminho, abrindo os olhos para a luz que emana das coisas, já que viver sem filosofar seria o mesmo que sempre estar de olhos fechados sem nunca procurar abri-los. Se, porém, abrir os olhos para as coisas é de grande valia para nós, maior ainda é o bem alcançado por meio dos conhecimentos filosóficos.

Ora, viver sem filosofar é ter os olhos fechados e nunca procurar abri-los; e o prazer de ver todas as coisas que a nossa vista descobre não é nada comparado com a satisfação que advém do conhecimento daquilo que se encontra pela Filosofia. (AT IX-2, p. 3; 1997, p. 16).

A diferenciação entre a prática da vida e a busca pela verdade se assenta nesses dois horizontes, os quais possibilitam aos homens abrirem os olhos para as coisas e o espírito para a verdade. Em várias obras há passagens que tratam do tema, mas essa diferenciação é bem explícita no início da quarta parte do *Discurso do Método*:

Não sei se deva falar-vos das *primeiras meditações que aí realizei*; pois são tão metafísicas e tão pouco comuns, que não serão, talvez, do gosto de todo mundo. E, todavia, a fim de que se possa julgar se os fundamentos que escolhi são bastante firmes, vejo-me, de alguma forma, compelido a falar-vos delas. De há muito observara que, quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida [...]. (AT VI, p. 31; 1979, p. 46 – grifo nosso).

Os fundamentos escolhidos para as tão metafísicas meditações realizadas são bastante firmes e, apesar de serem incomuns, trazendo dificuldades à compreensão imediata, são exatamente o contrário do que ocorre ao homem em relação aos costumes. Na vida comum, seguimos opiniões convencionais, sem aprofundar, em nossas preocupações, se essas opiniões são mais certas que equivocadas. A busca da verdade, nesse sentido, é indiferente às razões da vida, pois as exigências da vida comum obrigam-nos a viver independentemente de havermos já estabelecido os fundamentos da metafísica e encontrado a verdade pela filosofia primeira. A urgência da ação nos leva a agir antes que saibamos ou ignoremos as razões da metafísica, mas pensar e meditar não são senão o próprio viver? Se agimos antes de meditarmos, ainda assim não há uma separação entre viver e pensar; pelo contrário, ambos os momentos são correlatos e se complementam na visão sistêmica do conhecimento. Diz Descartes na primeira das *Regras para a Direção do Espírito*:

[...] todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites. Nem o conhecimento de uma só verdade, como se fora a prática de uma única arte, nos desvia da descoberta de outra; pelo contrário, ajuda-nos. (AT V, p. 360; 1989, p. 11).

Filosofar é o estudo da sageza, da sabedoria, e esta não compreende apenas uma ordem do ser, do viver ou do conhecer, mas engloba-as todas. O filosofar inicia-se pelo justo conhecimento das coisas primeiras, dos princípios do conhecimento, por isso chama-se filosofia primeira ou metafísica; passa aos princípios das coisas materiais que compõem todo o universo, a física; e, no seguimento dessas bases, também aos conhecimentos no que concerne à saúde (medicina); à mecânica; às coisas que pertencem à prática da vida (moral), e daí por diante, a todos os outros campos do saber.

[...] esta palavra Filosofia significa o estudo da sagesa e por sagesa não se deve entender apenas a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que ao homem é dado saber, tanto em relação à conduta da sua vida, como no que concerne à conservação da saúde e invenção das artes. E para que este conhecimento assim possa ser, torna-se necessário deduzi-lo das primeiras causas, de tal modo que, para conseguir adquiri-lo, e a isto se chama exatamente filosofar, cumpre começar pela pesquisa dessas primeiras causas, ou seja, dos princípios. (AT IX-2, p. 2; 1997, p. 15).

Todos os saberes que tratam, ou das coisas pertencentes à prática da vida, ou das coisas pertencentes ao domínio da ciência em geral, ou da filosofia primeira, todos esses saberes compõem aquilo que chamamos de filosofar, que não pode prescindir, sobretudo, da etapa inicial que consiste no conhecimento das primeiras causas, dos princípios.

Tenho dito ao final da Primeira Meditação, que tendo razões muito poderosas e maduramente examinadas podiam obrigar-nos a duvidar de todas as coisas que, todavia, não havíamos logrado conceber com a clareza suficiente. Tratava unicamente naquele lugar dessa dúvida geral e universal que muitas vezes tenho chamado hiperbólica e metafísica, da qual disse que não se devia aplicar às coisas que a direção da vida concernem [...]. (DESCARTES, 1945, p. 397).

Metafísica é filosofia primeira nesse sentido originário, o fundamento, o filosofar em busca dos princípios do conhecimento humano. Já a prática da vida não é menos importante que a Metafísica, mas como a árvore precisa de raízes fortes e tronco firme para manter-se viva, desenvolvendo todos os seus galhos, folhas e frutos, na ordem do conhecer que estrutura essa ciência integral do conhecimento humano, a prática da vida depende de todas as demais ciências para ser bem realizável. Desse modo, o uso da vida e a contemplação da verdade distinguem-se e complementam-se, cada qual em seu próprio campo de ação, mas interdependentes como um grande organismo vivo, como uma árvore que abarca todos os conhecimentos possíveis aos homens conhecerem.

Assim, a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras ciências, e é o último grau da sabedoria. (AT IX-2, p. 14; 1997, p. 22)

Filosofar implica a relação da sapiência humana nessas duas esferas complementares. De um lado temos o uso da razão o melhor possível na busca pela verdade, em que o provável deve ser considerado duvidoso e somente o indubitável, enquanto signo que mostra, faz aparecer a verdade, como seu próprio correlato, deve ser aceito. Já na prática da vida, nossas ações exigem decisões, viver é decidir conforme as circunstâncias, é encontrar as melhores respostas permitidas

pela natureza da situação particular na qual estamos inseridos. O correto e o incorreto, na prática da vida, não são tão excludentes entre si quanto a verdade e a falsidade em filosofia primeira.

Convém [entretanto notar que de modo nenhum entendo] que nos sirvamos de forma tão geral do duvidar, a não ser quando começarmos a aplicar-nos à contemplação da verdade. Pois em tudo aquilo que diz respeito à orientação da nossa vida muitas vezes somos obrigados a seguir opiniões apenas verossímeis, dado que as ocasiões de agir desapareceriam quase sempre antes de nos libertarmos de todas as dúvidas. E quando se encontram várias dessas ocasiões de agir acerca de um mesmo assunto – ainda que não concedamos, talvez, mais verossimilhança a uma do que as outras [se a ação não permite demora] -, a razão exige que escolhamos uma delas [e que, após tê-la escolhido, a sigamos firmemente como se a tivéssemos julgado certíssima]. (AT IX-2, p. 26; 1997, p. 27-28).

Na prática da vida, o provável é um porto seguro para a nossa conduta e geralmente o provável nos é valioso. Se, ao experienciarmos uma determinada situação comum, na qual a regularidade da situação em algumas poucas vezes falhou, mas que quase sempre segue de um modo regular, a mesma pode ser confiável à vida comum, visto que essa regularidade nos leva a acreditar em suas boas razões em detrimento de outras. O recolhimento dessas experiências é valioso e nos ajuda a viver melhor e mais felizes que se as ignorássemos. O importante seria compreender os quatro graus de sabedoria prática que são possíveis aos homens adquirir, e o quinto grau seria exatamente a proposta da própria filosofia.

O primeiro grau contém noções tão claras em si próprias que as podemos adquirir sem meditação; o segundo compreende tudo o que a experiência dos sentidos nos leva a conhecer; o terceiro é aquilo que a conversa dos outros homens nos ensina; e a este se podemos acrescentar um quarto grau, a leitura [...] Na verdade, a sabedoria que habitualmente possuímos leva-nos de súbito a uma crença infalível. (AT IX-2, p. 5; 1997, p. 17).

Esse parágrafo dos *Princípios da Filosofia* indica elementos interpretativos complexos. Se existem noções da vida prática, que não pressupondo a meditação metafísica, são em si claras e pelo hábito levam-nos a uma crença infalível, em que essa crença infalível se distingue das crenças infalíveis geradas pela meditação metafísica? Ademais, se a prática da vida possibilita conhecimentos infalíveis, por que a necessidade de uma filosofia primeira e não antes uma filosofia que partisse dessas noções claras e distintas que a própria prática da vida nos proporciona? Diante destas questões, podemos interpretar que a intenção de Descartes é mostrar que a prática da vida segue um modo de ser tal que possibilita a felicidade humana diante de suas próprias limitações. A crença infalível citada não se remete àquela outra que é gerada pela devida

proporção entre o uso do entendimento e da vontade, diante de algo claro e distinto, mas a uma crença limitada à imediata experiência dos sentidos, em que a conversa com outros homens não são prejuízos, mas sim ensinamentos. Considerando desse modo, as ações humanas podem levar os homens em direção à virtude e ao conhecimento do bem, mesmo que suas ações contenham, o que é natural à condição humana, alguma imperfeição. Ter a vontade firme e confiante de usar sempre a razão o melhor que lhe é possível, a partir de uma crença infalível, praticar nas ações o que julga ser o melhor, é ser verdadeiramente sábio na vida tanto quanto a nossa natureza permite que sejamos. Já alcançar um grau de sabedoria mais alto e seguro que os quatro primeiros é o caminho inerente à própria filosofia, em sua busca por deduzir as razões de tudo o que possa ser ao homem conhecido (Cf. AT IX-2, p. 5; 1997, p. 17).

1.5 Os Prejuízos da Infância ou o Desenvolvimento do Método

O filosofar pressupõe o assentamento dos princípios de todo o conhecimento humano e, para que esses princípios não sejam senão os antigos prejuízos adquiridos ao longo de nossas vidas, principalmente aqueles que se firmam no espírito desde a infância, deve ser possível empreender uma definitiva prova do conhecimento, mas como? Como se executará essa prova, se não há confiança alguma nos princípios que a organizam? Com outras palavras, com quais instrumentos epistemológicos o meditador poderá trabalhar para realizar uma crítica aos antigos critérios de julgamento que ele possuía em busca de novos? Para responder satisfatoriamente essas questões temos que investigar como o 1º grau da dúvida se organiza e quais os elementos que o constituem. Para a determinação do que são os prejuízos, vejamos rapidamente o que é exposto no primeiro parágrafo das *Meditações* à luz do que Descartes apresenta em algumas passagens de suas outras obras, tais como o *Discurso do Método*, as *Objções e Respostas*, os *Princípios da Filosofia*, e as *Regras para a Direção do Espírito*:

(1º §)

1º Constatação de que os nossos princípios estão fundados sob bases mal assentadas.

Aqui temos uma tese importante, que é continuamente exposta por Descartes ao longo de toda a sua obra. Sobre essa tese é interessante o comentário sobre a sua infância e de seu contato com as letras no início do *Discurso do Método*:

Fui nutrido nas letras desde a infância, e por me haver persuadido de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Mas, logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. (AT VI, p. 4; 1979, p. 30).

Essa exposição de que toda a sua formação intelectual está marcada pela ignorância tem que ser compreendida sob o problema do critério já citado por nós. Não é que todas as opiniões que lhe foram transmitidas ao longo de sua formação intelectual são todas erradas. A dificuldade apresentada é que, ao ser recebido na classe dos doutos, percebera imediatamente a pluralidade de opiniões, o apego desregrado à tradição aristotélico-tomista e, não menos importante, a partir de seu contato com os novos elementos matemáticos e científicos no primeiro quarto do século XVII, teve a certeza de que é imprescindível seguir um novo caminho e não apenas reformar os velhos. Essas certezas marcaram a vida de Descartes muito antes da publicação do *Discurso do Método* em 1637. Basta lembrarmos que Descartes, após ter ido à Holanda em 1618, começa um trabalho matemático rigoroso em 1619 sob o incentivo e a colaboração de Beeckman¹². Esse trabalho seria fundamental para a futura compreensão cartesiana de que a filosofia deve organizar seus raciocínios tendo como modelo a ser seguido os encadeamentos das proposições matemáticas.

2º Decisão de reverter essa penosa situação.

Agora surge o problema metodológico, pois, como reverter um legado que foi transmitido e constantemente reformado por toda uma tradição de milênios? O primeiro parágrafo do *Discurso do Método* é muito claro sobre o modo como Descartes responde a essa indagação:

¹² Para citarmos um bom estudo que se tornou tradicional aos estudos cartesianos, a biografia intelectual de Stephen Gaukroger retrata em seu terceiro capítulo todo o aprendizado de Descartes com Beeckman entre 1618 e 1619, bem como os experimentos feitos por Descartes e a composição do *Compendium Musicae* como presente de ano novo, de 1619, como prova de amizade sua para com Beeckman. (Cf. GAUKROGER, Cap. 3, p. 99-141).

O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. [...] o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é natural em todos os homens; e destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de que uns são mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem. (AT VI, p. 1-2 ; 1979, p. 29 – grifo nosso).

3º Firme resolução de desfazer-se das antigas e mal assentadas opiniões.

Quase todas as atividades humanas parecem ter a sua importância. Entre as atividades a que todo homem pode se aplicar, o projeto de buscar a verdade nas ciências é, entre todos os outros caminhos, o melhor para uma vida feliz.

[...] mirando com um olhar de filósofo as diversas ações e empreendimentos de todos os homens, não haja quase nenhum que me pareça vão e inútil, não deixo de obter extrema satisfação do progresso que penso já ter feito na busca da verdade e de conceber tais esperanças para o futuro que, se entre as ocupações dos homens puramente homens, há alguma que seja solidamente boa e importante, ousou crer que é aquela que escolhi. (AT VI, p. 3; 1979, p. 29-30).

Apesar de apresentar essa posição otimista pelo progresso das ciências, logo em seguida Descartes volta a se preocupar com a questão do método nas ciências.

Todavia, pode acontecer que me engane, e talvez não passe de um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos equivocar no que nos tange, e como também devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos quando são a nosso favor. (AT VI, p. 3; 1979, p. 30 – grifo nosso).

Que é, pois, o método da dúvida se tudo não passa de cobre e vidro, enquanto os tomamos por diamantes? Percebe-se de uma passagem para a outra, que primeiro se afirmou a plena confiança no método e depois é contestada essa mesma tese inicial. Apesar de esse modo de operar ser estranho, o problema da possibilidade do engano é central na obra cartesiana. A dúvida metódica afirma que é necessário, antes de tudo, desfazer-se dos prejuízos, mas como se livrar dos prejuízos utilizando os próprios prejuízos para desfazer-se deles? Se, por um lado, todas as opiniões do meditador estão mal fundadas, por outro, esse material é tudo o que está disponível à sua investigação! Descartes certamente procura usar um mecanismo para escapar dessas possíveis acusações. Sua firme resolução já é, em sua perspectiva, uma primeira resposta que escaparia aos

antigos prejuízos. Ora, isso é estranho, mas não é incoerente. Podemos pensar no seguinte exemplo ilustrativo:

-- Sei que estou me enganando sobre muitas coisas. Ao saber que estou me enganando há pelo menos três possibilidades:

- 1) Posso esquecer essa constatação e continuar minha vida normalmente.
- 2) Posso tentar reformar aos poucos minhas opiniões que eu for percebendo como enganosas.
- 3) Posso procurar fazer uma avaliação rigorosa, de uma só vez, de um só golpe, de todas as opiniões, sob essa rígida preocupação de desfazer-me de tudo o que se mostrar enganoso.

A primeira possibilidade é rapidamente descartada, pois contraria o rigor da investigação filosófica. A segunda possibilidade é aquela contra a qual se opôs. Como exemplo da segunda possibilidade, podemos citar os aristotélicos-tomistas da época de Descartes. Os aristotélicos-tomistas do século XVII buscavam compreender as teses dos antigos mestres, Aristóteles e Tomás, utilizando e reformando velhos conceitos que foram formulados para outra época e que diante das novas invenções científicas e filosóficas parecem tão somente *lançar pó contra o vento*. A terceira possibilidade é a escolhida, pois cumpre a sua decisão de primeiramente desfazer-se do enganoso para aí, sim, construir um sistema de verdades. Sobre a impossibilidade de reformar as velhas opiniões, é instrutiva a famosa metáfora do cesto de maçãs apresentada por Descartes em resposta ao padre Bourdin.

Se por casualidade tivesse uma cesta de maçãs, e temendo que estivessem podres algumas quisesse retirá-las para que não se façam perder as demais, como poderíamos fazê-lo? Não começaria primeiro por esvaziar a cesta, e depois, olhando as maçãs, uma por uma, escolheria as que visse que não estavam estragadas, e deixando as demais, voltaria a colocar as saudáveis na cesta? (DESCARTES, 1945, p. 404).

No caso da metáfora apresentada, percebe-se que a situação é mais simples e difere em vários sentidos da situação filosófica a que ela se remete. Primeiramente por que a metáfora das maçãs não coloca em questão a sanidade e a capacidade daquele que separa as maçãs podres das maçãs saudáveis. No exemplo das maçãs só há problema no objeto investigado e não no sujeito que o aborda. Dizendo de outro modo, não é problematizada a capacidade deste homem em ser capaz

de escolher quais objetos são sadios e quais não são. Assim como ocorre à metáfora das maçãs, a *Primeira Meditação* procura, em um primeiro momento, entre todas as opiniões, qual delas, ao serem todas lançadas de uma só vez ao chão, irá mostrar-se absolutamente saudável em detrimento de tudo o que tiver o menor sinal de doença. No entanto, a passagem do argumento do erro dos sentidos para o argumento do sonho já implicará um exame sobre a constituição mental do próprio sujeito da dúvida, situação essa que parece não ser retratada na metáfora das maçãs. Os objetos investigados na metáfora são as próprias opiniões consideradas incertas e, por meio de uma inspeção rigorosa, se avaliará em que consiste a própria certeza e a incerteza. Por um lado, são opiniões combatendo opiniões, isto é verdadeiro, mas, por outro lado, não são maçãs contra maçãs. Nesse caso, sendo um homem que observa atento maçãs doentes e sadias em um mesmo cesto misturadas confusamente, e se esse homem é incapaz de decidir, de julgar o que é o sadio e o que é o doente, a metáfora não se sustentaria sobre essa forma de compreendê-la. Isso levaria à possibilidade de que todo e qualquer conhecimento certo e seguro seria impossível, ou mesmo que existisse algo certo e seguro, seria incognoscível pela própria falência da razão. Se este fosse o caso, seria instaurado um círculo vicioso no qual a razão humana estaria totalmente indefesa, e, por conseguinte, completamente enlouquecida. Contudo, cabe indagar: a possibilidade de um global círculo vicioso invalidaria o sentido explicativo da metáfora das maçãs? Naturalmente, a resposta é não. Pois, como é explícito no texto das *Sétimas Respostas*, o homem está atento, sabe que há maçãs, sabe o que são maçãs podres e maçãs sadias, sabe que, ao atirá-las todas ao chão, quer desvencilhar-se da dúvida, quer separar o doente do sadio, quer a absoluta certeza de ter separado definitivamente maçãs podres das maçãs sadias, e é sobre essa significação da metáfora que se desdobra o segmento da explicação:

Pois do mesmo modo, os que nunca hão filosofado bem, têm em seus espíritos diversas opiniões, que começaram a reunir desde seus primeiros anos; e temendo, com razão, que a maior parte não sejam verdadeiras, tratam de separá-las das restantes para que sua mescla não faça incertas a todas. Para não enganar-se na eleição, o melhor que poderiam fazer seria rechaçá-las todas juntas de uma vez, nem mais nem menos que se fossem todas falsas e incertas; e depois, examinando-as uma por uma, voltar a tomar unicamente as que reconheceram por verdadeiras e indubitáveis. (DESCARTES, 1945, p. 404).

Essa ilustrativa metáfora do cesto de maçãs representa a decisão tomada pelo sujeito meditador de assumir uma nova experiência de vida ao derrubar todas as próprias opiniões. Assim como este homem com as maçãs, o sujeito meditador reconhece pela razão que a

totalidade de suas opiniões decorre de um ininterrupto círculo vicioso. Embora esta situação representada pelo sujeito meditador seja a de ser vítima, por outro lado, ele não deixou de ser o autor dessa situação, na medida em que seguiu continuamente vivendo, agindo e pensando por meio dessas confusas opiniões. Dizendo de outro modo, o sujeito meditador se alimenta das maçãs envenenadas, produz maçãs envenenadas como os outros e também as espalha confusamente em suas conversações. Metaforicamente considerando-o, esse círculo vicioso pode ser pensado como a própria condição humana, do seu início ao seu fim. Ou seja, viver é estar desde a infância à velhice mergulhado em prejuízos, sejam aqueles que recebemos de outros, sejam os que produzimos por nós mesmos. A condição humana retratada pela metáfora das maçãs pode ser equiparada à imagem da pintura renascentista de Pieter Bruegel, o Velho (pintura de 1564), chamada de “A Parábola dos Cegos”. Nesta pintura homens cegos enfileirados empurram uns aos outros para o fundo de um pântano. Cada homem cego se apóia na pessoa logo à frente e, assim, ambos se sustentam em pé até que o primeiro da fila, sem ter em quem se apoiar, conduz todos os demais ao chão. Todos eles juntos tinham uma falsa sensação de segurança por se agarrarem uns aos outros. O que Descartes pretende superar é a ausência de um primeiro ponto de apoio, com o qual, quem sabe, seriam iluminados os caminhos de todos os homens tanto quanto possível. A superação dessa condição de cegueira dependerá de um novo modo de lidar com as próprias limitações. É preciso que ao menos um homem decida não seguir os demais realizando uma definitiva prova da razão humana, universal, de modo que ao ser alcançado um firme ponto de apoio, todos serão beneficiados por este ato primeiro.

4º Compreensão de que isso somente será possível ao se “começar tudo novamente desde os fundamentos”.

Antes de comentarmos a tese logo acima e seus desdobramentos conceituais é interessante lembrarmos o exemplo do edifício apresentado por Descartes no *Discurso do Método*:

[...] não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pelas mãos de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou. Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins. (AT VI, p. 11; 1979, p. 34).

Essa famosa passagem do *Discurso do Método* parece indicar que as obras mais perfeitas são aquelas produzidas por uma só pessoa. Será isso verdadeiro? Será que Descartes combate, a todo custo, os trabalhos em grupo em defesa de um egoísmo exacerbado? Por que essa tamanha confiança de que as obras de um único homem são melhores que as resultantes do trabalho de muitos? Talvez a generalidade com a qual comumente tratamos essa passagem vele o real sentido que a mesma expressaria. Podemos tentar contextualizá-la melhor. Trata-se de obras compostas, mas qual o sentido dessa composição? Será que um grupo de grandes mestres reunidos e discutindo com tempo sobre a execução de uma obra será pior que a obra de um único sozinho pensando por si? Pode ser que sim, mas um único homem pode, sem maiores problemas, ser capaz de criar uma obra mais bela que a de um grupo, embora isto não seja uma lei, senão uma possibilidade. O final do exemplo do edifício é, contudo, bem instrutivo, pois esse edifício construído por muitas mãos é, na verdade, o resultado de muitas paredes velhas, que foram continuamente sendo mantidas para outros fins, e não para um fim único, executado e definido de uma só vez. O exemplo, tomado desse modo, apresenta melhor o que Descartes procura enfatizar. Comentando o exemplo do edifício nas *Objções e Respostas*, essa recusa de reformar as velhas ruínas do saber mostra seu sentido de forma mais forte e latente. Vejamos:

Tenho declarado em muitas passagens de meus escritos que tratava de imitar aos arquitetos, aos quais, para levantar grandes edifícios nos lugares em que a rocha, a argila, e a terra dura estão cobertas de areia e de cascalho, abrem primeiramente fossos profundos e atiram fora, não só o cascalho, senão tudo o que está apoiado nele ou como que com ele mesclado e confundido, a fim de assentar depois cimentos da obra na rocha e terra dura. (DESCARTES, 1945, p. 417).

É preciso cavar fundo para erguer um novo e bem organizado edifício, mas que não seja construído sobre solo escorregadio. Essa analogia remete à noção de fundamento em Descartes. A Metafísica é a ciência dos fundamentos por remover os prejuízos com o consequente estabelecimento de uma base sólida, irremovível, indubitável, sobre a qual se erguerão todos os outros conhecimentos dependentes desse primeiro fundamento. O elemento fundante é a base, construído de forma a levantar todo o edifício do saber sobre si mesmo sem o perigo de ruir por suas estruturas de sustentação serem velhas. Desse modo, o real significado da passagem considera que a obra de um único homem é melhor que aquelas outras que ao longo do tempo tiveram a interferência de vários homens reformando ruínas. Por isso, cabe remover todas de uma só vez e estabelecer novas e firmes fundações.

5º Sabendo das dificuldades implícitas nesse ousado empreendimento, é imprescindível que o condutor desse projeto esteja maduro e apto a executá-lo.

Estar maduro e apto são as condições mínimas pelas quais é possível uma adequada busca pela verdade. A questão, então, é: -- Em que consiste estar maduro e apto a ponto de derrubar, de uma só vez, todas as opiniões que constituem a totalidade do saber que se possui? Estar apto e seguro é seguir algumas condições definidas de antemão para buscar o indubitável. Existem alguns elementos, como determinados pressupostos resultantes de uma firme e maduramente considerada opinião, que levam o condutor da dúvida a orientar-se em busca do absolutamente evidente enquanto tal, do indubitável. Esses pressupostos são bem explícitos no 2º parágrafo da *Primeira Meditação*, e orientarão todo o desenlace da crítica ao conhecimento exercida ao longo da dúvida metódica.

1.6 Análise Esquemática do 2º Parágrafo da Primeira Meditação¹³

Agora, pois, que *meu espírito está livre de todos os cuidados*, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, *aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões*. (AT IX-1, p. 13; 1979, p. 85 – grifo nosso).

¹³ Nestas análises esquemáticas apresentaremos algumas proposições retiradas do texto de Descartes visando apresentar ponto a ponto os problemas envolvidos. Ao longo de nosso texto iremos investigar detalhadamente a dúvida metódica conforme é exposta nas *Meditações*, tendo como base a tradução em francês revisada pelo próprio Descartes, que se tornou até mesmo mais utilizada que a primeira escrita e publicada em latim em 1641. Quando considerarmos necessário, também utilizaremos de forma corrente o texto das *Meditações* traduzido do latim, seja para comparações, complementos, etc. Isto por que, como atesta o filósofo, as *Meditações* são a sua obra metafísica mais importante: [...] “as coisas contidas na 1ª Meditação, e ainda nas seguintes, não são adequadas a todo gênero de espíritos, nem se ajustam à capacidade de todo mundo; mas não é esta a 1ª vez que faço esta declaração [...] E esta tem sido a única razão que me tem impedido de tratar destas coisas no Discurso do Método, que estava escrito em língua vulgar, e por isso me reservei para fazê-lo nas *Meditações* que, como tenho advertido muitas vezes, devem ser lidas unicamente pelos espíritos fortes” (AT IX-1, p. 190-191; 1945, p. 233). Como já vínhamos fazendo, quando necessário à compreensão dos problemas que vão se apresentando em nosso estudo, discutimos com várias outras obras importantes, como o próprio *Discurso do Método*, *As Regras para a Direção do Espírito*, *As Objeções e Respostas*, etc. Nosso estudo sobre a dúvida metódica não problematizará a relação desta com a sua formulação do *Discurso do Método* porque tal empreendimento fugiria ao nosso escopo. Pretendemos elaborar um estudo pormenorizado dessa relação em um outro momento.

Essa é uma passagem importante das *Meditações*, fundamental para uma pormenorizada interpretação de toda a *Primeira Meditação*. Vejamos o mesmo parágrafo de um modo um pouco diferente:

É, portanto, em boa hora que, hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário, *dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões*. (AT VII, p. 17-18; 2004, p. 21-22 – grifo nosso)

Apesar de as duas passagens citadas logo acima serem correspondentes, parece haver algumas peculiaridades entre ambas que merecem ser exploradas. Notamos que no texto em francês a dúvida seria exercida pelo espírito, que, livre de todos os cuidados e por um ato de sua própria liberdade, destruirá todas as suas antigas opiniões. Já a tradução do latim refere-se à “*mente desligada de todas as preocupações*”, por meio da qual, de forma *séria, livre e genérica*, se derrubará as antigas opiniões. Neste caso, de duas uma: ou espírito e mente são conceitos correlatos no cartesianismo, ou haveria uma grave diferença entre ambas as edições das *Meditações*. Como explica Landim e mesmo Descartes em algumas passagens de suas obras¹⁴, os conceitos de *espírito* e *mente* são equivalentes em toda a obra de Descartes. Não obstante essa pequena diferenciação quanto à questão expositiva, vimos que seja na edição em latim, ou na em francês, ambas ao seu modo marcam a realização de um exercício mental (ou espiritual), metafísico, de filosofar de forma livre e sem pressupor a existência do mundo externo corpóreo como condição de possibilidade de qualquer conhecimento certo e seguro. Por conseguinte, é justamente por este questionamento à antiga concepção de que todo o conhecimento começaria pela experiência (pressuposição de um mundo externo-corpóreo), no sentido aristotélico-escolástico desta expressão, que procederá a superação dos prejuízos com vistas à descoberta de algo certo e indubitável. Mundo externo e conhecimento sensível deixarão de ser, para o cartesianismo, o conhecimento imediato para tornar-se o mais difícil de conhecer segundo a ordem das *Meditações*. Porém, como sabemos, nem por isso a existência das coisas materiais será menosprezada por Descartes, visto que a prova da existência dos corpos da *Sexta Meditação* é um

¹⁴ Como esclarece Landim, o termo *mens* “foi traduzido pelo duc de Luynes para o francês por “*espírito*”. No entanto, quando se trata de demonstrar a distinção real da mente com o corpo, o termo usado pela versão francesa das *Meditations* é “*alma*” (LANDIM, 1994, p. 41, n.3). De fato, na passagem citada por nós, o termo latino é “*mentem*”, já o texto em francês refere-se a “*esprit*”, conforme a distinção assinalada por Landim. Segundo o texto cartesiano, entre outras passagens que se referem a essas distinções, nas *Quintas Respostas* (AT VII, p. 356), Descartes explicita o significado da palavra *alma* e porque as palavras *alma* e *espírito* seriam equivalentes ao longo de suas obras.

dos movimentos finais e fundamentais às *Meditações*, ao restabelecer pela garantia divina que há coisas externas materiais existentes, com as quais o homem completo e inteiro, a mistura indiscernível entre mente e corpo, está em contínua relação.

1º Proposição: *Se faz indispensável ter o espírito “livre de todos os cuidados” em uma adequada solidão / “A mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário”.*

2º Proposição: Como expressão de um ato da minha própria liberdade, devo estar determinado *“em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões” / “Dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões”.*

A partir dessas duas proposições Descartes procura estabelecer as bases da situação ideal em que será possível realizar suas meditações, na qual a mente, ou o espírito, livre e solitário, poderá se aplicar, por um ato de sua própria liberdade, em destruir todas as suas antigas opiniões. Essa situação ideal é organizada, em um primeiro momento, deste modo, mas ela irá sendo, passo a passo, modificada conforme as imposições dos argumentos céticos. A situação descrita é a melhor possível dentro do contexto em que o meditador acredita estar. Para ele, todo o seu saber está assentado sobre princípios duvidosos e incertos, e não há meio de superar essa situação senão empregando seu espírito ou sua mente em uma completa inspeção de todas as suas opiniões.

Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, *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 as que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. (AT IX-1, p. 13-14; 1979, p. 85 – grifo nosso).

Ora, para isso *não será necessário mostrar que todas elas são falsas - o que talvez nunca pudesse conseguir* -, mas, porque *a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento*, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas. (AT VII, p. 18; 2004, p. 23 – grifo nosso).

Estas duas passagens são muito próximas, havendo uma pequena distinção que gostaríamos de mencionar. Na tradução do francês aparece certa relação entre ***“impedir-me de dar crédito às coisas”***, que muitas vezes os intérpretes não a relacionam ao correlato traduzido do latim que seria: ***“é preciso coibir o assentimento”***. A questão de Descartes não é somente o juízo

que é feito sobre coisas externas; também o é, isso é verdadeiro, mas sobretudo a questão refere-se ao exercício de controle, de coação do próprio assentimento, primeiramente, referente ao âmbito interno da mente para então referir-se ao juízo sobre coisas externas. Tendo em vista a importância dada à *coação do assentimento*, podemos interpretar esse parágrafo de dois modos distintos, que são mesmo contrários ou antagônicos. A questão é o que significa neste momento *coação do assentimento*. Podemos delimitar a questão por meio de duas interpretações: Tese 1) Coação do assentimento é a rejeição de qualquer opinião que contenha algum indício de dúvida, de modo que o duvidoso deve ser rechaçado, tal como rejeitamos o que manifestamente é falso, ou seja, a coação do assentimento consiste em rejeitar provisoriamente tanto o que contiver qualquer indício de dúvida assim como fazemos ao que é manifestamente falso. Assim, há um apelo a uma suspensão provisória do assentimento sobre determinada proposição que se mostrou duvidosa; Tese 2) Coação do assentimento é rejeição do duvidoso tratando, já e desde então, o duvidoso como totalmente similar ao falso, ou seja, uma proposição com o mínimo indício de dúvida levará imediatamente à compreensão de que a mesma é completamente falsa. Neste caso, dúvida e falsidade seriam equivalentes. Diante dessa questão a nossa interpretação propõe mostrar que um possível tratamento do falso como duvidoso desde o início das *Meditações*, tese 2, seria um contrassenso ao texto cartesiano bem como ao sentido mesmo da dúvida cartesiana. Diante desta controvérsia, sigamos discutindo e fazendo algumas comparações entre ambas as traduções visando verificar se a nossa tese é sustentável ou não¹⁵.

3º Proposição: Com vistas a alcançar esse objetivo, diz Descartes, não buscarei “*provar que todas elas são falsas*”, mas esforçar-me-ei em não dar crédito “*às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis*”

¹⁵ Quanto a esse interessante tema Forlin realiza uma investigação entre as duas interpretações citadas. Considerando essa questão filosófica, a nossa interpretação é próxima da de Forlin em alguns aspectos. Pois, para o intérprete, “a dúvida metódica consiste em duas operações complementares: primeiramente, ela rejeita tudo o que for passível de dúvida; depois, ela rejeita como falso tudo o que for passível de dúvida” (FORLIN, 2006, p. 26). No entanto, entre outras divergências entre a nossa abordagem e a de Forlin quanto à exposição e à compreensão de toda a dúvida metódica, a nossa investigação difere daquela, sobretudo, por que a preocupação fundamental de Forlin é a de mostrar o papel da dúvida metafísica no processo de constituição do *cogito*, tanto no *Discurso do Método* quanto nas *Meditações*, apresentando como contraprova de sua tese os *Princípios da Filosofia*. Já a nossa proposta não tem o objetivo de investigar a dúvida minuciosamente nestes outros textos de Descartes, mas de problematizar a relação entre o problema do mundo externo da *Primeira Meditação* como constituinte da dúvida metódica que faz emergir, na *Segunda meditação*, a noção cartesiana de subjetividade. Com outras palavras, a nossa proposta é mostrar que a dúvida metódica e o abandono do mundo externo são indissociáveis em um mesmo e único movimento propedêutico à gênese da noção cartesiana de subjetividade.

4º Proposição: Seja qual for o indício de dúvida que eu encontrar em alguma antiga opinião, indistintamente e imediatamente a rejeitarei, pois “*o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas*”

A destruição de todas as opiniões mal fundadas procederá por análises em blocos que representarão todo um conjunto de opiniões. Essa análise não procurará prová-las todas falsas, pois isso contraria a própria decisão anteriormente estabelecida, de recomeçar tudo desde os fundamentos, mas há um aspecto na frase seguinte a essa que traz um problema interpretativo. Se a razão me persuade a não diferenciar as coisas que não são inteiramente indubitáveis das que manifestamente parecem falsas, ambas serão rejeitadas? Mas em que, porém, consistirá essa rejeição? Tanto o duvidoso quanto o falso serão somente rejeitados, ou o duvidoso será desde então considerado equivalente ao falso? Eis o nosso controverso problema interpretativo.

De um modo ou de outro está claro não haver espaço para a probabilidade ser um critério de verdade, mas o problema interpretativo aqui exposto refere-se ao estatuto dessa rejeição, pois é preciso determiná-la para ter em vista como procederão os argumentos céticos. Com esta última questão se dá uma confusão interpretativa a partir de um dos estudos mais clássicos sobre Descartes que é o de Gueroult. Em um primeiro momento da sua apresentação dos elementos necessários que compõem a dúvida metódica, ele considera o processo da dúvida constituído por uma tripla necessidade: Em primeiro lugar, a dúvida é prévia, ou seja, ela deve anteceder a descoberta de uma verdade indubitável. Em segundo lugar, é necessário nada excetuar da dúvida, na medida em que a dúvida não é radicalmente impossível, mas, pelo contrário, a dúvida é expressão da própria liberdade humana. Em terceiro lugar, por seu caráter global, há a necessidade de tratar provisoriamente como falsas todas as coisas assim lançadas na dúvida; o que acarreta a necessidade de rejeitá-las inteiramente (Cf. GUEROULT, 1968, p. 33), mas quando ele afirma que há a necessidade de tratar provisoriamente como falsas todas as coisas que são lançadas na dúvida, o problema é compreender em que momento isso iniciaria, se já no 1º grau da dúvida e marcharia ao longo de toda a dúvida cartesiana ou se somente no 3º grau da dúvida com a aplicação do argumento do Deus Enganador ou do Gênio Maligno.

Gérard Lebrun, textualmente afirmando seguir a leitura de Gueroult, nas notas que apresenta à nossa ótima tradução ao português do texto francês das *Meditações*, afirma que já no 1º grau da dúvida Descartes trataria o duvidoso como falso. Com efeito, isso é estranho e

contraria, segundo nos parece, a própria interpretação de Gueroult, visto que Gueroult considera o tratamento do duvidoso como falso o último estágio da dúvida metódica, completando o argumento psicológico do Gênio Maligno, colocando em questão os erros ou as ilusões que se produzem naturalmente em nosso espírito (o erro dos sentidos, delírio dos loucos, ilusão do sonho). Deriva daí que esse nível da dúvida não segue o modo de operar os argumentos céticos como ocorria no âmbito da dúvida natural, mas estariam alicerçados sobre a hipótese metafísica do engano generalizado. Nessa aparente contradição interpretativa, na nota de Gérard Lebrun sobre o §2 da *Primeira Meditação*, ele defende que:

[...] a dúvida assim posta em ação: a) distinguir-se-á da dúvida vulgar pelo fato de ser engendrada não por experiência, mas por uma decisão; b) será “hiperbólica”, isto é, sistemática e generalizada; c) consistirá, pois, em tratar como falso o que é apenas duvidoso, como sempre enganador o que alguma vez me enganou. (DESCARTES, 1979, p. 86, n. 14).

Podemos comparar os dois parágrafos-chave que apresentam mais nitidamente esse problema interpretativo das traduções do francês e do latim para melhor compreendê-lo:

(§2) [...] 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 que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas*. (AT IX-1, p. 13-14 ; 1979, p. 85 – grifo nosso) / [...] mas, porque a razão já me persuade de que *é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas* (AT VII, p. 18; 2004, p. 23 – grifo nosso).

(§10) [...] sou obrigado a confessar que, *de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por alguma inconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas: de sorte que é necessário que interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas [...]*. (AT IX-1, p. 17; 1979, p. 88 – grifo nosso) / [...] mas sou finalmente forçado a confessar que *nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por não as considerar ou por leviandade, mas por robustas e meditadas razões. Por isso, também a elas não menos que às coisas manifestamente falsas, devo, de agora em diante, negar cuidadosamente o meu assentimento, se quero encontrar algo certo nas ciências* (AT VII, p. 22; 2004, p. 31 – grifo nosso)

No §2 Descartes parece relacionar o duvidoso com o falso a partir da rejeição de ambos. Tanto o duvidoso, por menor que seja seu grau de dúvida, quanto o que manifestamente é considerado falso, serão rejeitados imediatamente, por isso cabe seguir coibindo o assentimento,

proposição a proposição, que se mostrar duvidosa ou falsa. A situação apresentada pelo §10 parece mais radical, com mais firmeza decisória, pois ela resulta, segundo Descartes, de razões mais fortes e maduramente consideradas, interrompendo finalmente os pensamentos, *suspendendo o juízo sobre tais pensamentos* (texto em francês), ou, por robustas e meditadas razões, *negar cuidadosamente o assentimento* (texto em latim), não dando crédito às coisas como faria com as que parecem evidentemente, ou manifestamente, falsas. No §10 as razões consideradas e a impossibilidade de duvidar de outras coisas atualmente indica uma situação diversa sobre o tratamento do duvidoso que aquela apresentada anteriormente no §2. Devido a estas razões citadas por nós e tendo em vista o próprio caráter decisório e radical exposto pelo §10, iremos seguir alguns aspectos da interpretação que nos parece mais prudente e correta segundo o que consideramos afirmar o próprio texto de Descartes, em que o tratamento do duvidoso como falso ocorreria somente no 3º grau da dúvida. Esse modo de considerar a questão nos parece mais prudente que o outro na medida em que o julgamento do duvidoso como falso desde o início da dúvida parece contrariar não somente o texto de Descartes, mas também a própria proposta inicial de somente rejeitar as coisas duvidosas, tal como fazemos com as que manifestamente são falsas, ou seja, há uma coação do assentimento a ser perseguida e não a manifestação imediata de juízos negativos acerca daquilo que se manifesta já no 1º grau da dúvida como simplesmente duvidoso. Pois, se a dúvida metódica já iniciasse tratando como falsas todas as teses que imediatamente lhe são consideradas como simplesmente duvidosas, essa negação imediata já não seria um bom critério de verdade? Dizendo de outro modo, se antes do processo da dúvida chegar ao seu fim ela já tivesse desde o seu início ao seu fim um critério de julgamento em que o duvidoso é tratado como falso, em que medida seria possível falarmos em uma dúvida metafísica, conforme o próprio Descartes defende ser a sua? Por esses e outros problemas, consideraremos que, a partir do 1º grau da dúvida, haveria uma suspensão do juízo, ou suspensão do assentimento, sobre tudo o que manifestamente for duvidoso até que se esgotem todas as razões possíveis de duvidar nesse plano da dúvida. Já o tratamento do duvidoso como falso coroaria o processo da dúvida metódica em transformar-se em negação metódica da dúvida metafísica¹⁶, como forma de lidar com a possibilidade do engano global ou total. Ao longo de

¹⁶ Quanto a essa questão, concordamos com a interpretação de Gouhier, principalmente quando afirmamos que “o tratamento do duvidoso como falso coroaria o processo da dúvida metódica em transformar-se em negação

nossa investigação retomaremos essa discussão e apontaremos novos elementos para pensarmos esse problema interpretativo. Prossigamos a investigação textual da dúvida metódica:

E, 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 consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas. (AT IX-1, p. 14 ; 1979, p. 85 – grifo nosso)

5º Proposição: Para ser possível tal empreendimento não é adequado examinar “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 sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas.

Ao refletirmos sobre os desdobramentos conceituais implícitos nas cinco teses precedentes extraídas do 2º parágrafo da *Primeira Meditação*, podemos concluir algumas importantes características que definem, em um primeiro momento, em que consistirá a dúvida metódica:

- a) *Necessidade*: A dúvida é necessária para ser possível uma adequada busca pela verdade.
- b) *Libertação*: A dúvida é o único caminho para nos libertar dos prejuízos de nossas confusas opiniões.
- c) *Ordenação*: A dúvida é metódica e ordenada segundo razões definidas (duvidar de todas as coisas de que for possível duvidar).
- d) *Rigor*: A dúvida deve ser rigorosa, não medindo esforços, atacando todas as opiniões possíveis.
- e) *Entrega*: A dúvida metódica exige a entrega total do sujeito meditador. Se, no entanto, pertence ao condutor da dúvida a liberdade de buscar destruir todos os seus prejuízos, após ele aceitar as primeiras razões da dúvida, somente estas mesmas razões e as suas consequências serão os elementos organizadores dessa prova do conhecimento.

Notamos, pelo exposto, que, ao longo da dúvida metódica, não haverá uma fórmula, um critério de verdade absoluto, ou parâmetros que distingam definitivamente e com exatidão a

metódica da dúvida metafísica”, o que é próximo ao que Gouhier expõe no capítulo I, Seção III, intitulada “Doute et Négation” (GOUHIER, 1999).

verdade da falsidade, mas, ainda assim, provisoriamente se pode ao menos separar o dubitável do indubitável. Esse modo de proceder parece estranho, mas não poderia ser diferente, já que a aceitação inicial de um critério de verdade definitivo que fosse percorrer todas as *Meditações*, desde a *primeira* à *sexta*, seria a manutenção das antigas ruínas do saber, ou seja, de prejuízos. Há, contudo, um estabelecimento provisório, aceito para um fim determinado, a ser superado ou corrigido ao longo de todo o processo da dúvida metódica, na qual o verdadeiro é o indubitável. Bernard Williams problematiza essa decisão de Descartes de que o caminho racional para o alcance da verdade é o indubitável, pois, neste caso, *não seria o indubitável também um prejuízo?* (Cf. WILLIAMS, 1996, p. 44). A resposta de Descartes é não, considerando que os prejuízos são crenças ou opiniões que não foram sistematicamente questionadas. Já a dúvida metódica, ao utilizar o indubitável, seja como fim pelo qual a dúvida é exercida, ou como meio de organização dos argumentos céticos, ou seja, como critério provisório de verdade, o faz em um desenvolvimento sistemático e crítico do próprio ato de continuamente rechaçar o duvidoso, e não como um princípio válido a priori. Isto porque, como vimos, a dúvida metódica visa a descoberta de uma primeira proposição a partir da qual será possível o estabelecimento de um absoluto critério de verdade. As razões da dúvida seguem, neste sentido, uma confiança plena e total, estabelecida pela própria razão, de que a descoberta de uma proposição indubitável justificará a própria execução do método. Dizendo de outro modo, pelas próprias razões da dúvida previamente estabelecidas, estas consideradas como um critério provisório, é que após a superação do mais radical ceticismo há de restar, por conseguinte, o absolutamente inquestionável. Na busca de uma proposição incondicionada há uma nova formulação conceitual, por meio da qual é operada a realização dessa prova crítica transformando as noções de justificação e execução. Com isso, a justificação e a execução do método não são conceitos separados, mas complementam-se mutuamente.

1.7 A Decisão de Duvidar de Tudo

A *Primeira Meditação* tem a função de colocar em marcha essa operação de explorar os limites de uma dúvida cética radical e sistemática. Percebe-se que esse *modus operandi* da dúvida cartesiana não é ingênuo, pois, de antemão, o método considera que, se essa operação tiver êxito,

no imediato ato de encontrar os limites dessa dúvida radical irá emergir, por consequência, algum conhecimento firme e constante. Tendo em vista esse rigor metodológico, Bernard Williams defende que a perspectiva cartesiana teria como sua exigência primeira a elaboração de uma investigação pura da razão (Cf. WILLIAMS, 1996, p. 44). Essa investigação pura da razão se caracterizaria, primeiramente, em realizar uma dúvida cética que execute, de uma só vez, uma total e imparcial avaliação de todo o conhecimento humano. Esse conceito de uma investigação pura da razão aplicado aos argumentos céticos é uma chave interpretativa interessante utilizada pelo intérprete. No entanto, ela tem que ser vista sob certas ressalvas. Para Descartes, o principal objetivo da dúvida metódica é o questionamento em bloco das coisas sensíveis, e, desse modo, colocar a primazia do saber na própria razão a partir dela mesma é coerente com a perspectiva cartesiana, logo, convém afirmar que a dúvida metódica realizaria uma investigação pura da razão. Isso significa, pois, que a dúvida metódica deve ser compreendida a partir da capacidade da razão em se autoafirmar, mesmo estando imersa em um completo ceticismo. Por outro lado, sabemos que o termo *investigação pura da razão* se remete diretamente ao criticismo kantiano, questionando a própria condição de possibilidade do conhecimento, ao inverter o pressuposto da Metafísica segundo o qual o conhecimento das coisas seria regulado pela natureza dos objetos, em que a razão, ela mesma, instituiria as regras que possibilitam todo e qualquer aparecimento. Sob esse duplo aspecto filosófico do termo investigação pura da razão, havendo o cuidado em não sermos anacrônicos tentando colocar questões kantianas em Descartes, acreditamos que a proposta de Bernard Williams pode sintetizar o sentido da busca pela verdade cartesiana e que, aparentemente, não há erro ao utilizá-lo.

Se a dúvida metódica abre a investigação da razão a partir dela mesma, sem nenhuma referência a um algo que não tenha como princípio a própria razão, convém perguntarmos: *É possível alguém avaliar e compreender, de uma só vez, a totalidade de seu conhecimento?* Descartes considera que sim, já que, ao avaliar de um só golpe a totalidade de seu conhecimento, o condutor da dúvida considera tudo o que ele crê e experimenta como efetivamente duvidoso, colocando a si mesmo e o próprio mundo exterior como objetos de indagação a serem questionados. A dúvida metódica está diante desse problema de atacar todas as opiniões do meditador em um único e universal teste, produzindo barreiras, as quais farão que a interioridade do sujeito da dúvida pouco a pouco irá se isolando. Como o acesso direto ao mundo exterior foi

temporariamente vetado, o sujeito da dúvida vivenciará, compreenderá e experimentará, tão somente os aspectos de seu próprio mundo interior. Assim, o combate aos prejuízos fará que deste isolamento emergja um teste da validade e universalidade da razão.

Porque fomos crianças antes de sermos homens, e porque julgamos ora bem ora mal as coisas que se nos apresentaram aos sentidos quando ainda não tínhamos completo uso da razão, há vários juízos precipitados que nos impedem agora de alcançar o conhecimento da verdade; [e de tal maneira nos tornamos confiantes que] só conseguimos libertar-nos deles se tomarmos a iniciativa de duvidar, pelo menos uma vez na vida, de todas as coisas em que encontrarmos a mínima suspeita de incerteza. (AT IX -2, p. 25; Parte I, Art. 1, 1997, p. 27 – grifo nosso).

Esse teste da razão, em sua universalidade, é um experimento mental desenvolvido ao longo da *Primeira Meditação*. É um experimento de dúvidas artificiais, enquanto artifícios para um fim determinado, tal que somente a evidência autêntica deva sobreviver. Esse experimento mental, no qual o sujeito da dúvida segue passo a passo a consolidação de seu próprio isolamento, faz que todas as suas opiniões estejam acessíveis no âmbito restrito de suas manobras ou operações internas. Melhor dizendo, não há um segundo interlocutor direto nessa investigação, pois toda e qualquer remissão a uma alteridade implicará, primeiramente, as operações intrínsecas dos próprios pensamentos do sujeito meditador. Essa exigência cartesiana de uma investigação em primeira pessoa, de que nessa inquirição de si mesmo não haja outro que senão seus próprios pensamentos, será marcada pelo sistemático isolamento do sujeito, que, ao suspender os juízos acerca de sua própria sensibilidade, consulta tão somente sua inteligência.

Se, porém, há uma espera antecipada do meditador em adequar seu estado psicológico com a evidência de alguma ideia indubitável a ser encontrada, talvez a dúvida metódica não é senão uma avaliação do já pressuposto bom funcionamento das faculdades cognitivas do meditador? Segundo Descartes, a resposta é não, considerando que, se houvesse a pressuposição de um perfeito funcionamento das faculdades cognitivas humanas, a dúvida metódica seria completamente descartável. Isso, contudo, não leva a concluirmos, de antemão, que as faculdades cognitivas humanas são completamente imperfeitas. A questão, para ser bem compreendida, pode ser colocada de outra forma. A condição para a dúvida é a firmeza em fiar-se somente no indubitável enquanto tal, mas o uso das faculdades para encontrá-lo não pode ser tematizável diretamente, pois, se isso ocorresse, necessariamente a dúvida metódica nada mais seria que uma

revisão do aparato cognitivo humano, e não uma fundação do conhecimento via superação do ceticismo, o que é bem diferente.

Então, se, por um lado, a dúvida metódica não é uma revisão do aparato cognitivo humano, por outro lado, como os argumentos céticos questionarão o que é possível conhecer sem o mínimo indício de dúvida, indiretamente, será esmiuçado o que é possível ao homem conhecer em seus limites últimos. Assim, mesmo parecendo uma tese confusa, para Descartes, os limites da dúvida, necessariamente e desde o começo, terão que ser indeterminados e obscuros, visto que as próprias exigências do método definirão as condições da determinação de todo o processo. Ao invés de confusão, da parte de Descartes essa tese expressa certa naturalidade. Com outras palavras, se a dúvida fosse iniciada com uma plena confiança em todos os seus princípios haveria claramente uma infração grave de petição de princípio. Sendo assim, cabe evitar esses erros. Para tanto Descartes cria uma barreira, por meio da qual é negado ao sujeito meditador considerar que os princípios da sua prova do conhecimento sejam válidos a priori antes mesmo da execução da prova. Por conseguinte, para não cair em círculo vicioso ou em petição de princípio, desde o início das *Meditações* o sujeito da dúvida, ou sujeito meditador, precisará superar todos os argumentos céticos conforme as exigências que cada argumento cético irá lhe impor.

De acordo com o que ficou exposto, a cada proposição apresentada, após ela ter resistido às investidas do argumento cético que lhe ataca, se ela não for considerada dubitável ou falsa, pode-se afirmar com convicção que realmente tal proposição é indubitável, e que, portanto, é provisoriamente considerada certa. Nesse caso, o indubitável é considerado provisoriamente como equivalente à certeza, mas essa certeza momentânea gerada pela constatação de alguma proposição que se mostre indubitável tem que ser tomada sob certas precauções, já que essa certeza momentânea possui validade restrita somente enquanto conseguir passar pelos rigorosos ataques céticos que lhe farão objeções a serem respondidas. Se isso não acontecer, se o argumento cético conseguir mostrar que há nessa proposição algo de dubitável, essa certeza momentânea cai por terra e será necessária a apresentação de um novo argumento a ser questionado. Esse é o procedimento a partir do qual a dúvida vai sendo instaurada até que sua abrangência dê conta de questionar todas as opiniões do meditador.

Por conseguinte, o problema em questão seria vasculhar, em todas as opiniões e crenças que o meditador possui, se há algo que ele saiba e a partir daí justificar tal crença provando sua

validade. No interior desse exame crítico, quanto à possível descoberta de uma resposta satisfatória, ela deve explicar como é possível algum conhecimento certo e indubitável, com uma prova que evidencie porque não é correto um ceticismo global que impossibilite todo e qualquer conhecimento absoluto.

Na opinião investigada, a evidência da ideia requer que o meditador, o sujeito que conduz e opera seus próprios pensamentos e argumentos, a assimile enquanto tal. O meditador, enquanto esse singular que investiga todas as suas opiniões e seus pensamentos em primeira pessoa, pressupõe, de algum modo, a universalidade de suas indagações. Essa necessidade é imposta pela evidência, que deve mostrar-se universalmente válida. A evidência mostra-se ao sujeito e, ao satisfazer todas as condições para ser aceita, produzirá a certeza, que satisfaz as razões do sujeito que a constata, mas há um critério para ser alcançada essa situação de conformidade entre o estado psicológico do sujeito e a evidência da ideia que lhe corresponde?

O estado psicológico do meditador, ou sujeito da dúvida, de algum modo deve ser afetado pela evidência intrínseca da ideia que se apresentará como evidente. A evidência encontrada e manifesta ao meditador não poderá reduzir-se a uma mera impressão sensível ou a um passageiro e fraco estado psicológico. A ideia, de algum modo, deverá provocar no sujeito a presença de determinada satisfação intelectual em que o sujeito não pode senão aceitá-la como verdadeira. Deverá haver uma união entre a autenticidade do claro e distinto e a certeza subjetiva do meditador diante da ideia que lhe foi apresentada.

O indubitável é a garantia do sucesso e do bom funcionamento do método. A questão fundamental da *Primeira Meditação* não se refere a uma análise aleatória ou desordenada das opiniões do meditador, mas já coloca em questão o problema da determinação do que é e o que não é evidente ao sistema cartesiano. A delimitação de uma prova da determinação objetiva da evidência é o verdadeiro interesse de Descartes. Os argumentos céticos de Descartes não buscam, sem mais nem menos, arrancar do meditador suas opiniões dubitáveis, mas, ao contrário, quer examiná-las, indo ao ponto de identificar as características mais próprias que as constituem enquanto possivelmente indubitáveis.

Em um primeiro momento, nota-se que as razões de duvidar são escolhidas como que por exigência do próprio objeto investigado. Em certo sentido, o método criará suas próprias exigências, e estas, por sua vez, delimitam o sentido e o alcance dos argumentos céticos. Essas

exigências, porém, em um segundo momento, referem-se diretamente ao problema da evidência e da pseudoevidência. O pseudoevidente precisa ser descartado. Para tanto é preciso um critério que radicalize a separação entre o pseudoevidente e o absolutamente evidente. Há, em Descartes, como método para esse fim, um hipercritério de verificação de proposições, imparcial e rigoroso, definindo que todo e qualquer provável é duvidoso e que somente o absolutamente indubitável enquanto tal é o momentaneamente verdadeiro.

O hipercritério de verificação de proposições faz que, no exato momento da investigação sobre um determinado conjunto de opiniões, se algo minimamente dubitável for detectado, imediatamente e imparcialmente se constata o caráter dubitável do objeto em questão. O método faz uso desse artifício provisório, acreditando que há um abismo entre o absolutamente evidente e o pseudoevidente. O absolutamente evidente, de algum modo, deve ser limpo, totalmente despojado da possibilidade do engano, de modo que não se misture minimamente com o pseudoevidente. Pela busca dessa limpidez, ou nas expressões que Descartes comumente prefere utilizar, de algo indubitável, claro e distinto, há que sacrificar, de uma só vez, todo o restante.

Em Descartes é manifesta a confiança do condutor da dúvida cética em superar o seu estado de conflito mental, visto que meditar seriamente é a busca por expelir opiniões totalmente incertas ou ao menos duvidosas por si mesmo. Poderíamos dizer que o lema do sujeito meditador ao nível da dúvida natural é: faça você mesmo, seja levado por si mesmo tanto quanto possível, não há outro ao qual apelar antes de testar a si próprio pondo em dúvida tudo o que for possível. Em um sentido, o meditador, ao investigar se determinada opinião supera o filtro da dúvida, problematiza diretamente o próprio objeto em questão. Essa problematização, porém, não é senão uma indagação acerca de seus próprios pensamentos, suas próprias opiniões. Como sujeito percipiente que é de seus próprios pensamentos, todo objeto investigado lhe aparece como resultante de sua íntima relação consigo mesmo e com tudo o que acredita ser externo a si. Nesse caso, não há investigação pura do próprio objeto, pois na dúvida metódica o objeto indagado não é autônomo, ele não é passível de determinação por ele mesmo porque ele não é o sujeito do ato de duvidar. Por um lado, há uma autonomia plena do sujeito da dúvida, na qual todo objeto, nesse âmbito da investigação, é considerado tão somente pela própria apreensão do sujeito percipiente. Neste caso, o sujeito que opera os argumentos céticos, que inspeciona suas próprias opiniões, se experimenta, ao investigar seus conjuntos de crenças ou opiniões. O objeto assim considerado

refere-se ao sujeito que o investiga, mas, por outro lado, o objeto possui alguma independência da apreensão cognitiva do sujeito que o percebe, pois ele é um ente que possivelmente pode existir em outro plano, independente de o sujeito o perceber ou não. Por essa possibilidade, o sujeito, ao investigá-lo, procura apreendê-lo em suas próprias ideias, colocando-o diante de si como sua opinião para ter a ele acesso. Se o objeto possui alguma autonomia nesse plano da investigação, ainda assim essa parcial autonomia não o torna sujeito, pois o objeto é disposto pelo sujeito da dúvida via suas crenças ou opiniões. Nesse sentido, não há ambivalência entre sujeito e objeto da dúvida, mas a dúvida cética cartesiana é uma investigação dos objetos para o sujeito da dúvida, para o meditador que, ao tocar cada objeto de investigação, os reduz à sua própria interioridade, como seus objetos, como objetos pertencentes a si mesmo.

Essa situação colocada pela natureza da investigação entre o meditador e suas opiniões faz que os conjuntos de opiniões do meditador sejam colocados em uma dúvida que permita, em algum momento oportuno, identificar o autêntico signo da evidência, do indubitável enquanto tal. O indubitável é, porém, o fim pelo qual toda a dúvida cética cartesiana é instaurada e, para esse fim ser alcançado, por outro lado, a dúvida também precisa fazer que o dubitável, ou o erro enquanto tal, se mostre em toda a sua pseudoevidência. Esse teste desenvolvido por Descartes é como uma faca de dois gumes. De um lado há a procura pelo indubitável. De outro lado, só há a possibilidade de o indubitável ser descoberto se entrarmos a fundo, se mergulharmos na possibilidade do mais completo engano, da absoluta pseudoevidência. Vencer a pseudoevidência é destruir os prejuízos e derrubar as razões dos céticos. Para tanto, Descartes prepara, em seu método da dúvida, um enfrentamento das duas grandes potências a qualificar e desqualificar todo e qualquer conhecimento possível, a saber: a onipotência absoluta para a verdade e a onipotência absoluta para a falsidade. Ora, mas o seguimento da execução desse plano exige um condicional, no caso, a necessidade de adequação entre o estado psicológico do sujeito que executa a dúvida e a clareza da evidência na ideia encontrada. O meditador, ou sujeito da dúvida, ao estar satisfeito psicologicamente com a proposição que lhe será apresentada como evidente, atestaria uma tese fundamental que é apresentada no *Discurso do Método*, a saber, que a razão humana é uma e a mesma em todos os homens, por isso a objetividade da razão é universal e impessoal.

O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem

a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina *o bom senso ou a razão*, é naturalmente igual em todos os homens [...]. (AT VI, p. 1-2; 1979, p. 29 – grifo nosso).

Quanto à objetividade e universalidade da razão, é difícil compreender, em Descartes, como exatamente lhe foi possível atestar essa universalidade metodicamente, se a descoberta do *cogito* é uma experiência totalmente realizada em primeira pessoa, mas que, ainda assim, enquanto originária e fundante, é uma experiência universal a todos os homens. Para Descartes, todos os que procuram filosofar por ordem devem refazer por si mesmos esse caminho em algum momento de suas vidas: “para começar a filosofar bem ou para assentar a certeza de alguma proposição, há que seguir o caminho que tenho seguido, que é começar pelo conhecimento de nossa própria existência” (AT VII, p. 540-541; 1945, p. 404). Esse percurso complexo é a busca pelo conhecimento da natureza do *ego* que constituirá a própria descoberta de um dos pólos que compõem a natureza do homem completo e inteiro, enquanto sujeito pensante que é, mas como que unido e misturado com o corpo, que compõe sua outra e mesma natureza. Como veremos, a descoberta metafísica do sujeito pensante é aberta como manifestação da preocupação em conseguir, em algum momento oportuno, sair da esfera pura do *ego* e entrar nas questões da prática da vida, que pertencem ao homem completo e inteiro, composto por duas substâncias distintas, a *res cogitans* e a *res extensa*. A prática da vida e a busca pela verdade não são opostos e tampouco se contradizem totalmente, pelo contrário, a descoberta metafísica do sujeito pensante e sua distinção do corpo serão o fundamento da metafísica. Por outro lado, é a metafísica o que permitirá que haja continuidade entre o plano da descoberta metafísica do sujeito pensante para a descoberta do homem inteiro e completo, em que cada homem, enquanto pensamento unido ao corpo, está no mundo partilhando sentimentos e paixões com outros homens.

CAPÍTULO 2

A DÚVIDA METÓDICA E OS ARGUMENTOS CÉTICOS

2.1 Análise Esquemática do 1º Grau da Dúvida: o Argumento do Erro dos Sentidos¹⁷.

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez. (AT IX-1, p. 14; 1979, p. 85-86 – grifo nosso)

Podemos analisar o 1º grau da dúvida ou Argumento do Erro dos Sentidos pelas seguintes proposições extraídas do §3.

- 1 Os sentidos enganam.
- 2 O engano não é indubitável.
- 3 O que é dubitável não é evidente e não leva à certeza.
- 4 Logo, como os sentidos enganam, são dubitáveis. Por conseguinte, cabe prosseguir a investigação em busca do totalmente não enganoso, do indubitável.

A primeira etapa da dúvida colocada em marcha é um ataque direto ao conjunto das opiniões do meditador sobre os objetos ou coisas sensíveis. Aqui não há uma distinção precisa entre objetos, pensamentos, ideias, juízos, representações, etc. Descartes só estabelecerá essas distinções de forma rigorosa a partir da *Segunda Meditação*. O que o meditador possui no momento são tão somente os seus conjuntos de opiniões, que abarcam seus prejuízos e as razões da dúvida metódica. Como os objetos de indagação são as suas opiniões, a totalidade de seus pensamentos é a totalidade do seu próprio saber, de sua concepção global de mundo. O ataque do

¹⁷ Nestas análises esquemáticas apresentaremos alguns elementos estruturais dos argumentos céticos e os desdobramentos conceituais que os acompanham. Ao desmembrar esses elementos estruturais buscando melhor compreendê-los, não estamos propondo uma análise estritamente lógica ou proposicional deles. Cabe lembrar que Descartes se defendeu da acusação de que a descoberta do *cogito* procedia de proposições silogísticas. Nesse sentido, parece que não estaria em consonância com o sistema cartesiano uma análise de sua filosofia por essa via.

1º argumento cético incide sobre um conjunto específico de opiniões que compõem um âmbito dentre todo o vasto conjunto de opiniões que foram formadas e recolhidas ao longo de uma vida. No capítulo de seu livro que se dedica a esclarecer a dúvida metódica, Gueroult procura mostrar que a escolha do primeiro argumento cético resulta de uma crítica direta ao princípio das opiniões mal fundadas, que seria essa natural e ingênua confiança nos sentidos¹⁸. Essa confiança tem que ser combatida diretamente, atacando a fonte das opiniões mal assentadas, que está no fato de termos sido crianças e homens antes de sermos filósofos. Por conseguinte, sempre praticamos a vida sem antes estabelecermos os fundamentos da filosofia. Se a ordem natural da existência humana impõe o viver antes do conhecer, com a filosofia primeira se inverte essa ordem. Ao serem atacados os prejuízos, se instaura a primazia das razões do conhecer, deixando de lado provisoriamente, no âmbito da filosofia primeira, aquelas razões que pertenciam à prática da vida, mas que contaminavam as razões da filosofia. Em Descartes as razões da filosofia desafiam os limites do pensável. Encontrar os limites do pensável pela dúvida cética implicará, primeiramente, em centralizar um modo de atacar a antiga confiança nos sentidos. O 1º argumento cético, cumprindo uma das determinações do método, ataca a base, desacreditando o sentido comum de todo um conjunto de opiniões, pois “a queda dos alicerces é a ruína de todo o edifício”. Nesse sentido, afirma Gueroult:

Após ter escolhido o seu alvo: um conhecimento <<certo e indubitável>>, ela indica o meio: a dúvida hiperbólica, que rejeita inteiramente tudo o que, por pouco que seja, não é assegurado. Colocar em marcha esta dúvida consiste, não em censurar as diversas opiniões, mas em criticar seu princípio, que levará todas em sua ruína; e esse princípio é que o conhecimento nos provém dos sentidos. A partir daí, começa um processo exaustivo que estende a dúvida para muito além da esfera dos objetos sensíveis. (GUEROULT, 1968, p. 33-34).

Porém, qual será, afinal de contas, o problema do primeiro argumento cético? Como sabemos, a dúvida irá se estender para além dos objetos sensíveis. No entanto, nos atendo ao

¹⁸ Gueroult considera que uma das grandes preocupações de Descartes seria combater a ciência aristotélico-escolástica, que invocava, no uso comum da experiência, a validade dos princípios que organizariam a própria ordem do saber. Daí o famoso preceito escolástico, citado por Gueroult: “do ser ao conhecer a consequência é boa” (GUEROULT, 1968, p. 22. n. 23). Em seguida, na mesma nota, Gueroult vai mais longe, afirmando que Descartes rejeitaria a experiência vulgar visando a instauração de um uso da experiência em proveito do próprio racional, a partir de seus próprios preceitos. Se isso não ocorrer e de forma inconsequente tentássemos elaborar uma ciência experimental pura, que descobriria e inventaria suas hipóteses e suas próprias soluções a partir de seus mecanismos internos, a mesma ciência seria *cega e demente*. *Cega e demente* são as próprias palavras utilizadas por Gueroult.

primeiro grau da dúvida, que significa o abandono dessa natural e ingênua confiança na verdade dos sentidos? Então, por conseguinte, cabe determinar em que são problemáticos os dados sensíveis. Ocorre que esses elementos sensíveis, previamente aceitos como dados e autoevidentes, não eram problematizados, havendo essa confiança ingênua, pois, não os considerando como possivelmente verdadeiros, mas como verdadeiros por si mesmos, eles eram independentes do sujeito. Com efeito, há uma redução desses objetos que eram autônomos, dados como verdadeiros, para serem apreendidos somente por intermédio do meditador. Agora esses objetos lhe pertencem por serem elementos de suas próprias opiniões. Os sentidos enganam porque eu os percebo enganosos e, nessa descoberta, a dúvida é direcionada ao problema de saber se eu, enquanto meditador que sou, tenho acesso a percepções sensíveis. Assim, há uma internalização do objeto a ser objeto de minhas opiniões. Na consideração de que tenho um corpo, que este corpo está em relação com outros objetos corpóreos, eu acreditava saber que tinha acesso aos objetos por meio dos sentidos, apreendendo-os por meio dos sentidos, mas, se os sentidos enganam, ainda assim não pode ser que os próprios sentidos não existam, pois que, seja fruto do engano ou não, é um fato que há sentidos. Em verdade, há opiniões sobre os sentidos e, ao questioná-las, elas se apresentaram sob o domínio do dubitável e foram rechaçadas. O problema, tal como se apresenta no 1º grau da dúvida, primeiramente procura determinar o estatuto dessa antiga crença, da antiga certeza de que tenho dados sensíveis verdadeiros e confiáveis em si mesmos. Para superá-la, para sair da confiança cega nos dados sensíveis, agora procede saber o que são os dados sensíveis sob o filtro da dúvida, da relação entre o evidente e o pseudoevidente, entre o indubitável e o dubitável.

Peço, em primeiro lugar, a meus leitores que considerem quão débeis são as razões que até agora hão tido para dar fé aos sentidos, e quão incertos todos os juízos que depois são fundados neles; e que repassem esta consideração tantas vezes e por tanto tempo, que por fim contrariam o hábito de não se fiar-se tanto já em seus sentidos, pois creio que esta é necessária para ser capaz de conhecer a verdade das coisas metafísicas, que não dependem dos sentidos. (AT IX-1, p. 125-126; 1945, p. 174 – grifo nosso).

Por uma certa inclinação natural, sempre confiei que os objetos externos afetavam os meus sentidos e existiam por si mesmos, independentes de mim. Em meus antigos prejuízos encontra-se a opinião sobre a existência desses objetos exteriores, porque eu acreditava os tocar, acreditava ver e sentir sua existência inconteste tais como eles se apresentavam afetando minha percepção sensível. Ainda que eu não existisse, ao vê-los e tocá-los, sempre acreditei que poderia

acontecer de eu não os estar percebendo, mas que, ainda assim, eles existiriam independentes desta minha percepção. Ora, uma vez sabendo que os sentidos enganam algumas vezes, essa aceitação natural torna-se ingênua e a antiga confiança sobre a verdade dos sentidos é derrubada pela primeira etapa da dúvida. Eu não sei o que sou e o que os sentidos são, mas, sem saber o que sou, mesmo assim, ainda tenho como saber que os sentidos não são confiáveis. A ilusão dos sentidos faz que as antigas crenças sobre os dados sensíveis sejam suspensas momentaneamente, porém, nesse nível da investigação, não é possível determinar o que sou e o que é o mundo exterior a mim. O que posso saber agora é algo que não me pertence. Sei que os sentidos enganam e não posso fiar-me em quem me enganou ao menos uma vez. Pela investigação da vigília, tudo o que acreditava referir-se a um mundo exterior com corpos que estavam em estreita ligação com a minha natureza, com este corpo que sempre acreditei ser meu, em íntima relação com a totalidade do meu ser, foi problematizado.

Ao ser abandonada a confiança nos dados sensíveis, há a suspensão do juízo (ou coação do assentimento) referente aos julgamentos sobre os sentidos, possibilitando a investigação de outro conjunto de proposições. Essa suspensão parcial dos juízos prepara o próximo conjunto de opiniões a ser investigado e é a proteção do meditador contra o dubitável, dando a ele a possibilidade de prosseguir a investigação sem ter que permanecer em um estado de irresolução.

2.2 O Caso Paradigmático ou a Situação Ideal para Meditar

Após o argumento do erro dos sentidos, o §4 retoma os elementos abordados apresentando uma outra constatação sobre o 1º grau da dúvida.

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles [...]. (AT IX-1, p. 14; Meditações, 1979, p. 86 – grifo nosso)

O engano dos sentidos ocorre às vezes, e como é imprudente confiar em quem já nos enganou ao menos uma vez, é sensato não confiarmos nosso assentimento aos dados sensíveis. Em seguida a essa conclusão, Descartes parece, porém, ser contraditório, ao retomar o engano dos sentidos, procurando verificá-lo sob um outro foco, não mais em sua absoluta generalidade como antes, sobre coisas talvez muito distantes e pouco palpáveis, mas, quem sabe, quanto a

outras coisas não possamos conhecer com evidência por meio deles? Afinal, que coisas são essas? Em que situação podemos confiar em quem já nos enganou ao menos uma vez? Os sentidos, em sua generalidade, enganam, mas, se houver uma situação-chave, em que toda a sua evidência afaste toda a possibilidade do engano, não poderei, nesse caso, fiar-me nessa instância específica dos sentidos, rechaçando a anterior que provou ser enganosa? Há uma retomada do argumento anterior, procurando, entre várias situações, uma em que os sentidos poderão manifestar-se da melhor forma possível. Essa situação-chave é uma situação ideal ou favorável de toda uma classe de investigação.

[...] por exemplo, *que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestindo um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus?* [...] (AT IX-1, p. 14; *Meditações*, 1979, p. 86 – grifo nosso)

À primeira vista, o exemplo representativo do meditador, sentado junto ao fogo, com os papéis entre as mãos, pode parecer um exemplo aleatório, mas tudo indica o contrário. E se fosse escolhida para essa experiência a ocasião de estar entre uma multidão, o que mudaria? A resposta é que mudaria tudo, pois é difícil meditar sobre as próprias opiniões e pensamentos se comunicando socialmente com outros seres humanos, desviando a atenção de si mesmo e da proposta inicialmente determinada. Aqui vemos, claramente, que, ao haver qualquer contato com outros seres humanos, para Descartes, torna-se praticamente impossível negar os antigos prejuízos que tínhamos sobre os âmbitos do corpóreo e da prática da vida. Nesse caso, é uma exigência do método cartesiano o fato de que a universalidade do meditador exige estar só, em um relato em primeira pessoa, exige a experiência de estar solitário.

Ao tomar um exemplo ideal, representativo de toda uma classe de objetos de investigação, sendo um exemplo particular, porém, privilegiado, ele deve estar na melhor situação possível. Na experiência do meditador, recolhido em seu quarto, perto do fogo, segurando seus papéis entre as mãos, enquanto esse ser com um corpo que lhe é próprio e que está em relação direta com outros corpos que compõem o mundo externo, como podemos negar que seu corpo lhe pertence?

2.3 A Inserção e o Abandono Provisório do Argumento da Loucura

A escolha do exemplo ideal é o mecanismo encontrado pelo meditador para prosseguir em sua investigação. Com ele surge um impasse: como negar que este corpo, que estas mãos, que este papel diante de mim, não sejam tal como os vejo? Dizendo de outro modo, como negar esta velha opinião de que este corpo, estas mãos, que esta natureza que sempre acreditei compor intimamente aquilo que sou não me pertença? Essa velha opinião ganha força e apresenta-se como o problema a ser alvo de um novo argumento cético, mas, e se esse novo problema não for aceito e não requerer sequer as razões de um novo argumento cético para atacá-lo, como prosseguirá a investigação? Existe alguma possibilidade de negar essa evidência de que o corpo que sempre acreditei compor a minha própria natureza não seja meu? Ocorre que, ainda, há uma opinião outra, uma opinião sobre os insanos e os loucos¹⁹, que poderia imediatamente desqualificar esse exemplo ideal ou representativo. Em seguida há o controverso Argumento da Loucura²⁰, exposto no §4:

E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos. (AT IX-1, p. 14; 1979, p. 86-85 – grifo nosso)

A loucura impossibilita saber ou justificar a partir de um critério válido se os pensamentos ou as representações que temos são verdadeiros e correspondem ao que é a realidade do mundo exterior. Se a loucura, assim considerada, impossibilita toda e qualquer compreensão de discursos e de pensamentos significativos sobre nosso próprio corpo e outros corpos, a possibilidade da loucura está entre os maiores empecilhos ao projeto cartesiano de fundação de um sistema de proposições certas e evidentes.

Forlin em seu artigo (2001) procura explicitar a diferença entre uma investigação sobre o mundo exterior a partir das experiências oníricas de uma que aceite um apelo a argumentos pautados na loucura ou em alucinações: “Um argumento que apela para a loucura ou alucinação

¹⁹ Em francês “*fous*” (loucos) e em latim chamados de “*insanis*” (insanos) e em determinado momento “*demens*” (dementes).

²⁰ Esse é um argumento polêmico, em que cada comentador parece ter uma opinião própria. Discutir todas as interpretações seria um trabalho infinito e irrealizável. Como iremos apresentar em seguida, nossa discussão é pontual, visto que discutiremos com as interpretações de Enéias Forlin e de Oswaldo Porchat.

não é tão bom quanto aquele que apela para o sonho?” (FORLIN, 2001, p. 238-239). A questão é compreender se a instauração, nesse momento, de um argumento pautado na loucura seria a melhor possibilidade que um argumento centrado no exemplo ideal ou representativo. Sobre essa questão, prossegue Forlin:

Ao que parece não há nenhuma diferença entre o sonho e a alucinação, na medida em que ambos consistem numa reconstrução mental da realidade exterior. [...] Entretanto, enquanto as alucinações são situações vivenciadas por pessoas que não estão em posse de suas faculdades mentais, situações que não são experienciadas pelo comum das pessoas e cujos relatos nem sempre são verdadeiros, os sonhos são experiências comuns a todas as pessoas, são fenômenos objetivos da vida mental humana [...] Neste sentido, quando Descartes apela para o sonho ele está apelando para a experiência da reconstrução mental da realidade exterior como uma experiência objetivamente compartilhada por todos os seres humanos. (FORLIN, 2001, p. 238-239).

Para Forlin o não cumprimento de certas condições mínimas, por exemplo, “*as alucinações são situações vivenciadas por pessoas que não estão em posse de suas faculdades mentais, situações que não são experienciadas pelo comum das pessoas*” (FORLIN, 2001, p. 238-239 – grifo nosso), faz que o abandono do argumento da loucura mostra-se, na verdade, tão somente um pseudoargumento a ser ultrapassado. Com outras palavras, por não qualificar-se com as condições da investigação proposta, ele deve ser abandonado por um outro que possibilite o prosseguimento da investigação cumprindo as determinações mínimas estabelecidas, tanto pelo sujeito meditador quanto pelos próprios argumentos céticos. Nessa interpretação, como se percebe, essas seriam algumas das razões pelas quais um argumento pautado na loucura foi excluído por Descartes no §4 da *Primeira Meditação*. Uma outra perspectiva é defendida por Porchat, em seu artigo, *O argumento da loucura* (2007), no qual o intérprete procura reconstruir o Argumento da Loucura cartesiano sob a perspectiva do neopirronismo.

Sua interessante e ousada interpretação defende que Descartes fugiu do problema exposto pelo Argumento da Loucura, considerando que, se não ocorresse tal fuga, Descartes jamais teria escapado à drástica consequência da impossibilidade de enunciação do *cogito*. Apesar de tal perspectiva ser interessante ao olhar da postura cética, parece que Descartes, por sua vez, está muito longe desse modo específico de argumentar e filosofar proposto por Porchat. Cabe assinalar que concordamos com as análises de Porchat mostrando que Descartes propositalmente afasta do 1º grau da dúvida a questão da loucura. Quanto a esse ponto, também não estamos distantes da interpretação de Forlin, pois consideramos que, no âmbito da dúvida natural, uma

imediata análise da loucura, sem antes indagar sobre os menos abstratos conjuntos de opiniões que se referem à experiência objetivamente compartilhada entre todos os humanos, seria contrário ao modo de investigar típico do pensamento cartesiano. Por outro lado, nos distanciamos da abordagem de Porchat, pois consideramos que Descartes retomou, absorveu e buscou superar, no 3º grau da dúvida, com a Hipótese do Grande Enganador, o próprio Argumento da Loucura. Seguindo esse modo de compreender a questão, podemos considerar que no contexto cartesiano da *Primeira Meditação*, em que o louco seria aquele que de algum modo fabrica as suas próprias representações, de modo que essa criação e composição de representações se remetem a um mau funcionamento do aparato cognitivo do louco. Descartes não irá propor uma investigação extensiva dessa desproporção do aparato cognitivo do louco, tampouco da loucura por ela mesma. Descartes irá apresentar no seio da dúvida metafísica a possibilidade da falência total da razão humana, o que englobará, por conseguinte, esse mesmo mau uso ou desproporção do aparato cognitivo do louco. Diante da dúvida metafísica, consideramos que a hipótese metafísica do Grande Enganador, ao problematizar a capacidade de apreensão de evidências, tais como as da matemática, abordando o problema da geração e da conservação do meditador, coloca em questão a radical possibilidade de que o condutor da dúvida esteja mergulhado em um engano contínuo e generalizado. Com efeito, estamos propondo interpretar que estar enganado por uma instância superior, com um poder tal que é capaz de modificar ao seu gosto toda e qualquer representação do meditador sobre o mundo externo a ele, não abarcaria em si a possibilidade de o meditador estar louco? Quanto a esta pergunta, vamos utilizar as próprias palavras de Porchat sobre o Argumento da Loucura. Diz o intérprete:

[...] o argumento, tal como vou desenvolvê-lo neste texto, entende a loucura como capaz, em seus desvios, não apenas de distorcer o testemunho dos sentidos e perturbar as assim chamadas evidências perceptivas, mas também de produzir falsas evidências intelectuais, além de travar o trabalho do próprio entendimento, por vezes desvirtuando o discurso inferencial. Em outras palavras, é enfatizado o poder que a loucura tem de afetar profundamente as nossas faculdades cognitivas e prejudicar o exercício inteiro da razão. (PORCHAT, 2007, p. 325).

Na abordagem de Porchat, a loucura pode ser considerada capaz de distorcer os dados dos sentidos, a apreensão de evidências, a utilização das faculdades cognitivas, o discurso inferencial. Descartes concordaria com essas possibilidades, mas, ainda assim, a loucura não poderia, ao contrário do que considera Porchat ao final da citação logo acima, “prejudicar o exercício inteiro

da razão”. Há uma distinção fundamental entre a distorção e uma falência total e generalizada de toda e qualquer significação. Mesmo a hipótese do Grande Enganador sendo capaz de distorcer a própria capacidade do condutor da dúvida de apreender evidências, sejam elas internas ou de um mundo externo, nunca coloca em questão uma total e irreversível falência da razão. Aqui fica explícita a diferença de abordagem entre a perspectiva de Descartes e a de Porchat. Para Porchat, a loucura, ao prejudicar o exercício total e efetivo da razão, paralisa definitivamente todo e qualquer discurso significativo válido que busque explicitar a natureza das coisas. Em outras palavras, para Porchat, a loucura impossibilita a própria validade da enunciação de discursos significativos que tenham referência a objetos de uma noção de conhecimento absoluto. Já Descartes, ao que tudo indica, teria aceitado, de bom grado, toda a explicação da loucura exposta pela citação de Porchat, exceto as seguintes palavras: *prejudicar o exercício inteiro da razão*. O 3º grau da dúvida, como mostraremos mais adiante, consegue desorientar o meditador sobre muitas coisas, em certo sentido, assim como a loucura, inserindo a possibilidade do engano generalizado, mas não o efetivando! Natural é, portanto, admitir a loucura como argumento cético inserido e problematizado no interior e ao nível da dúvida metafísica, ao colocar em questão a autonomia do sujeito da dúvida diante da possibilidade do engano global e da falência da razão. Todavia, admitir a possibilidade da loucura e, com ela, a ruína imediata e completa da razão, como propõe Porchat, é uma perspectiva totalmente contrária ao cartesianismo. Para Descartes, como sabemos, a dúvida metódica propõe a destruição de tudo o que seja dubitável com vistas a reconstruir, desde os fundamentos, de forma certa e segura, todo o edifício do saber, e não o contrário.

Apesar destas distinções, as interpretações brevemente apresentadas concordam em não haver no §4 uma investigação direta e profunda acerca da loucura, insanidade ou mesmo demência, como a denomina Descartes em alguns momentos. Uma outra similaridade nas abordagens é que não haveria uma investigação extensiva, passo a passo, dos elementos constituintes da loucura e as possíveis consequências desses mesmos elementos. Porém, a nossa proposta é procurar pensar que seria na elevação da dúvida metafísica que a loucura seria questionada e superada de forma indireta. Acreditamos que, apesar desta superação ser implícita e indireta, a mesma não deixa de ser imprescindível para que da dúvida metafísica emergja algo de certo e indubitável. Porém, em que consistiria essa abordagem da loucura? Dizendo de outro modo, qual o estatuto dessa abordagem da loucura de maneira implícita e indireta para a dúvida

metafísica? Uma resposta possível é que o louco seria aquele que considera suas representações de uma maneira ou com um determinado significado que não corresponde ao modo ou à significação do que seriam as coisas mesmas exteriores à mente, seja o seu próprio corpo, os outros corpos, ou mesmo delírios sobre objetos internos à sua própria mente, como confusões entre as operações matemáticas, por exemplo. Esta dissonância, esse desacerto, essa não correspondência entre esses pensamentos ou representações, apesar de em mau funcionamento, de algum modo permanecem, dentro de certas limitações, sendo algum tipo de pensamentos e representações, ainda que sejam errôneas. O louco teria certa espontaneidade²¹ na produção de suas representações. Esta espontaneidade representativa, por ser falha ou destoante do que os outros homens reconhecem de forma objetivamente compartilhada ser a validade desta correspondência, faz que o louco não represente as coisas, e talvez a si próprio, seu próprio corpo e seus próprios pensamentos, do mesmo modo como os demais homens. Com a dúvida metafísica, como discutiremos mais adiante, aparece a figura enigmática de um outro com um imensurável poder, tal que pode afetar nossos juízos acerca de objetos externos à mente, e mesmo desacreditar a validade das operações matemáticas. Dentro deste contexto, da possibilidade de que as operações matemáticas em nossa mente não corresponda à verdade da matemática, não há, nesta abordagem de Descartes, uma retomada daquela outra loucura abandonada provisoriamente?

2.4 O Argumento do Sonho ou o 2º Grau da Dúvida

Após ter desqualificado a confiança nos sentidos, o segundo passo, mais complicado e abstrato, é o de atacar as opiniões sobre objetos intelectuais, como a matemática e as naturezas

²¹ O uso que fazemos aqui do termo “*espontaneidade*” não é o mesmo que aquele tipicamente cartesiano, desenvolvido na *Quarta Meditação* a partir dos problemas do erro humano e da liberdade. A espontaneidade refere-se à ausência de coação externa e difere da indiferença, pois esta última é próxima do acaso, o que a leva a ser chamada por Descartes de *o mais baixo grau de liberdade*. Sobre esta questão existem vários estudos interessantes, para citar um comentário didático e bem elucidativo: “Assim, retomando a *Quarta Meditação* como um todo, parece que Descartes finalmente absolve Deus da responsabilidade por nossos erros. Nossos erros advêm apenas de nós mesmos, do baixo grau de liberdade que possuímos, a *indiferença*. Ela é o grau mais baixo não por ser limitada em sua aplicação, mas por ser próxima do acaso. Temos também, entretanto, um grau mais alto de liberdade, que exibimos sempre que agimos ou pensamos corretamente: nessas situações somos *espontaneamente* livres, fazemos o que queremos, nada nos é imposto de fora” (GOMBAY, 2009, p. 140). Diante desta distinção entre o termo técnico próprio ao cartesianismo, o nosso uso do termo se limita a procurar explicar a desregrada produção de ideias ou representações, sem ter qualquer compromisso com o uso técnico citado por nós.

simples. Para alcançar essa situação, primeiramente, após a apresentação do exemplo ideal de estar sentado, vestindo um chambre, com o papel entre as mãos, próximo ao fogo, etc., tendo concluído que os sentidos por vezes enganam, e que, em busca de princípios ou de fundamentos para seus conhecimentos, não é prudente fiar-se em quem já enganou ao menos uma vez, a próxima investigação mostrar-se-á sob um duplo aspecto: 1) um aprofundamento do primeiro exemplo investigado; por outro lado, 2) será uma situação que o confronta.

No 2º grau da dúvida, ou Argumento do Sonho, a situação do meditador segue as consequências do que ocorreu no 1º grau da dúvida. No exemplo paradigmático ou ideal, a situação do meditador é a de quem está experimentando, ou seja, a de quem sabe ou sente que experimenta coisas que o rodeiam, como a situação de estar vestido com um chambre, de estar com a folha de papel entre as mãos, etc. O ataque do primeiro argumento cético conduziu ao consequente abandono da pura experiência da vigília. Seu campo de questionamento dos dados sensíveis foi, por si mesmo, incapaz de destruir totalmente minha antiga confiança de que sou um corpo e que vivo em alguma espécie de mundo corpóreo. No ato de meditar sobre essa situação, pode ser, contudo, que, eventualmente, todos esses pensamentos sobre imagens sensíveis pertencem a um mundo externo e são verdadeiras. Pode ser verdadeiro que as imagens desse mundo exterior implicam o fato dele existir, e, por haver esse mundo, é possível o ato empírico de ter um corpo que está continuamente tendo sensações em uma relação espaço-temporal com outros objetos existentes por si mesmos. Ocorre que Descartes apresenta essa situação com o termo <<parece-me>>, o que indica que algo pode acontecer desse modo, mas também pode ocorrer que tudo isso nada mais seja que o resultado de um sonho. Esse termo condicional <<parece-me> suspende o comprometimento da investigação sobre juízos de existência e os coloca totalmente a serviço das opiniões do meditador. Isso leva a uma internalização da investigação. O sujeito meditador está experienciando coisas, está inspecionando a validade das suas opiniões sobre essas coisas que ele acredita acontecerem de determinado modo. Mas quais as consequências dessa inspeção?

Para que Descartes tenha sucesso em duvidar da existência de um mundo exterior, ele precisa não só aplicar a negação a seus pensamentos, mas reformular seu conteúdo para livrá-los de suas pressuposições existenciais. [...] Ele não pode estar pensando: “estou aqui em meu roupão, sentado junto ao fogo” e, simultaneamente, duvidando do mundo exterior, duvidando da existência dessas três coisas, pois a própria expressão desse pensamento compromete-o com a existência delas, seja o pensamento verdadeiro ou

falso. [...] O acréscimo de “parece-me” no início do pensamento cancela o comprometimento com a existência desses três itens. (LANDESMAN, 2006, p. 252).

Ao apresentar as implicações céticas da dúvida metódica, Landesman (2006, p. 253) explica que a proposta de livrar-se dos prejuízos está entrelaçada com o ato de expurgar todos os comprometimentos existenciais dos pensamentos do meditador com o mundo exterior. Isso ocorre porque o 1º grau da dúvida se remete a um questionamento de tudo o que o meditador recebeu dos sentidos, o que levou, portanto, à desqualificação dos sentidos nesse momento como o mecanismo a partir do qual é possível acessar o mundo exterior. Na sequência, com a entrada do Argumento do Sonho, mais uma vez o meditador está proibido de emitir juízos de existência, pois lhe é impossível determinar se suas experiências se referem à vigília ou ao sonho. Nesse caso, há uma dupla desqualificação:

1º) Se ele está acordado, estaria percebendo a partir de seus sentidos, mas os sentidos enganam, logo, ele não pode saber que está acordado.

2º) Se ele está sonhando, como os sonhos são ficções que se referem direta ou indiretamente às vivências e experiências que o meditador teria ao estar desperto, o meditador não pode fiar-se na vigília, pois as referências a objetos que ele tem ao sonhar são ainda mais distantes que aquelas que ele considerava reais na vigília. Logo, todos os seus juízos de existência perdem sua referência à existência de um mundo exterior. Desse modo, a afirmação anterior: “Estou aqui em meu roupão, sentado junto ao fogo”, foi completamente desqualificada, o que leva à conclusão, sem nenhum exagero, de que o meditador perdeu o seu próprio mundo²², que

²² Esta separação radical entre o meditador, imerso na interioridade de seus pensamentos, e a rejeição exercida pela dúvida em referir-se a uma realidade exterior, é defendida por Gueroult como a própria proposta da filosofia cartesiana, em constituir-se, ou ao menos buscar o máximo que possa, em desenvolver-se como uma *geometria pura*. “Assim, a filosofia se desenvolve como uma geometria pura que tem toda a certeza do encadeamento interno de suas razões, *sem nenhuma referência à realidade exterior*”. (GUEROULT, 1968, p. 22 – grifo nosso). Para Gueroult, a filosofia de Descartes assenta-se sobre o horizonte da distinção entre a ordem analítica e a ordem sintética. Há o privilégio da primeira diante da segunda, pois as *Meditações*, ao seguirem a ordem da análise, ou das razões, seriam, para Gueroult, a obra-prima que aglutinaria todo o sentido do sistema cartesiano. Desde o lançamento de sua obra sobre Descartes, que não por acaso se chama *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, sua interpretação oscila entre ser excessivamente louvada e excessivamente criticada. (Sobre as questões referentes à ordem analítica, à ordem sintética, e à própria ordem das razões gueroultianas, não vamos polemizar). Quanto ao nosso problema específico acerca do desenvolvimento da dúvida metódica enquanto um processo de separação entre o sujeito da dúvida e tudo o que lhe é exterior, parece, contudo, que o próprio Descartes sempre tem em vista que os encadeamentos matemáticos são um modelo de certeza e de indubitabilidade a ser seguido em sua própria filosofia. Talvez a terminologia de Gueroult, ao considerar a filosofia cartesiana como a busca por tornar-se uma *geometria pura*, seja um pouco forte, é verdade, mas, ainda assim, sua interpretação e seus comentários sobre esse problema não deixam de ser valiosos aos estudos cartesianos.

não sabe mais se existe um mundo exterior a ele e se pode realmente saber o que está ocorrendo consigo mesmo. Se esse é o caso, então, qual é a situação real em que o meditador está? Como é possível a ele não estar no mundo empírico? Como é possível a ele viver sem ter condições de determinar se está acordado ou se está sonhando? Estas e outras questões somente poderão ser respondidas totalmente após o final do 3º grau da dúvida, mas que, por enquanto, permanecerão sendo investigadas. Voltemos ao Argumento do Sonho a partir do próprio texto de Descartes.

2.4.1 Apresentação esquemática do 2º grau da dúvida: o Problema do Sonho

1ª Etapa: O abandono da vigília §5

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? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro e nem tão distinto quanto tudo isso. (AT IX-1, p. 14-15; 1979, p. 86-85 – grifo nosso)

A partir da exposição desse trecho do §5 da *Primeira Meditação* podemos pensar as seguintes consequências:

- 1) Para estar no mundo tenho que ser capaz de perceber um mundo exterior.
- 2) Para perceber um mundo exterior, essa experiência de percebê-lo deve ser verdadeira e devo estar acordado.
- 3) Se estiver acordado, tenho que ter a certeza de que estou acordado.
- 4) Para saber que estou acordado é necessário provar que estou acordado.
- 5) Caso ocorra não ser possível provar que estou acordado, pode ser que todas as percepções e crenças que tenho sejam ilusões. Pode ser que eu considerava que todos os meus pensamentos de objetos pertencentes a um mundo real exterior a mim nada mais sejam que ilusões decorrentes de um contínuo e ininterrupto sonho.

São interessantes as palavras utilizadas que caracterizam essa forte inclinação a acreditar na verdade da experiência da vigília. Descartes afirma “*que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro e*

nem tão distinto quanto tudo isso”, ou segundo a tradução do latim (AT VII, p. 19; 2004, p. 25), *“e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse”*. Apesar do uso reiterado, até mesmo forte, de expressões como *“desígnio e propósito deliberado”* ou *“e é de propósito, ciente disso”*, mesmo assim, a firmeza dessa opinião não prova, não justifica, com razões suficientemente fortes, a validade do ato empírico atual de estar experienciando o âmbito da vigília em detrimento de um outro, no caso, o onírico. Não há uma justificativa que legitime essa forte opinião de que essas experiências de estar em vigília, neste exato momento, são evidentemente verdadeiras. Prossegue o argumento:

Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sonho, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (AT IX-1, p. 14-15; 1979, p. 86 – grifo nosso)

- 6) Não há um critério ou uma prova indubitável que assegure, neste momento, a certeza de estar experimentando em vigília um mundo real exterior.
- 7) Logo, é abandonada a confiança na distinção sonho-vigília, suspendendo o juízo parcialmente quanto a essas crenças, possibilitando a investigação de um outro conjunto de proposições.

Sob esse prisma, portanto, essa suspensão do juízo, ou suspensão do assentimento, complementa a suspensão do Argumento do Erro dos Sentidos e aprofunda a análise dos conjuntos de crenças do meditador em busca de uma proposição indubitável. Ao descartar a relação sonho-vigília como o fundamento do real, o meditador perdeu a sua antiga referência ao mundo exterior. Torna-se, pois, evidente que antes de meditar todas as suas ações e pensamentos eram assegurados por participarem de um suposto mundo externo, que, no entanto, era dado como verdadeiro. E, não obstante essa suposição, ao abandonar a relação sonho-vigília como o fundamento do real, o mundo externo não é mais assaz confiável. Conforme afirma o filósofo:

Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são tais como os vemos. (AT IX-1, p. 15; 1979, p. 86 – grifo nosso)

Isso dito, mais uma vez queremos lembrar o uso reiterado de termos condicionais por parte de Descartes, como bem nota Gombay (2009, p. 39), <<parece-me>>, <<talvez>> <<suponhamos>>, etc., são termos condicionais que exercem um efeito terapêutico, uma posição, quando necessária, de cunho relativista, suspensiva e condicional, características que lembram em muito os ceticismos pirrônico e neopirrônico (por exemplo, o ceticismo neopirrônico de Montaigne). Conforme o intérprete há um desequilíbrio no qual se manifestam indícios céticos, cada qual ao seu modo, segundo as exigências dos próprios argumentos levantados. Estas características da dúvida cartesiana, segundo nos parece, emergem desse contínuo ato de auto-persuasão, de auto-enganar-se, em que Descartes se utilizaria de muitos elementos tradicionais ao veneno cético para uma possível elaboração de um antídoto.

Por isso mesmo, o ato de auto-enganar-se é reinventado e vai se modificando ao longo dos argumentos céticos propostos, mesmo diante de ideias da mente que até então sempre tinham por referência um mundo exterior. A presença do mundo exterior é algo tão natural e familiar que se apresenta como um contrassenso questioná-la. Nesse caso, a partir do Argumento do Sonho, por essa *presença natural do mundo exterior* ser abandonada, os argumentos céticos já propõem, neste sentido, uma dúvida hiperbólica devastadora e radical.

Por ser uma antiga e velha opinião nunca contestada, o mundo material externo que, antes da dúvida, era um mundo à disposição, dado, aceito naturalmente como verdadeiro e lugar comum de toda e qualquer existência possível, foi completamente desvinculado da necessidade de estar justaposto ao meditador enquanto ele investiga os seus próprios pensamentos. Ocorre, assim, que agora, no interior dos pensamentos que o meditador tem de suas experiências oníricas, cabe investigar os componentes e os mecanismos dessas experiências que são suas, que existem em seus próprios pensamentos e que, talvez, mostrem algo de certo e indubitável.

Entrando na segunda etapa do Argumento do Sonho, vejamos alguns de seus elementos fundamentais a partir dos §6, §7 e §8.

2.4.2 Apresentação esquemática do 2º grau da dúvida: o Problema do Sonho

2ª Etapa: A matemática e sua evidência

Todavia, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro; e que assim, pelo menos, essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, mas verdadeiras e existentes. (AT IX-1, p. 15; 1979, p. 86-85)

Esse argumento visa questionar o estatuto dos objetos sensíveis durante o sonho, não se preocupando, contudo, em determinar se estamos acordados ou dormindo. Sendo assim, foi aceita a possibilidade do sonho ininterrupto como uma importante hipótese a ser investigada, buscando, no interior das experiências oníricas, identificar se há algo de certo e de indubitável. As coisas gerais que são representadas durante o sonho são identificadas como quadros e pinturas. São representações de objetos, são composições formadas que remetem a uma instância originária real, pois, se não há o objeto primeiro, não haveria a possibilidade da existência de uma sua representação ou composição. Os termos usados são que eles remetem à “*semelhança de algo real e verdadeiro*” (tradução do francês), e a expressão que parece ainda mais forte “*pela similitude das coisas verdadeiras*” (tradução do latim) (AT VII, p. 19; 2004, p. 25). Ora, sob esse aspecto, Descartes identifica uma aproximação, uma semelhança ao real, ou mesmo, uma similitude de coisas verdadeiras. Esses elementos que são como quadros e pinturas indicam, ou possuem, uma intenção de verdade, uma intenção de correspondência às coisas mesmas, por isso esse novo argumento levantado é forte e faz emergir um novo modo de abordar as experiências oníricas. Pois, mesmo que essas imagens de coisas gerais, como mãos, olhos, cabeça e todo o resto do corpo, não sejam tais como os próprios objetos que elas representam enquanto imagens, não há como desprezar o fato de que não são coisas absolutamente imaginárias, mas remetem a algo de verdadeiro e real.

Pois, na verdade, os pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas estranhas e extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas inteiramente novas, mas apenas fazem certa mistura e composição dos membros de diversos animais; ou então, se porventura sua imaginação for assaz extravagante para inventar algo tão novo, que jamais tenhamos visto coisa semelhante, e que assim sua obra nos represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa, certamente ao menos as cores com que eles se compõem devem ser verdadeiras. (AT IX-1, p. 15; 1979, p. 86-87)

Neste famoso trecho, conhecido como “exemplo da pintura”, temos um afunilamento dos dados sensíveis e de sua manifestação. É como se o antigo mundo externo real fosse “sugado”, de modo que agora somente é possível averiguar as suas partes mais ínfimas, menores, e não mais

como antes, suas belas e organizadas formas materiais. Há uma experiência de decomposição de percepções ou dados sensíveis. Trata-se de um efeito sofisticado, em que o mundo corpóreo em geral e seus objetos sensíveis estariam todos cindidos, divididos em tantas partes quanto possível, sobrando apenas os mais ínfimos e inquebráveis dados sensíveis.

E pela mesma razão, ainda que essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso, todavia, confessar que há coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes; de cuja mistura, nem mais nem menos do que da mistura de algumas cores verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. (AT IX-1, p. 15; 1979, p. 86-87)

As coisas²³ consideradas partes, tais como olhos, mãos, cabeças, etc, são gerais. Mas há outras que são mais ínfimas, mais *simples e universais*, nas quais é impossível não reconhecer que suas imagens *estão em nosso pensamento*, sejam estes pensamentos de coisas verdadeiras, quer as coisas as quais se refere o nosso pensamento sejam falsas, que essas imagens estão em nosso pensamento é um fato inegável.

Com efeito, se os dados sensíveis, em seu plano de máxima generalidade, são algumas vezes enganosos, após decompor as percepções sensíveis a partir desse exemplo do pintor e dos elementos que compõem as pinturas das coisas sensíveis, os objetos sensíveis mostram-se, mais uma vez, fortes, vivos, manifestando algo de certo e de indubitável (a presença da imagem de algo ao pensamento). Em verdade, ainda que o pintor seja criativo e misture as imagens das mais variadas formas, e mesmo que os resultados dessas composições não existam efetivamente senão nessas pinturas para o pensamento, as cores às quais o pensamento percebe essas pinturas ainda

²³ Segundo Forlin “[...] ‘coisas’ não significam necessariamente corpos materiais exteriores, mas podem significar também coisas espirituais como Deus e a própria alma, e mesmo coisas que não tem existência fora do pensamento, como os números, as figuras geométricas, etc.” (FORLIN, 2008, p. 127) Também há uma outra excelente explicação sobre o termo que consideramos rica em detalhes e também é didática. É a seguinte explicação de Landim trabalhada e indicada pelo próprio Forlin acerca do termo “coisa”, vejamos: “Para designar entidades que têm realidade independentemente de serem pensadas ou concebidas, Descartes usa a expressão “realidade atual ou formal”. O termo coisa é usado para denotar ou bem certas coisas que existem *no* pensamento, ou bem “fora” do pensamento. (...). Portanto, o termo “coisa” designa qualquer tipo de entidade, e o seu significado não se contrapõe ao significado da expressão “realidade formal ou atual” (pois uma coisa pode ser uma realidade formal), mas ao significado da expressão ‘nada’ ” (LANDIM, 1992, p. 59 *apud* Forlin, 2008, p. 127, n. 29). Acreditamos que ambas as explicações são corretas e coerentes, somente gostaríamos de assinalar que na *Primeira Meditação* a discussão acerca do que sejam conceitos como “realidade formal” e “realidade objetiva” da ideia, ainda não é o caso. Como é evidente, os comentadores não estão invocando tais conceitos para o interior da *Primeira Meditação*, nós que o fazemos para explicitar o sentido do termo “coisa” para a filosofia de Descartes. Desse modo, tendo o cuidado destas necessárias distinções, ainda assim consideramos que desde a *Primeira Meditação* Descartes já usaria o termo “coisa” segundo esse significado apresentado por ambos os comentadores.

não puderam ser destruídas, por isso, enquanto uma percepção da consciência, seja o conteúdo delas verdadeiro ou falso, é assaz verdadeiro que essas imagens residem em nosso pensamento.

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-1, p. 15; 1979, p. 87 – grifo nosso)

8) Independente de estar acordado ou dormindo, sei que os seguintes elementos são indecomponíveis: a natureza corpórea em geral, 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.

Sobre o presente argumento, Gérard Lébrun seguindo sua leitura de Gueroult, afirma o seguinte:

O segundo argumento encontra, pois, o seu limite: ele não permite pôr em dúvida os componentes de minhas percepções, a saber, as “naturezas simples”, indecomponíveis (figura, quantidade, espaço, tempo), que são objeto da Matemática. Tais elementos “escapam, contrariamente aos objetos sensíveis, a todas as razões naturais de duvidar”. (DESCARTES, 1979, p. 87, n. 17).

Os elementos simples indecomponíveis mostram-se em toda a sua evidência por escaparem às antigas razões naturais de duvidar, da antiga crença de que, ao confiar cegamente nos sentidos, há um acesso direto à verdade mesma dos sentidos. Ocorre, mais uma vez, que os sentidos são suspensos e remetem a uma outra instância de elementos simples e indecomponíveis. Desse modo, segue-se a seguinte constatação:

Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito se elas existem ou não na natureza, contém alguma coisa de certo e de indubitável. (AT IX-1, p. 16; 1979, p. 87 – grifo nosso).

As ciências, como a Física, a Astronomia e a Medicina, que tratam de elementos dependentes das coisas compostas, são duvidosas e incertas. Mas há outras ciências que remetem a coisas simples e gerais. Vejamos quais são elas:

- 9) A Aritmética, a Geometria e outras ciências desta natureza tratam de coisas simples e gerais e contêm algo de simples e geral, sem cuidarem muito se essas coisas existem ou não na natureza, é certo que estas ciências contêm alguma coisa de certo e indubitável.
- 10) Como os elementos que compõem a Aritmética e a Geometria contêm algo de certo e indubitável, eles podem ser verdadeiros.

Nesse momento do Argumento do Sonho, os problemas tornam-se maiores. Diante desta dissociação entre esses dois âmbitos da ciência, no caso, entre as ciências que tratam de coisas simples e gerais e as ciências que lidam com objetos compostos, parece haver uma contradição com a exposição da ciência cartesiana que apresentamos anteriormente na metáfora da árvore do conhecimento. Nessa metáfora temos a física colocada como a segunda ciência, dependente apenas da metafísica, ocupando um lugar privilegiado na ordem das ciências, enquanto agora, aqui, ocorre algo distinto. Por quê? Ora, temos que ver o lugar em que são colocadas essas duas concepções aparentemente contraditórias. Na ordem da ciência cartesiana constituída e já fundamentada, a física ocupa um lugar privilegiado, visto que ela trata da “[...] explicação das primeiras leis ou princípios da Natureza, e o modo como são compostos os céus, as estrelas fixas, os planetas, os cometas e todo o universo em geral” (AT IX-2, p. 19; 1997, p. 23), mas na ordem das *Meditações*, que seguem o método analítico²⁴, a física, nesse momento, está considerada entre as coisas compostas, pois seus elementos aqui considerados dependeriam de outros

²⁴ Descartes possui uma famosa distinção entre seu método analítico e o método sintético. O *método analítico* “Mostra o caminho pelo qual tem sido descoberta metodicamente uma coisa e faz ver como os efeitos dependem das causas” (AT IX-1, p. 122; 1945, p. 171); “A maneira analítica de escrever, que tenho adotado, permite às vezes fazer suposições quando ainda não se tem examinado cuidadosamente as coisas, como acontece na *Primeira Meditação*, onde supus muitas coisas que tenho refutado depois nas *Meditações seguintes*” (AT IX-1, p. 192; 1945, p. 234); “[...] que todas as coisas que precedem a cada questão contribuem a sua prova, como também grande parte das que a seguem: de sorte que não poderei expor fielmente tudo o que tenho dito de cada questão, sem expor por sua vez, tudo o que tenho escrito sobre as restantes” (AT VII, p. 379; 1945, p. 320). Já o *método da síntese* “examina as causas por seus efeitos” (AT IX-1, p. 122; 1945, p. 172). A ordem analítica seria a decisiva, a da invenção das razões segundo o método, segundo as exigências da certeza. Na interpretação de Gueroult, as *Meditações* seriam o texto metafísico completo de Descartes, que, ao seguir o caminho da análise, ensina o método, o modo como uma coisa se manifesta no encadeamento das razões. Dizendo de outro modo, como ela foi metodicamente inventada. O próprio encadeamento das condições da *ratio cognoscendi* são o que a fazem possível. O método da síntese seria aquele apresentado na *Exposição Geométrica*, nas *Objeções e Respostas*, nas *Correspondências*, etc. (Nestas últimas não dá para detectar claramente o método, nem que haja apenas um. É uma discussão, em certo sentido, com vários métodos ou com método indeterminado).

indecomponíveis, dos elementos puramente matemáticos, que não dependem da natureza corpórea para serem o que são.

[...] 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; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza. (AT IX-1, p. 16; 1979, p. 87 – grifo nosso)

- 11) Se acordado ou dormindo sempre $2+3=5$, a Matemática pode ser verdadeira independente de existir ou não um mundo externo ao meditador.
- 12) Como a Matemática subsiste sem a necessidade de haver um mundo exterior ao meditador, enquanto ele formula juízos matemáticos, a Matemática e seus elementos indecomponíveis não são suspeitos de falsidade alguma neste momento.
- 13) Se não for provado o contrário até o final da investigação, a Matemática é evidente e indubitável.
- 14) Até o final do §8 não foi encontrado nenhum resquício de dúvida na matemática e nos elementos fundamentais que a compõem.
- 15) Logo, contra todos os argumentos até aqui apresentados, a matemática se manteve indubitável.

O Argumento do Sonho, até esse momento, é uma investigação que procura, entre várias possibilidades, se há alguma conexão necessária que ligue o que é pensado pelo condutor da dúvida, no caso, os pensamentos de que as experiências oníricas são de um modo específico e não de outro, com a certeza de que realmente esses pensamentos correspondam a algo de certo e de indubitável. Se é possível sair desse impasse, deve haver uma prova ou um estado de coisas que ateste algo de indubitável e, com a posse desse algo, que haja em algum momento oportuno um acesso ao mundo externo. Noutras palavras, se o mundo é um sonho sem fim, não há mundo externo. A conclusão drástica dessa situação é que, se o meditador não é capaz de provar que está em vigília, se isolou na experiência do mundo enquanto um sonho. Nesse caso, as próprias condições para saber algo sobre o mundo externo não são satisfeitas e tudo o que lhe resta são seus pensamentos. Aqui podemos perceber a triste situação do meditador, que, sem ter um mundo empírico ao qual se agarrar para emitir seus juízos, tudo o que lhe resta são alguns elementos que,

nessa conturbada situação, não foram dissolvidos pela dúvida, no caso, as naturezas simples que são objetos da matemática e a própria matemática.

2.4.3 Análise esquemática do 2º grau da dúvida: o Argumento do Sonho

3ª Etapa: Problema da estabilidade das evidências matemáticas e a necessidade da aplicação da Dúvida Metafísica

- 1) Como a Matemática superou as hipóteses céticas apresentadas pelo Argumento do Erro dos Sentidos e do Argumento do Sonho, ela se apresenta, até o presente momento, como indubitável.
- 2) O indubitável é estável e permanente.
- 3) A Matemática é provisoriamente indubitável, mas ainda não provou que é indubitável de forma permanente.
- 4) Para saber se a Matemática é o indubitável permanente, ela deve ser capaz de rechaçar toda e qualquer nova hipótese cética que a ataque.
- 5) Logo, é necessário prosseguir na investigação, formulando uma última hipótese cética capaz de indagar as razões das evidências Matemáticas.

Os sonhos são a composição de vários elementos simples pertencentes à natureza corpórea, como a cor e a figura. Ora, se a cor permanecesse, o argumento inicial de que os sentidos enganam, e, desse modo, que tudo o que se referiria a esses mesmos dados sensíveis é ilusório, cai por terra. O Argumento do Sonho recupera o Argumento do Erro dos Sentidos e o renova sob outro campo de experiências. Enquanto sonha, o meditador está em um mundo com imagens corpóreas, mas não aquele que foi descartado com o Argumento do Erro dos Sentidos. Agora, o sujeito meditador experimenta um outro campo de experiências, não mais experiências empíricas diretas como ocorria antes, mas experiências de objetos pertencentes ao mundo como um sonho. Para Gouhier, esse mundo ilusório forjado pela dúvida cética é o da fantasmagoria.

O sonho me transporta a um mundo ilusório, em si totalmente ilusório tal que meu corpo entra na fantasmagoria; a prudência comanda a dúvida na qual a universalidade é ligada

a uma indução: quem sabe minha vida inteira não passa de um sonho? (GOUHIER, 1999, p. 25).

O meditador imerso no mundo enquanto um sonho, ou, nas palavras de Gouhier, o mundo da fantasmagoria, realiza operações complexas por meio de seus pensamentos, operações essas que são compostas de inúmeras figuras que podem se misturar. Por ser a mescla de figuras sem ter a mesma relação causal que a vigília, o mundo onírico é um mundo à parte. Em Descartes, o mundo como um sonho expressa-se na composição de figuras possíveis em suas mais diversas manifestações. Não há um ponto fixo aceito como lugar comum da nossa existência. O seu corpo, bem como os corpos em geral, deixam de ser a medida espaço-temporal da própria existência do meditador enquanto ele conduz seus pensamentos. Nos sonhos, a imaginação utiliza as mais variadas imagens corpóreas, misturando-as com tamanha criatividade que não há limites a essas composições. Mesmo que o meditador, ao conduzir seus pensamentos em sonho, presencie as imagens de ver um cão que está no interior de uma tempestade assustadora e que, em seguida, caia um raio do céu e o transforme em um sapo e, em seguida, um outro raio o transforme novamente, agora em uma mesa, no ato imediato de representar todas essas experiências ao longo de seu sonho, ainda assim, ao sonhar, o meditador está em algum mundo, vivendo experiências com inúmeros objetos que lhe são apresentados por seus próprios pensamentos. Essa liberdade do mundo onírico, em que suas imagens não seguem as mesmas estruturas causais que são apresentadas em vigília, tornam esse mundo mais difícil de ser colocado em dúvida que o Argumento do Erro dos Sentidos. No argumento dos sentidos, o ataque cético é direcionado a uma constatação imediata e geral: os sentidos podem enganar. No argumento do sonho, porém, qual é o seu objeto de investigação?

O ataque do segundo grau da dúvida vai justamente mostrar que as imagens de todo e qualquer mundo corpóreo, a partir dos próprios objetos pensados na experiência onírica, podem ser verdadeiras se o mundo for concebido como um sonho. Com outras palavras, se todas as minhas experiências são oníricas e não tenho nenhum compromisso com as antigas regras que acreditava serem o fundamento da realidade, o mundo como um sonho é possível. Sendo assim, se a composição de objetos simples, como a figura, a cor, etc., permanecem sendo válidas, elas são indubitáveis até que se prove o contrário, pois o mundo como um sonho se sustenta.

Se, porém, esses elementos mais simples são colocados em dúvida, como identificar o absolutamente indubitável e separá-lo do pseudoevidente? A estratégia de Descartes será investigar as evidências matemáticas verificando sua capacidade de resistir a um novo argumento cético. Como, porém, atacar as evidências matemáticas se elas não dependem da antiga diferença entre realidade-ilusão alicerçada na distinção sonho-vigília? Vimos que os sonhos não seguem as regras da vigília. Eles não precisam obedecer a uma ordem causal como aquela que se manifesta na vigília. Na vigília, de um ovo esperamos que nasça uma galinha, já naquela outra podemos esperar qualquer outro acontecimento. Na vigília se todas as condições favorecem a uma determinada relação causal, acreditamos que não há motivos para desconfiar de que, ao serem dispostos certos elementos naturais, outros os seguirão por consequência. Já no sonho essa confiança em um mundo causal ordenado é dispensada. Nele, se de ovos nascerem cachorros, ou mesmo se brotarem cachorros da terra, enquanto sonho, isso não é impossível. O que importa no sonho não é o modo como as coisas materiais se manifestam, mas os elementos mais simples que permitem que se manifestem. Com a exposição de um novo argumento cético se pretende ingressar no âmbito a partir do qual os entes podem manifestar-se, e não tão somente no modo comum como eles se manifestam.

Podemos notar aqui uma complementação entre os dois primeiros argumentos céticos. O 1º grau da dúvida delimitou o primeiro âmbito a ser investigado, em que o meditador é separado de algo não essencial à sua capacidade de meditar, já que, mesmo com os sentidos descartados como meio plausível, indubitável de apreender o mundo, isso não implica o término da investigação. Pelo contrário, a partir desse primeiro passo, a investigação prossegue procurando algo de indubitável a partir da experiência do mundo como um sonho. Como há essa continuidade, o meditador procura algo de indubitável que permita marcar ou determinar a distinção real entre o âmbito da vigília do âmbito do sonho. Sendo assim, o meditador compreende que, nesse momento, não há nenhuma marca ou prova que lhe assegure o fato de estar acordado. Por isso, o conjunto de seus pensamentos e de suas representações pode estar fechado no âmbito de sua interioridade, de seu espírito, pois, como sonhar implica uma experiência interna, talvez não haja uma exterioridade ao meditador senão essas experiências puramente oníricas.

2.5 A inserção do 3º grau da dúvida: a limitação da dúvida natural e a necessidade da aplicação da dúvida metafísica

Análise esquemática do 3º grau da dúvida: O Argumento do Deus Enganador ou do Gênio Maligno²⁵

1ª Etapa: A situação do meditador após o Argumento do Sonho e a inserção da Hipótese do Grande Enganador

- 1) Toda a referência à existência do mundo externo ao meditador foi suspensa.
- 2) Somente restou a matemática e ela mostrou provisoriamente ser indubitável (§8 “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”).
- 3) É necessário extrair dos pensamentos do meditador algum conjunto de crenças capaz de questionar as evidências matemáticas.
- 4) As evidências da matemática independem da existência ou não do mundo externo.
- 5) A investigação refere-se às operações matemáticas realizadas por intermédio do intelecto humano em sua capacidade de apreender evidências externas.
- 6) Como as operações matemáticas são realizadas pelo intelecto humano, o argumento cético a ser proposto deve ser capaz de entrar no nível das operações matemáticas colocando em questão a própria capacidade do meditador de apreender evidências.

Como vimos com o Argumento do Sonho, tem-se a impressão de que ele consegue, em poucos parágrafos, transformar quase tudo o que se acreditava ser a realidade em ilusão, mas até ele esbarra em um limite, no de terem escapado de si as naturezas simples indecomponíveis, que são objetos da matemática e a própria matemática. Assentada sobre essa limitação, é feita a passagem ao outro argumento cético, pois, no 3º grau da dúvida, os problemas envolvidos

²⁵ Existem vários modos distintos de interpretar o 3º grau da dúvida e a nossa proposta não é a de entrar a fundo nos problemas interpretativos entre os comentadores de Descartes. Examinaremos principalmente alguns aspectos das interpretações de Bernard Williams, Enéias Forlin, Martial Gueroult e de André Gombay como apoio para as distinções conceituais e interpretativas que faremos.

ganham uma maior dimensão, sendo que até mesmo a geração e a conservação do meditador, §9 da *Primeira Meditação*, tal como todas as estruturas que ele acreditava subjazerem a sua compreensão de mundo podem ser enganosas e equivocadas, ao ser levantada a hipótese de que há algum ser capaz de o manipular e enganar, fazendo-o acreditar que todas as coisas externas são deste ou daquele modo, quando, na verdade, podem não ser.

Tal ficção se nos proporciona por meio de um experimento mental que pode ser explicado de forma geral: Se houvesse um agente infinitamente poderoso que estivesse enganando-me até o ponto mais dificilmente concebível? O modelo é o de um agente que atua a propósito e de forma sistemática com a intenção de frustrar a investigação humana e o desejo de verdade. (WILLIAMS, 1996, p. 71).

Nos dois primeiros argumentos céticos realiza-se a passagem a um outro campo de investigação, pois a suspensão do juízo de cada argumento era sempre centrada em um determinado conjunto de crenças do meditador, mas não era capaz de abarcar todo o conjunto de suas crenças. Com a dúvida hiperbólica trabalhando com razões metafísicas de duvidar, que são contrárias às antigas e naturais crenças do condutor da dúvida, agora procederá ao desenvolvimento de um impasse epistemológico capaz de colocar a possibilidade do engano global ou total.

2.5.1 Análise esquemática do 3º grau da dúvida: Argumento do Deus Enganador ou do Gênio Maligno

2ª Etapa: A Hipótese Metafísica do Grande Enganador²⁶.

Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? (AT IX-1, p. 16; 1979, p. 87 – grifo nosso)

- 1) Há certa opinião “*em meu espírito*” ou como nos parece melhor “*fixa em minha mente*” (AT VII, p. 21; 2004, p. 29 – grifo nosso) (tradução do latim), de que existe

²⁶ Em nossa investigação sobre o 3º grau da dúvida não separaremos totalmente os Argumentos do Deus Enganador e do Gênio Maligno. Consideramos que, a partir do §9 até o §13 da *Primeira Meditação*, ambos se desenvolvem e se complementam. Considerando-os como duas etapas pertencentes a um mesmo projeto, que, em conjunto, denominaremos “Hipótese do Grande Enganador”, visto que o próprio Descartes a denomina assim em vários momentos de suas obras.

um ser (Deus) capaz de fazer tudo e que teria criado e produzido todas as coisas. Entre elas, o próprio meditador.

- 2) Esse ser com poderes ilimitados tem a capacidade, em razão de seu poder, de ter feito que nenhum mundo existisse, nenhum corpo extenso, nenhum lugar, e que o meditador sempre tenha tido os sentimentos dessas coisas tais como acreditou experimentá-las.

No §8 a matemática e as coisas de natureza simples, consideradas diferentes das coisas compostas, como a física, a astronomia e a medicina, por exemplo, possuem algo de certo e de indubitável. As razões para duvidar desses elementos indecomponíveis não podem ser retiradas das constatações de antigas crenças do cotidiano, oriundas da vida prática. Na passagem do §8 ao §9, agora é necessário voltar-se a uma velha opinião, “*fixa na mente*”, para colocar a possibilidade de um ser capaz de manipular os objetos das crenças do meditador, com a capacidade de lhe fazer acreditar que todos os objetos de sua experiência são deste ou daquele modo, quando, na verdade, podem não ser. Considerando a possibilidade do engano absoluto, neste nível da *Primeira Meditação*, acreditamos que agora são retomados alguns elementos contidos no anterior argumento da loucura que fora provisoriamente rechaçado no §4. Esta retomada consiste em dois elementos agora presentes: 1) a possibilidade total ou global da falência da razão, dada a força dessa nova hipótese cética; 2) se não for superada essa hipótese, não haveria um outro resultado da dúvida metódica senão a constatação de que não há mundo externo, não há vigília, e que o meu mundo como um sonho é passível de total manipulação pelo poder deste grande embusteiro. Essa nova hipótese é capaz de levar à destruição da razão humana, pois, mesmo que não apareça a loucura em toda a sua expressão, como considera o argumento da loucura de Porchat, ao menos se manifestam elementos de uma outra loucura, igualmente capaz de derrubar o mundo externo, a capacidade do meditador em elaborar discursos significativos sobre coisas exteriores, e instaurando, desse modo, um mundo em que opera tão somente um grande círculo da falsidade. Neste círculo da falsidade, o meditador, ao pensar, inevitavelmente alcançaria a terrível constatação: *Não sou eu quem penso sobre essas coisas externas a mim, mas este grande enganador é quem me manipula, colocando em minha mente todas essas ideias*. Dizendo de outro modo, *pode ser que todos os conteúdos de meus*

pensamentos sejam ilusões produzidas por este outro que sempre me engana sem que haja uma unidade interna que assegure aos meus pensamentos que sou eu que penso e não um outro que pensa por meio de mim. Por conseguinte, como o critério da dúvida sistemática é o da indubitabilidade radical, se não for encontrado nada de certo e indubitável capaz de vencer essa nova hipótese cética, seria melhor não ter crenças a tê-las todas duvidosas, pois o imensurável poder desse grande enganador é tal que pode levar à falência total ou global da razão humana, de sua capacidade de significação, de apreensão de evidências, bem como de significação de raciocínios referentes a uma exterioridade.

Um homem que crê que algumas, mas não todas, de suas crenças perceptivas estavam equivocadas, que não soubesse quais o estavam e quais não, e que se baseara na estratégia de não aceitar nenhuma delas [...] outorgaria grande desvalor ao erro, e preferiria não ter crenças a tê-las falsas. (WILLIAMS, 1996, p. 146).

Como postura a ser seguida na vida cotidiana, essa atitude de preferir não ter crenças a tê-las duvidosas ou falsas seria totalmente absurda e sem sentido, porém, como assinala Bernard Williams:

Mas como postura do investigador puro não é absurda, senão que se segue diretamente da natureza do projeto: se ele pode obter crenças que estejam totalmente livres de falsidade, então tanto melhor para o projeto de maximizar a *ratio* de verdade, que é exclusivamente seu projeto. (WILLIAMS, 1996, p. 69-70).

Agora todos os elementos simples que compõem a natureza corpórea, tais como o lugar e a figura, foram rechaçados, mas ainda há os elementos matemáticos, que, em toda a sua simplicidade, permaneceram intocáveis até o presente momento, dando condições para a realização de um novo argumento cético.

E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso. (AT IX-1, p. 16; 1979, p. 87 – grifo nosso)

No §9 é apresentada uma certa oscilação entre essas duas instâncias possíveis que se contrapõem. De um lado essa velha opinião de que há um Deus todo poderoso que é fonte de bondade e que jamais permitiria que eu me enganasse sempre. Devido à sua bondade e a sua onipotência absoluta para o bem, seria uma grande decepção se isso ocorresse, talvez a maior decepção possível.

Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom. Todavia, se repugnasse à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe contrário permitir que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe contrário que eu me engane algumas vezes e, no entanto, não posso duvidar de que ele mo permita. (AT IX-1, p. 16; 1979, p. 87 – grifo nosso)

Dada a oscilação entre essas duas hipóteses, a possibilidade da absoluta bondade e a possibilidade do absoluto embuste, ambas são confrontadas tendo uma constatação complexa a ser superada ao longo das *Meditações*. Essa constatação refere-se ao erro humano. De um lado há o grande enganador, com a possibilidade do engano contínuo. De outro há o grande Deus, fonte de absoluta bondade, mas a antiga opinião que sempre tive dele traz consigo uma grande dúvida, esta é capaz de colocar em xeque toda a sua soberana bondade em ter produzido todas as coisas da melhor forma possível. Essa grande dúvida é compreender por que Deus, se me criou à sua imagem e semelhança, permitiu que eu me enganasse algumas vezes? Se o erro é uma imperfeição, como Deus poderia determinar a minha imperfeição se a sua soberana onipotência criou todas as coisas da melhor forma possível? A Hipótese do Grande Enganador irá converter-se no elemento central a ser combatido na *Primeira Meditação* e a Hipótese do Deus veraz ficará suspensa e será retomada na *Terceira Meditação*. Gueroult defende que é sobre essa oscilação presente na *Primeira Meditação* que são assentadas as duas operações críticas do 3º grau da dúvida: 1) o artifício resolutório do Deus Enganador; 2) o instrumento psicológico do Gênio Maligno. A primeira é a hipótese de uma velha opinião, sobre a qual a investigação se elevaria do plano natural ao metafísico, colocando em questão a validade das ideias claras e distintas que nosso espírito naturalmente atribui às operações matemáticas. A segunda operação é aquela do Gênio Maligno, voltando-se contra os hábitos e o provável. É um artifício psicológico em que a intervenção da vontade infinita transforma essa hipótese da possibilidade do engano global em negação global do duvidoso, estabelecendo, de uma vez por todas, que tudo o que se manifesta duvidoso sempre será tratado como falso (Cf. GUEROUULT, 1969, p. 37-38).

Haverá talvez aqui pessoas que preferirão negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas são incertas. Mas não lhes resistamos no momento e suponhamos, em favor delas, que tudo quanto aqui é dito de um Deus seja uma fábula. (AT IX-1, p. 16; 1979, p. 87-88 – grifo nosso)

- 3) Como o novo argumento cético precisará desacreditar as evidências matemáticas, é preciso transformar a hipótese natural de que há um Deus que é fonte positiva de

bondade, que age para o bem e que jamais permitiria um engano generalizado, em uma hipótese negativa (metafísica).

- 4) Não aceitaremos que há um Deus fonte de bondade, mas como em uma fábula, cumprindo as regras de um método de investigação da verdade, vamos considerar que esse ser todo poderoso seja um Grande Enganador.
- 5) Esse Grande Enganador poderia fazer com que não haja corpos, que não exista um mundo exterior, que todos esses pensamentos e sentimentos sejam ilusórios e não possuam nenhuma referência a um mundo externo real.

Ao inserir a hipótese do Grande Enganador há uma nova desqualificação dos elementos corpóreos, agora em uma máxima universalidade. Mesmo as cores, que são elementos simples, ocupam lugar no espaço, mas o argumento mostra que esse grande enganador é capaz de não ter criado nenhum lugar e continuamente levar o meditador a ter os sentimentos dessas coisas que sempre acreditou e experimentou como pertencentes a um mundo corpóreo. A crença espontânea e manifesta de que existem coisas fora foi suspensa pela dúvida. Essas coisas que acreditava serem tais como as via, tocava e sentia com esse corpo, apesar de suspensas e duvidosas pela operação natural da dúvida nos 1º e 2º graus, ainda guardam alguma chance de serem verdadeiras se a distinção vigília-sonho for delimitada. Agora, no 3º grau da dúvida, essa possibilidade de não haver mundo corpóreo que vinha sendo instaurada nos dois argumentos anteriores é reafirmada. No 3º grau da dúvida ela será transformada em negação metódica, retomando as razões dos argumentos suspensos anteriormente a partir de um novo problema que coloca em questão a possibilidade do engano global ou universal. Nesse caso, se as coisas são feitas de um modo por esse ser todo poderoso e não correspondem aos sentimentos que tenho, o que fazer? Como prosseguir a investigação se não há mais correspondência entre meus próprios pensamentos e os objetos externos aos quais eles se referem?

Ao estar preso no âmbito de seus próprios pensamentos, o sujeito meditador constata que somente permaneceram indubitáveis as naturezas simples²⁷, que são objeto da matemática

²⁷ Descartes explica o que são naturezas simples da seguinte maneira: “Denominamos ‘simples’ somente as coisas que conhecemos de forma tão clara e distinta que não se pode dividi-las, na mente, em outras coisas conhecidas de forma mais distinta” (AT X, p. 410-11). Comentando esse conceito, explica Cottingham: “Algumas (naturezas simples) são puramente materiais: a figura, a extensão e o movimento, que constituem os tijolos da ciência

(Descartes afirma, no §7, que a natureza corpórea em geral, e sua extensão, a figura das coisas extensas, sua quantidade ou grandeza, seu número, o lugar, o tempo, e outras coisas semelhantes, contém algo de verdadeiro), a própria matemática e outras coisas semelhantes. Esses elementos são o que permite a mistura e as imagens que fazemos das coisas, sejam elas verdadeiras e reais, sejam fictícias e fantásticas. Há uma discussão entre os intérpretes sobre quais os elementos específicos que são abarcados nesse momento pela dúvida cética e nós não entraremos aqui nos detalhes dessa discussão. Consideramos que Descartes não entra nessa problemática diretamente e apenas privilegia a matemática como o novo alvo de seu argumento cético. Por isso seguiremos essa forma de interpretar a questão. Como afirmamos, o seguinte argumento cético é colocado em marcha privilegiando a matemática como o alvo fundamental da investigação. Nesse caso, se essa excêntrica tese não for vencida, será admitida a desagradável hipótese de que não existam coisas, que não existe um mundo exterior tridimensional, ou seja, com comprimento, largura e profundidade, e que toda e qualquer representação que o condutor da dúvida tiver de um mundo possível são apenas seus próprios pensamentos que estão em contato com as contínuas ilusões produzidas por esse Grande Enganador.

- 6) O poder desse Grande Enganador é tal que pode manipular até mesmo as coisas que o meditador acreditava saber com a maior certeza.
- 7) Como todas as vezes em que se adiciona $2+3$ se conclui que é igual ao número 5, esse raciocínio feito pelo pensamento humano pode não corresponder com a verdadeira natureza dos números e das coisas que estão fora do pensamento por causa da artimanha desse enganador. Noutras palavras, é possível a este Grande Enganador fazer com que quaisquer juízos formulados pelo meditador acerca da existência de objetos corpóreos e matemáticos sejam errôneos por não corresponderem à verdadeira natureza dessas coisas.

quantitativa de Descartes. Outras puramente intelectuais: são reconhecidas pela luz natural, e nos fazem reconhecer e distinguir o que é conhecimento, dúvida ou ignorância. E há as naturezas simples comuns, que incluem as leis fundamentais da lógica (princípios cuja autoevidência é a base para todas as inferências racionais que fazemos)” (COTTINGHAM, 1995, p. 128).

Com o desenvolvimento do Argumento do Grande Enganador, os ataques céticos são desenvolvidos examinando a possibilidade de um engano generalizado. As operações matemáticas possuem evidências intrínsecas que sempre nos levaram a considerá-las verdadeiras, mas essas evidências dependem da confiança em aceitar e confiar que o critério de evidência utilizado seja válido. Dizendo de outro modo, essas evidências sempre partem de uma confiança natural na constituição das próprias faculdades humanas. Para que o 3º grau da dúvida seja realizado é fundamental entrar no próprio nível da constituição das verdades matemáticas.

Se uma idéia matemática não representa uma coisa que existe fora do pensamento (coisas materiais); propriedades essas que, embora não existindo independente das coisas, existem realmente nas coisas, e, na medida em que se apresentam no pensamento abstraídas das coisas, são elas mesmas, coisas no pensamento, isto é, as essências das coisas no pensamento. As idéias matemáticas são, pois, noções de essências; neste sentido, elas são, tanto quanto as outras idéias, noções de coisas – e não noções puras. (FORLIN, 1996, p. 54).

Segundo os critérios que orientam a dúvida metódica, as ideias matemáticas só podem ser suspeitas de dúvida ao ser considerado que suas operações não são essências puras, mas são noções de essências. Dizendo de outro modo, ou elas são apreendidas das coisas exteriores ou das relações que fazemos das coisas. Sendo assim, pela dúvida metafísica, as ideias matemáticas não teriam um estatuto privilegiado e, por isso, seriam colocadas em dúvida tanto quanto toda e qualquer outra ideia humana. Ocorre que sempre confiamos na verdade de operações como: $2+3=5$, mas se esse grande enganador pode manusear as coisas exteriores conforme a sua própria vontade, a própria capacidade do meditador em extrair das coisas as noções da matemática não é prejudicada?

Conforme Forlin, esse não seria o caso de uma noção comum, que não é posta em dúvida, pois ela “[...] não introduz nenhuma coisa no pensamento, mas que, no entanto, pode ser aplicada a qualquer coisa, chamamos esta noção de ‘noção comum’ (ou princípio lógico), é um conceito puro, sem objeto determinado” (FORLIN, 1996, p. 53). Se isso realmente ocorre, aqui poderia ser colocada a seguinte indagação a Descartes: -- Se não é possível duvidar das noções comuns, visto que elas seriam as condições que possibilitam que todo e qualquer pensamento seja significativo, teria a dúvida metódica realmente duvidado de todas as coisas? Para respondermos essa questão, vejamos melhor em que consistem as noções comuns e alguns aspectos pelos quais elas diferem da matemática.

As noções comuns diferem da matemática, pois elas são noções puras, ou puros conceitos, que não são propriedades das próprias coisas materiais, mas expressam relações de conteúdos ou de conceitos pertencentes somente ao próprio pensamento e não às coisas. Nesse caso, as noções comuns não seriam questionadas pela dúvida cética cartesiana, por duas razões: 1ª) elas seriam os princípios lógicos que operacionalizam o próprio ato de duvidar. Em verdade, as noções comuns expressam relações entre conceitos, visto que “[...] trata-se de uma relação meramente conceitual expressa numa proposição” (FORLIN, 1996, p. 54); 2ª) o objetivo dos ataques céticos de Descartes são as opiniões ou as crenças do meditador e não os desdobramentos lógico-conceituais puros que surgem no próprio ato de questionar crenças ou opiniões, pois, se a dúvida tivesse atacado as noções comuns, tais como: “não é possível a uma mesma coisa, ao mesmo tempo, ser e não ser”, o que restaria?

Também Gombay segue a mesma linha de raciocínio, ao citar a seguinte passagem das *Respostas às Segundas Objeções*:

Ora, entre tais coisas [o que o espírito concebe clara e distintamente], algumas há tão claras e ao mesmo tempo tão simples, que nos é impossível pensar nelas sem que as julguemos verdadeiras: por exemplo, que existo quando penso, que as coisas que foram alguma vez feitas não podem não ter sido feitas, e outras semelhantes, das quais é manifesto que temos perfeita certeza. Pois não podemos duvidar dessas coisas sem pensar nelas, mas não podemos jamais pensá-las sem acreditar que sejam verdadeiras, como acabo de dizer; logo não podemos duvidar delas sem as crermos verdadeiras, isto é, nunca podemos duvidar delas. (AT VII, 145-146; *apud* 2009, p. 90)

Conforme a explicação de Gombay, as certezas que não são colocadas em dúvida são “firmes” e “imutáveis”, ou seja, são “certezas perfeitas”. Essas certezas preencheriam “*completamente a mente que habitam*”, no sentido de que no momento em que as mesmas são percebidas pela mente esta jamais poderá apreender um significado contrário ao dado por estas evidências (Cf. GOMBAY, 2009, p. 91). Essas seriam as limitações da dúvida cartesiana, diante de determinadas noções lógicas que não são questionadas no momento mesmo em que estão presentes à mente. Diante destes conteúdos inegáveis, destas relações lógicas que seriam a própria expressão do pensar, ou seja, o pensar manifesto e colocado em ação, devemos considerar que a negação dessas relações lógicas levaria a uma falência total e generalizada da razão humana. A dúvida esbarra em seus próprios limites e, nessa situação, ela segue um projeto que é demarcado por ela mesma e não de fora. A dúvida metódica é a busca pelo indubitável e não pelo desregramento completo e total da razão humana. Por conseguinte, se a dúvida metódica bloquear

todas as operações da razão imediatamente ela deixa de ser uma busca pelo absolutamente evidente e torna-se uma dúvida a serviço do pseudoevidente. Nesse sentido, a própria condição da dúvida são as noções comuns, que não são questionadas em sua especificidade, mas que, a partir do argumento psicológico do Deus Enganador que completa a dúvida metafísica, aí, sim, as noções comuns são desacreditadas a partir de um argumento indireto.

Todavia, de qualquer maneira que suponham ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso, quer queiram que isto ocorra por uma contínua série e conexão das coisas, é certo que, já que falhar, enganar-se é uma espécie de imperfeição, 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-1, p. 17; 1979, p. 88 – grifo nosso).

- 8) Por esses resultados funestos, mesmo que ignorada a hipótese de que o Grande Enganador criou todas as coisas, se todas as coisas não tivessem sido criadas por ele, mas, sim, pelo acaso, ou por um outro ser pouco poderoso, como falhar e enganar é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso o seu criador mais provável será que o meditador se enganará sempre.

[...] sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por alguma inconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas: de sorte que é necessário que interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e não lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas. (AT IX-1, p. 17; 1979, p. 88 – grifo nosso)

- 9) Ao tratar o duvidoso como falso, deixa-se de reconhecer apenas o aspecto negativo do duvidoso, passando a exigir uma tomada de posição definitiva ao invés de suspender parcialmente o juízo (ou o assentimento).

A tomada de posição é fundamental, pois não basta que a dúvida encontre seu limite, é preciso que o condutor da dúvida esteja totalmente imerso nessa situação de hesitação quanto a todo e qualquer julgamento possível e que cuide de lembrar disso. Há, no ser humano, uma natural propensão a acreditar no provável, ainda que as razões da dúvida mostrem que o provável, de um modo ou de outro, se apresenta como duvidoso. A dúvida deve reafirmar suas razões, não permitindo uma recaída do meditador em alguma de suas antigas opiniões. É justamente nesse

necessário não retorno aos antigos prejuízos que se coloca a rigorosa necessidade psicológica de tratar o duvidoso como falso nesta segunda operação, com o artifício do Gênio Maligno.

- 10) Não convém uma nova suspensão parcial do juízo (ou do assentimento), mas, ao invés de simplesmente tratar o duvidoso como duvidoso, agora cabe tratar o duvidoso como falso.

Será mesmo muito útil rejeitarmos como falsas todas aquelas coisas em que pudermos imaginar a mínima dúvida, de modo a que [se descobrirmos algumas que apesar de tal precaução] nos pareçam claramente verdadeiras, possamos considerar que também elas são muito certas e as mais fáceis que é possível conhecer. (AT IX-1, p. 26; 1997, Parte I, Art. 2, p. 27 – grifo nosso).

O Argumento do Grande Enganador indica um problema novo e fundamental a ser solucionado: *a determinação da causa que me originou tal como sou*. Saber sobre a causa ou a origem de meu próprio ser é, portanto, uma investigação que pretende determinar o próprio funcionamento de meu aparato cognitivo e qual a sua finalidade. A problematização acerca das operações cognitivas e qual a sua finalidade mostram que a experiência humana é contingente e finita, de modo que o necessário para mim talvez não seja o necessário verdadeiro e real. A tradicional tese cartesiana de que a verdade é a correspondência entre o intelecto e a coisa, parece estar sendo compreendida, no interior da dúvida cartesiana, no sentido de que a verdade, considerada provisoriamente como o que se mostra absolutamente indubitável, é ser coerente com a razão, de sorte que a impossibilidade de duvidar significa a confiança plena e absoluta na evidência racional. A dúvida metódica, como momento especial, fundante à metafísica cartesiana, não dependeria de algum princípio a priori de que a verdade é a devida correspondência entre o que é verdadeiro *para nós* e o que é verdadeiro *para a realidade mesma*, como se desta distinção houvesse uma dicotomia. Como a *Primeira Meditação* é essencial, é a abertura à fundação de todo e qualquer princípio correspondencial de verdade. Ora, será pela própria descoberta do sujeito da dúvida, ao se reconhecer como indubitável pelo teste radical da dúvida metafísica, o que possibilitará, mais tarde, a fundação do princípio de que a verdade é a devida correspondência entre a *verdade para nós*, do intelecto, e a *coisa representada*, de modo que esse processo decorra de uma e mesma noção correspondencial de verdade.

A dúvida metafísica apresenta esse novo modo de operar. Agora há, de certo modo, uma investigação com um único objeto a ser problematizado, que é o próprio sujeito em busca da determinação de sua origem. Se compararmos, por exemplo, a confiança na matemática, minhas velhas opiniões espontaneamente me levam a acreditá-las verdadeiras e evidentes por si mesmas. Essa é uma crença que se manifesta de forma espontânea, sem suspeitas naturais, não havendo, aparentemente, nenhum mistério ou erro em tomá-la como verdadeira. Esse âmbito natural das operações cognitivas do meditador não toca, por ele mesmo, no mistério da causa ou origem de sua própria existência, de seu próprio ser.

[...] como uma das dúvidas hiperbólicas que propus em minha Primeira Meditação, era que não podia estar seguro de que as coisas que fossem, com efeito, certamente tais como as concebemos, ainda supondo eu que não conhecia o autor de minha origem. (AT IX-1, p. 176; 1945, p. 222).

A colocação desse problema da origem e do sentido da existência do meditador, do sujeito da dúvida, carrega consigo o maior perigo entre todos os argumentos céticos: a possibilidade metafísica do universal e ininterrupto engano. Agora não mais suspendendo o juízo parcialmente, a dúvida extrapolou a própria segurança em que ela se fiava. Que suspensão do juízo seria essa que, ao buscar o evidente, terminaria com a catastrófica conclusão de que toda e qualquer evidência é fruto da malícia de um grande enganador? Parar nesse nível da argumentação seria a grande vitória dos céticos, e, talvez, da própria loucura, situação essa que Descartes repudiaria. É preciso, por conseguinte, que o meditador enfrente mais um argumento cético, o mais ousado e perigoso, na medida em que ele exige o abandono da realidade em proveito da ficção. O meditador assumiu ser o sujeito da dúvida, e, ao enfrentar essa ficção de igual força, ele contraria todas as suas antigas opiniões, tratando o duvidoso como falso, equiparando, desse modo, toda e qualquer suspeita em falsidade absoluta e total.

A dúvida, nesse nível, não é mais uma ameaça que lida com o provável, com o possível, mas se torna uma ameaça ao evidente e à certeza. Não há mais lugar para a probabilidade, que deixava, de alguma forma, espaço para a possibilidade da verdade. A dúvida metafísica é total, global, porque coloca, como nunca antes, a possibilidade do absoluto engano. O método exige, nesse momento, uma tomada de posição do condutor da dúvida e, no ato de rejeitar como falso tudo o que mostrar qualquer indício de dúvida, resulta daí um ato da mais pura liberdade. Esse poder de transformar o próprio assentimento provável em assentimento negativo, faz a passagem

do plano natural da dúvida ao plano metafísico, transcendendo o próprio julgamento e colocando-o em questão pela manifestação do livre arbítrio humano.

A dúvida extrema e rigorosa leva não somente à suspensão de minhas crenças na existência de todas as coisas externas, mas leva à própria negação delas. A suspensão do juízo transforma-se em firme deliberação. Não basta duvidar da existência deste corpo que acreditava ser meu, tenho que negar sua existência, devo negar que esse corpo me pertença. Ao deixar de ser uma criatura de carne e osso, somente posso afirmar uma única coisa: sou uma coisa que pensa, com esse fluxo incessante de pensamentos, eu penso e existo pensando. Aqui vemos a peculiaridade da filosofia cartesiana. Não há, em Descartes, distinções absolutas entre verdades epistemológicas e verdades ontológicas, pois poderíamos fazer a seguinte objeção: -- Suas constantes tentativas de deduzir conclusões sobre a verdadeira natureza do eu pensante utilizando teses e premissas do que podemos ou não duvidar, não são senão provenientes de um método equivocado? Podemos colocar a questão de outro modo: -- Por que a certeza de que não posso duvidar de algo me garante a sua existência imediata?

Se esse enganador pode manipular todos os pensamentos e todas as representações, levantam-se dúvidas que desacreditam todo e qualquer critério de evidência. Nota-se que esse poder transferido a uma instância superior impossibilita uma nova saída parcial do problema em questão. Agora não mais se busca um novo argumento cético. A preocupação seria defender-se do engano generalizado, buscando um firme ponto de apoio que dê novamente, ao meditador, o controle sobre a situação. O grande enganador, sendo o criador de todas as coisas, de todos os enganos e realidades possíveis, poderia fazer que o meditador nada fosse? Poderia haver, na *Primeira Meditação*, se Descartes o quisesse, um ceticismo global que terminasse na afirmação tão somente da existência desse onipotente enganador? A suspensão do juízo é uma defesa plausível ao meditador? Ela resistiria às ações desse grande enganador? Se o mundo externo ao meditador, ou seja, se a totalidade dos demais entes fora dele, podem ser aparências produzidas por esse grande enganador, o mundo externo é, nesse desfecho da *Primeira Meditação*, senão o resto de um confronto entre essas duas instâncias, o meditador e o possível enganador absoluto?

Entre estas e outras questões a Hipótese do Grande Enganador sintetiza todas as razões céticas para desacreditar a existência de toda e qualquer realidade exterior ao sujeito da dúvida. Agora os juízos sobre coisas duvidosas se converterão em juízos de coisas manifestamente falsas.

Isso irá problematizar, de um só golpe, a universalidade de todo o seu saber, por incidir diretamente na questão de saber a causa de sua origem que o criou tal como ele é. A causa de sua origem é o problema metafísico que determinará as razões de sua existência. Sendo assim, a hipótese metafísica do grande enganador será a manifestação mais forte da pseudoevidência que confronta a confiança plena na verdade. Quando estão em conflito essas duas instâncias, de um lado o meditador e, de outro, o grande enganador, torna-se possível a descoberta do engano enquanto tal, absoluto, de modo que, se a vitória deste embate estiver do lado da pseudoevidência, acarretará na completa devastação da razão humana.

O domínio da dúvida no plano natural não visava fazer o meditador crer que o evidente enquanto tal seja falso. Com outras palavras, antes da dúvida metafísica cada objeto era investigado, por um lado, pela sua especificidade, mas por outro lado, como objeto de pensamento (crença) pertencente ao sujeito meditador. A dúvida natural não tinha condições de instaurar a possibilidade de que a evidência, completa e total, fosse definitivamente desacreditada. No entanto, no último nível da dúvida cética, existe essa possibilidade que é a mais difícil de ser superada, visto a força e extravagância do argumento apresentado. Mas uma das condições da própria dúvida metódica era a de que haveria uma barreira absoluta, ou mesmo um abismo intransponível, entre a evidência e a pseudoevidência, entre o indubitável e o dubitável. Ora, como essa barreira poderia ser derrubada se era a própria condição da dúvida? Se não é correto haver uma passagem entre o parecer evidente e o ser evidente, isso acontece por que, em Descartes, o evidente deve ser imediatamente assente pelo espírito e não algo pertencente tão somente ao objeto. Com efeito, afirma Descartes:

Como já tenho observado, disto se desprende de um modo manifesto que considera a dúvida e a certeza como nos objetos e não em nosso pensamento [relação Sujeito-Objeto]; pois de outra maneira como poderia imaginar que esse gênio apresentasse como duvidosa alguma coisa que longe de ser fosse certa, pois só pelo fato de me apresentá-la como duvidosa, duvidosa seria? (DESCARTES, 1945, p. 401 - parêntesis nossos e nossa interpolação).

A questão fundamental que é originada ao fim da *Primeira Meditação*, acerca da origem e da causa que me produziu tal como sou, encontra um novo campo de indagação acerca da causa dos erros humanos, que problematiza a causa que criou o próprio aparato cognitivo humano. Saber a causa é compreender as circunstâncias que me levaram a ser o que sou e o porquê de eu não ser de outro modo. Essa referência à causa que me criou mostra, claramente, que a Hipótese

do Grande Enganador procura compelir o assentimento do sujeito da dúvida de fora dele. Se esse ente externo e todo poderoso conseguir obrigá-lo a dar seu assentimento a uma proposição falsa, logo toda e qualquer marca da verdade é impossível de ser descoberta, mas, ao iniciar a *Meditação*, o sujeito da dúvida não afirmou que iria duvidar de todas as coisas de que for possível duvidar? Não considerou que forjaria os mais audazes argumentos céticos até que lhe restasse tão somente algo absolutamente certo e indubitável? Essas colocações mostram o caráter decisório da dúvida cartesiana, na qual só haverá o ato de assentir que uma proposição é verdadeira se a mesma proposição se mostrar absolutamente certa e indubitável. Como isso não ocorre senão ao fim da dúvida cética, a dúvida vai reafirmando seu caráter decisório, na medida em que o sujeito da dúvida somente assume a verdade de algo se esse algo realmente for verdadeiro acima de todas as dúvidas possíveis. Ora, diante de todo e qualquer engano possível, o sujeito meditador jamais perdeu essa firmeza decisória, por isso, ao longo de todo o percurso cético a ser superado, o meditador nunca foi totalmente manipulado, mas somente em algumas situações específicas. Há, no sujeito da dúvida, a firme confiança de que lhe é possível encontrar uma instância em que alguma de suas opiniões seja incontestável, pois a verdade, compreendida como indubitabilidade, teria que apresentar, de algum modo, a seguinte estrutura: se o verdadeiro é o indubitável, o indubitável deve mostrar a verdade mesma de algo ou de alguma coisa. Se essa determinação da verdade de alguma coisa é possível, só o é a partir da relação entre o juízo que se faz e a correspondente verdade da própria coisa. Ou seja, o sujeito da dúvida, meditando, manifesta o seu assentimento, ou juízo, sobre a verdade de algo. Por sua vez, essa verdade de algo precisará incidir em uma correspondência na própria coisa inspecionada. Nesse caso, o indubitável, de algum modo, deve ser uma verdade correlacional entre o juízo sobre algo, a determinação da verdade da coisa e a impossibilidade mesma de dúvida sobre a verdade dessa relação.

Por essa exigência de se alcançar a indubitabilidade absoluta, a dúvida metafísica apresenta uma situação em que a suspensão do juízo não pode ocorrer como antes, pois o condutor da dúvida é obrigado a tomar uma decisão ao invés de suspender o juízo como acontecia. Não mais suspendendo o juízo diante do duvidoso, tomando uma posição tratando o duvidoso como falso, agora é imposta uma necessidade psicológica ao condutor da dúvida firmando a incoerência do duvidoso. Como se percebe, é por causa de uma generalização mais

radical, com argumentos metafísicos, que transcendem à cotidianidade, que somente no 3º grau da dúvida ela se torna efetivamente hiperbólica, definitivamente exagerada. Com a aplicação da dúvida metafísica, ao tratar o dubitável como falso, deixa-se de reconhecer apenas a negatividade do dubitável, passando a tomar uma posição ao invés de simplesmente suspender o juízo²⁸. Sobre o tratamento do duvidoso como falso e sua relação com a onipotência da Hipótese do Grande Enganador, Gueroult considera que essa hipótese extravagante só é alcançada pelo conceito cartesiano de infinito. Sabemos que esse conceito será desenvolvido plenamente ao longo das seis *Meditações*, mas que, já na *Primeira Meditação*, ele estaria presente em alguns aspectos, a saber: “O infinito em seu duplo aspecto: 1) divino, como o infinito da onipotência divina; 2) humano, como infinito de minha vontade, que torna possível a passagem da dúvida hiperbólica fundada sobre uma razão metafísica” (GUEROULT, 1968, p. 38).

Para a leitura gueroultiana, o infinito humano, no uso habitual de suas faculdades, nunca conseguira superar a esfera de seu próprio entendimento finito. Se a dúvida é metafísica, é por que se propõe superar a própria natureza do infinito humano com o questionamento em bloco do valor das noções primeiras e fundamentais, que se apresentam como necessárias, evidentes e, portanto, certas. O entendimento finito não está fechado em si mesmo, mas dispõe do infinito mesmo, pois ambos se relacionam, e, ao chamar a si esse poder superior, que, em relação a ele, é capaz de executar um esforço contra a sua própria natureza. Esse esforço se constitui na exclusão radical do saber e da certeza já dada, acumulada e apreendida ao longo de sua própria vida, mas que, por um ato do livre-arbítrio, ele nega seus próprios juízos, nega suas convicções, nega suas próprias faculdades, nega o mundo exterior e, por fim, por intervenção da sua liberdade, questiona a “própria condição de possibilidade de todo o real em si” (GUEROULT, 1968, p. 39).

Também Gouhier interpreta que o tratamento do duvidoso como falso leva a uma nova intervenção da vontade, visto que agora não mais se suspenderia o assentimento como outrora, mas, ao contrário, esforça-se querendo dá-lo. Nos 1º e 2º graus da dúvida a vontade intervinha no

²⁸ Gueroult defende a tese de que, no 3º grau da dúvida, ela opera da seguinte maneira: a inserção do Argumento do Deus Enganador visa atingir as ideias claras e distintas. Isso ocorre por haver uma separação entre as ideias claras e distintas no interior do pensamento do meditador e a impossibilidade de ter a certeza da correspondência dessas ideias na realidade mesma. Já a seguinte entrada do Argumento do Gênio Maligno abarcaria todo o conjunto das opiniões do condutor da dúvida. Ao tratar como falsas todas as opiniões duvidosas, visto que esse grande enganador poderoso e ardiloso tem poderes ilimitados, ele possui livre acesso a manipular e modificar todas as coisas enquanto não for provado o contrário. Como veremos, com a descoberta do *cogito*, o *cogito* será a única possibilidade de enfrentar essa hipótese do engano global ou total. (Cf. GUEROULT, 1968, p. 38).

sentido de construir barragens contra os menores motivos de dúvidas propostos. Por sua vez o entendimento, segundo Gouhier, verificaria o que se propõe ao consentimento, em um exercício próprio deste poder de intervir que seria o signo da própria liberdade humana (Cf. GOUHIER, 1999, p. 27). Já essa nova e última intervenção propõe remover arbitrariamente um incômodo ponto de interrogação. Neste momento, conforme Gouhier, o entendimento não apresentaria ao sujeito da dúvida a existência do mundo exterior como falsa, mas tão somente como duvidosa. Porém, se nada mais e nada menos que uma nova dúvida está sobreposta ao sujeito da dúvida, por que a decisão de torná-la tal qual o falso? É, pois, uma decisão arbitrária e irrevogável da vontade, a qual substitui o falso pelo duvidoso levando o espírito onde o que constata a própria razão. Desse modo, a vontade obriga, no 3º grau da dúvida, o espírito ou a mente, a abandonar de um só golpe a realidade pela ficção. Diz Gouhier que o sentido deste último argumento cético é: “eu me resoluto a fingir” (Cf. GOUHIER, 1999, p. 29).

Seja na explanação de Gueroult ou na de Gouhier, ambos concordam que com a aplicação da dúvida universal, ao tratar o dubitável como falso, não mais se suspende o juízo acerca do duvidoso, agora havendo a necessidade psicológica de firmar o caráter daquilo que é apresentado como duvidoso, impondo que seja tratado como falso. Para haver esse tratamento psicológico levando a uma dúvida universal, ou fingida, como afirma Gouhier, é necessária a ação da vontade, que é a faculdade humana de querer e não querer, a partir da qual o meditador afirma ou nega, cabendo a ela o ato do assentimento. Por isso, a faculdade da vontade humana é aquela que mais se aproxima da onipotência divina. Nesse caso, ela possuindo um poder indefinido de julgar, é a maior marca do criador na criatura, ela é a marca da própria liberdade humana oferecida por Deus. O entendimento é a faculdade com a tarefa de fornecer percepções, faculdade pela qual o meditador apenas percebe as coisas, mas somente pelo entendimento não é possível o ato do assentimento sem que haja a intervenção da vontade²⁹.

²⁹ Aqui temos a conhecida teoria das faculdades de Descartes, teoria que possui várias funções na metafísica cartesiana. Entre essas teorias está a busca em provar que a origem dos erros humanos não está em Deus, mas na própria liberdade humana. A origem do erro assenta-se no mau uso ou na desproporção entre os limites do entendimento e da vontade, pois a vontade pode ir além do que é percebido pelo entendimento, afirmando ou negando juízos, que, não sendo claros e distintos, implicam o erro humano. Após a validação da luz natural, que ensina a regra na qual o entendimento deve preceder sempre a determinação da vontade, no próprio ato da mais alta liberdade humana encontra-se o erro humano, que, longe de constituir uma imperfeição dada por Deus, é, na verdade, uma privação, a privação de uma capacidade de nunca errar que somente há em um único ser, que é Deus. Como é evidente, aqui estamos apenas apresentando resumidamente os passos gerais da teoria das

O Argumento do Gênio Maligno é o último nível da dúvida cartesiana fechando a hipótese do engano universal. O argumento metafísico é completado por uma psicologia da dúvida, ou seja, desacreditando o assentimento do meditador acerca de elementos que são claros e distintos. Sem essa hipótese psicológica completando a dúvida metafísica não haveria o questionamento a esses elementos primeiros do conhecimento humano, ou seja, seria impossível a suspensão universal do juízo. Com a intervenção da vontade e a seguinte desqualificação da matemática, das naturezas simples e das noções comuns (que são afetadas ou desqualificadas indiretamente), não cabendo proceder a uma nova e imediata suspensão do juízo, o meditador somente defronte a si mesmo tem que decidir entre aceitar a dúvida universal ou abandonar a presente investigação. Como sabemos, segue-se a primeira, na qual o meditador, totalmente persuadido pelas razões da dúvida, finaliza a *Primeira Meditação* acreditando que não há céu, não há mundo, não há corpos, que a matemática não é exata e que, ao invés de um Deus onisciente, há um demônio enganador, capaz de uma total manipulação de pensamentos e de coisas.

- 11) Logo, nesse momento, recusar a Hipótese do Grande Enganador não resolve a questão, é preciso enfrentá-la.
- 12) Pelas razões apresentadas, de todas as opiniões recebidas como verdadeiras, não há nenhuma de que não se possa duvidar atualmente.
- 13) Por essas fortes razões cabe suspender o juízo sobre tais pensamentos, tratando-os como se fossem falsos, com vistas a encontrar algo de constante e de seguro nas ciências.
- 14) É a prudência que leva a suspender o juízo sobre todos esses pensamentos.
- 15) Considerando que tudo pode ser fruto do engano, somente restou ao meditador a capacidade de suspender o juízo.
- 16) Logo, se não está, nesse momento, em seu poder alcançar a verdade, o meditador tem ao menos o poder de suspender o juízo.

faculdades cartesiana, bem como o problema do erro em Descartes. Para quem se interessar sobre o tema, um interessante artigo que problematiza a tese cartesiana de que sempre é possível evitar o erro, na medida em que estaria em nosso poder suspender o juízo diante de ideias obscuras e confusas, é *Prudência da Vontade e Erro em Descartes* (ROCHA, 1999).

A dúvida extrema e rigorosa leva não somente à suspensão de minhas crenças na existência de todas as coisas externas, mas leva à própria negação delas. A suspensão do juízo transforma-se em firme deliberação. Não basta duvidar da existência deste corpo que acreditava ser meu, tenho que negar sua existência, devo negar que este corpo me pertença e que todos os corpos existam. A transformação do meu julgamento em negação faz a passagem do plano natural ao metafísico, realizando um ato que transcende o próprio julgamento do meditador. Neste caso, suspensão do assentimento e negação metódica encerram a dúvida cartesiana da *Primeira Meditação*. Sobre essa questão, afirma Gueroult:

O ato de rejeitar voluntariamente como falso tudo o de que geralmente eu não tenha certeza testemunha a intervenção da liberdade, que não somente suspende o julgamento de afirmar, mas o transforma em julgamento negativo, para melhor se guardar para (poder fazer) um julgamento positivo. A passagem do plano natural de meu espírito ao plano metafísico que o transcende e o coloca em questão faz parecer, no exaustivo processo da dúvida, uma descontinuidade que torna muito manifesta a intervenção de meu livre arbítrio. (GUEROULT, 1968, p. 37-38).

CAPÍTULO 3

A DESCOBERTA DO *COGITO* E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM DESCARTES

3.1 A Suspensão do Juízo sobre o Mundo Externo e sua Relação com a Descoberta do *Cogito*

A separação entre sujeito da dúvida e tudo o que lhe é exterior caracteriza nitidamente o problema do mundo externo. O abandono do mundo corpóreo e de tudo o que é externo ao sujeito da dúvida é, desse modo, o último passo em busca da descoberta indubitável da verdadeira natureza do *ego*.

Suponho, portanto, que *todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória repleta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito*. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que *nada há no mundo de certo*. (AT IX-1, p. 19; 1979, p. 91 – grifo nosso).

Após o corpo deixar de ser necessário para que eu exista e seja algo, e não um puro nada, os outros corpos exteriores também são completamente excluídos do âmbito da minha própria natureza. Todas as experiências que eu vivenciei de ser um corpo, de ser um homem composto de carne e osso, foram abandonadas e mergulho nesse outro mundo, que agora é totalmente alheio e externo àquilo que eu era. Eu sou um outro que aquela coisa material que sempre acreditei ser a minha verdadeira morada. Sou o condutor dos meus pensamentos, o sujeito que conduz as dúvidas mais radicais, sou um outro que aquilo que acreditava ser. Diante disso, então, o que é essa coisa que eu sou? Se sou alguma coisa, posso estar imerso na dúvida metafísica continuamente sendo vítima do embuste desse grande enganador?

O engano generalizado resultante da dúvida metafísica pressupõe, em um primeiro momento, que o controle dos pensamentos do meditador está submetido às determinações de um outro agente. Com outras palavras, há uma instância externa, maligna e superior que manipularia

os conteúdos de seus pensamentos. Ora, esse ser pode manipular todas as representações que o meditador acreditava se referirem a um mundo exterior. Pode fazer que todos os dados sensíveis continuamente sejam enganosos. Pode fazer que não haja vigília e que tudo o que o meditador experimentou acreditando ser real sejam confusas experiências oníricas. Pode atacar a capacidade de apreensão de evidências matemáticas. Essa hipótese radical não pôde, contudo, eliminar do meditador seu direito a realizar duas coisas:

1) A suspensão momentânea do juízo: Mais uma vez entra em cena a prudência da suspensão do juízo. Após as suspensões do juízo parciais que ocorreram antes, com a hipótese metafísica do grande enganador problematizando a capacidade da apreensão de evidências, o meditador utiliza a sua última possibilidade de reaver algum controle sobre seus próprios pensamentos suspendendo o juízo e reavaliando os resultados de toda essa complexa situação.

2) A retomada da investigação em busca de ao menos uma única coisa certa e indubitável: No âmbito da dúvida metafísica, em que o método operou esse tratamento do duvidoso como falso, o sujeito da dúvida se persuadiu e se deixou enganar, estando consciente desse ato voluntário de criar uma dúvida forjada, inventada para um fim provisório, ele decreta estar consciente dos limites de sua finitude. O meditador, tomando consciência de sua própria finitude, reconhece que não foram tão somente suas próprias limitações que operaram, nesse nível, o sentido dos argumentos céticos levantados, mas seus pensamentos foram tocados pela possibilidade de um outro com um imensurável poder. Aqui, o sujeito da dúvida é o sujeito dos pensamentos que estão sendo possivelmente manipulados pelas ações externas de um outro agente. Poderia, contudo, ser o caso de que, ao meditar, quem execute esse ato não seja ele mesmo? Pode o condutor da *Meditação* estar sendo a marionete desse outro que esteja brincando e que o esteja manipulando continuamente?

Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que não existia?. (AT IX-1, p. 19; 1979, p. 91-92 – grifo nosso).

Esse é o parágrafo quarto da *Segunda Meditação*. Trata-se de texto fundamental ao pensamento cartesiano e levanta complexas questões. A dúvida metafísica não foi superada e

ainda é a grande barreira colocada, mas o que resultou dessa hipótese? Da dúvida metafísica resulta que há algum grande enganador capaz de colocar ideias falsas e incertas no espírito do sujeito meditador. Pergunta-se: – Esse grande embusteiro é capaz de controlar os pensamentos do sujeito da dúvida de fora dele? – Essa hipótese metafísica leva a uma completa falência da razão humana e de sua autonomia? Diante destas questões, é finalmente tocada a última instância da autonomia do sujeito da dúvida defronte à dúvida universal, em que temos, desse modo, a exposição de uma questão limite: – “*Não me persuadi também, portanto, de que eu não existia?*”

3.2 A Descoberta do *Cogito* e sua Compreensão como *Sujeito* ou *Subjetividade*

A hesitação, ao enfrentar essa questão limite, procurará uma resposta à mesma hesitação. Quando se considerou anteriormente a possibilidade do engano universal, todas as coisas eram como que duvidosas e incertas, levando o meditador ao exagero de tratá-las como falsas. Acontece que, antes dessa questão limite, jamais emergia a possibilidade de que o sujeito meditador não existia no momento mesmo em que considerava todas as coisas como duvidosas e incertas. O sujeito da dúvida conduziu suas próprias ideias, persuadiu-se da capacidade desse embusteiro em criar e produzir todas essas coisas que agora lhe parecem duvidosas, mas nenhuma ideia foi arbitrariamente colocada nos pensamentos do meditador sem que ele tivesse a capacidade de rejeitá-la, suspendendo seu juízo sobre a mesma ideia. A Hipótese do Grande Enganador pode controlar coisas externas, evidências sempre consideradas verdadeiras como as da matemática, mas não a autonomia daquele que pensa exercendo seu ato de pensar. A incapacidade do grande embusteiro em produzir e manipular todas as ideias daquele que empreende o ato de duvidar mostra a autonomia do sujeito da dúvida defronte à possibilidade do engano global ou universal. Foi o próprio sujeito da dúvida quem assimilou todas as razões de duvidar que lhe pertencem, por mais que a Hipótese do Grande Enganador o pressionou a considerar as coisas de um modo e não de outro.

Se, ao longo dos argumentos céticos, a busca pelo indubitável aprofundava o alcance da dúvida, agora, nessa questão limite, o assentimento do meditador não conseguirá referendar esse último postulado da investigação. Mesmo procurando aceitar essa última razão cética, o meditador entra em contradição com as razões da dúvida anteriormente delimitadas, levando à

imediate repulsa diante dessa contradição. Essa repulsa o levou a ir contra essa última tese cética, fazendo emergir um outro postulado da razão que combaterá todas as razões de duvidar anteriormente aceitas. Ora, se todas as coisas que foram supostas como duvidosas e falsas poderiam não existir no ato mesmo de duvidá-las, como aquele que pensa tais dúvidas não existe enquanto realiza essa atividade? É necessário, para quem está duvidando de algo, conduzir os seus próprios pensamentos, como negar este fato? Os pensamentos não são um flutuar sem uma unidade primeira que os abarque, pois, enquanto conduzo os meus pensamentos, se é que me persuadi de algo, mesmo que o grande embusteiro me engane, sou eu, ao pensar, que continuamente me engano, eu sou eu mesmo, eu não posso ser ele enquanto estou consciente de que sou alguma coisa.

Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou apenas pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. *Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.* (AT IX-1, p. 19; 1979, p. 92 – grifo nosso).

O assentimento irresistível manifesto pela descoberta do que sou é expressão do indubitável enquanto tal, signo da verdade e da autonomia que possuo em relação à possibilidade do engano absoluto. A Hipótese do Grande Enganador é capaz de afetar determinados juízos sobre muitas coisas, mas é incapaz de afetar a todos. Ora, somente é irresistível, nesse sentido, a própria descoberta do eu, enquanto uma evidência incontestável de que, ao pensar, seja sobre quais circunstâncias forem, seja enganado, ou mesmo manipulado por uma hipótese metafísica, a unidade e a identidade do eu em ser uma coisa pensante, enquanto pensamento, é absolutamente indubitável.

De sorte que, *após ter pensado bastante nisto e de 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-1, p. 19; 1979, p. 92 – grifo nosso) / De sorte que, *depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente.* (AT VII, p. 25; 2004, p. 45 – grifo nosso).

Ao término do §4, o *cogito* e sua descoberta já estão firmados, mas ainda há um problema decorrente de sua própria descoberta, que é a validade atual de sua evidência. O Argumento do Grande Enganador é superado, em certo sentido, porque o ato deliberado de pensar é

autoverificável àquele que pensa. Dizendo de outro modo, aquele que pensa não pode não estar pensando e não existir enquanto pensa. Ao pensar, enganado ou manipulado por um outro externo a mim, ainda assim, por eu pensar, eu demarco essa instância originária que me garante existir, pois, para pensar, é preciso existir. Essa capacidade do *cogito* em se autodemarcar, que, ao ser intuído, “*concebido em meu espírito*” ou “*concebido na mente*”, mostra-se em uma proposição autoverificável, “*todas as vezes que é enunciado*” ou “*todas as vezes que é por mim proferido*”. Assim, pensado ou proferido, o *cogito* é o que resiste à dúvida universal. Por ser uma intuição imediata, o *cogito* é descoberto e a cada momento em que é intuído se autojustifica existente e indubitável, mas, como vimos, no fim do §4, afirma Descartes: “[...] cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo* [*Je suis, j'existe*], é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT IX-1, p. 19; 1979, p. 92) / *é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo (Ego³⁰ sum, ego existo) é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente.* (AT VII, p. 25; 2004, p. 45 – grifo nosso). Se a proposição do *cogito*, por um lado, é necessariamente verdadeira, por outro lado, ela só o é todas as vezes que a concebo em meu espírito. Ao fim de sua enunciação percebe-se o limite estreito em que o *cogito* emerge, pois ele é uma intuição pura expressa por uma proposição que só é válida, neste momento, como intuição atual. Ocorre que todas as vezes em que o *cogito* é concebido ao espírito ele é verdadeiro, pois sua evidência se manifesta imediatamente, mas não ainda enquanto proposição constante independente de sua atualidade. Neste sentido, para ser uma proposição sempre válida, independentemente de ser pensada atualmente pelo espírito, ele terá que superar essa restrição³¹.

³⁰ É um fato interessante à história da filosofia o uso do termo “*Ego*” por parte de Descartes, conforme explicita Gombay: “Descartes é quase certamente o primeiro filósofo a ter usado o termo *ego* não apenas como um pronome, mas também como um substantivo. [...] A criação do novo substantivo não é mera abreviação: pretende assinalar a existência de um certo ente que, como se revelará, exhibe características notáveis” (GOMBAY, 2009, p. 73). Ademais, essa enigmática virada linguística resultante da nova atribuição do termo *ego*, por torná-lo além de pronome, um substantivo, outras intrigantes características coabitam nele. Podemos citar algumas: ele é uma *coisa* (*res*), ele é uma *coisa pensante* (*res cogitans*), ele é uma *substância* (*substantia*), etc. Para citar uma das listas feitas pelo próprio Descartes, podemos lembrar o famoso §9 da *Segunda Meditação*: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (AT IX-1, p. 22; 1979, p. 95).

³¹ Sobre a questão da atualidade, Descartes afirma o seguinte nas *Sétimas Objeções e Respostas*: “[...] a verdade, é coisa manifesta que o conhecimento que ao presente se tem de uma coisa que atualmente existe, não depende do de outra que ainda não se sabe que existe; pois se concebe ao mesmo tempo que existe esta última. Mas não

A partir da descoberta do *cogito*, o meditador tornou-se, por um lado, o ente que não pôde ser questionado pelos argumentos céticos, pois não se identificava com nenhum dos entes abordados pela dúvida. Nesse sentido, o *ego* é a manifestação da presença do indubitável e, enquanto indubitável, aparece diante a si mesmo como tomada de consciência. Essa tomada de consciência de si, reflexiva, é a autoposição do sujeito metafísico. O meditador, agora não mais aquele da dúvida metódica, se reconhece como puro pensar, enquanto sujeito transparente a si, enquanto sujeito do conhecimento. Ser sujeito do conhecimento, ou do puro pensar, neste sentido, refere-se à descoberta de si a si. Dizendo de outro modo, o sujeito da dúvida supera a mesma dúvida ao se experimentar no âmbito puro de sua subjetividade, como consciência de si. Essa descoberta, ou reconhecimento, emergiu pela separação entre o sujeito do pensamento e o mundo externo a ele. Há, na verdade, um movimento de dissociação e de aproximação. Primeiramente, há o isolamento do sujeito da dúvida e a exclusão provisória do mundo externo como constituinte de sua natureza. Logo, porém, este sujeito se descobre como *res cogitans*, agora acessando suas ideias ou representações daquela mesma exterioridade, porém, sem qualquer mediação externa. Neste caso, todo o seu acesso ou contato com aquela exterioridade irá se dar, necessariamente, de forma mediata, ou seja, através da mediação ou intervenção da coisa que pensa e a apropriação da coisa pensada como objeto de pensamento. Por outro lado, quando o sujeito é quem se acessa, aí ocorre uma outra relação entre a coisa que pensa e a coisa pensada, visto que, como a coisa pensante e o pensamento são uma e a mesma coisa, ocorre um acesso direto e imediato. Assim, o aparecimento da noção de sujeito ou de subjetividade se dá pelo pleno abandono do mundo

sucedo o mesmo a respeito ao futuro, pois nada impede que o conhecimento de uma coisa que sei que existe seja aumentado pelo de outros muitos que ainda não sei que existem, mas que poderei conhecer depois, quando saibam que pertencem àquela” (DESCARTES, 1945, p. 410). Quanto à autoevidência do *cogito*, Descartes afirma, no art. 7 da Parte I dos *Princípios da Filosofia*, que “[...] temos tanta repugnância em conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo em que pensa [apesar das mais extravagantes suposições] não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão “penso, logo existo” não seja verdadeira, e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem”. (AT IX-2, p. 27; 2002, p. 29). O *cogito* resiste à dúvida, por isso prova ser indubitável, mas a dúvida não acaba com a descoberta do *cogito*. Somente mais tarde, provando a existência de Deus na *Terceira Meditação*, o que garante a validade irrestrita da evidência do *cogito*, provando que Deus não é o culpado pelo erro humano na *Quarta Meditação*, após a *Quinta Meditação*, em que a prova *a priori* da existência de Deus valida a matemática e as ideias claras e distintas, e a dúvida sobre os sentidos e o sonho, só a *Sexta Meditação* a resolve. Sobre todos os passos da continuidade da dúvida cartesiana ao longo das seis meditações, deles não tratamos no presente trabalho, por ser tarefa demasiado ampla e que nos levaria a fugir à proposta delimitada inicialmente.

externo ao sujeito da dúvida, e este, por sua vez, ao se descobrir como *res cogitans*, é totalmente separado e distinto do âmbito corpóreo, por isso de o denominarmos *sujeito metafísico*.

O *cogito* emerge examinando sua própria natureza e, nesse exercício de conhecimento sobre si mesmo, exerce uma função em que seus atos de consciência são acessíveis por introspecção. O problema é o seu acesso às coisas exteriores, já que a natureza das coisas exteriores é tal que só são conhecidas mediatamente, ou seja, sua natureza e existência são conhecidas mediadas pelas ideias ou representações que se dão na consciência. Assim, as ideias do *ego* possuem um conteúdo que, de algum modo, precisará realizar representações fidedignas do mundo exterior. Conforme Landim (1992, p. 33), a correspondência entre a representação³² no pensamento, que, por possuir um conteúdo, possui uma natureza, um ser, uma *res*, e seu acesso verdadeiro ao mundo exterior, só acontecerá porque o juízo, como ato da vontade, poderá afirmar ou negar este conteúdo representativo específico apresentado na consciência, pois é pelo ato de julgar, de assentir, que a existência das coisas exteriores se confirmará, ao haver a correspondência entre a representação correta da coisa e o juízo (ou ato judicativo) que lhe atribuímos.³³

O problema do mundo externo foi uma condição prévia para a descoberta da existência e da evidência do *cogito*. A descoberta do *cogito* é o supassumo da dúvida cartesiana. Não que haja uma continuidade irreduzível entre a dúvida metódica e a descoberta do *cogito*. A questão é que a dúvida metódica não o contradiz, mas, ao contrário, o coroa enquanto verdadeiro princípio do conhecimento. O *cogito* não repousa sobre um silogismo, ele não se limita a ser uma inferência, ele é uma intuição imediata. O *cogito* é descoberto, e não inventado. Se é descoberto, enquanto condição da existência do sujeito, expressão de sua natureza em ser uma coisa que pensa, o *cogito* sempre esteve, em certo sentido, latente a ser intuído, a se fazer presente, por mais que o condutor da dúvida não o percebesse ao longo de toda a operação crítica da dúvida. Não é apenas a apresentação dessa certeza de ser o indubitável, encontrada no *ego*, o que lhe

³² Toda representação apresenta um conteúdo particular à consciência. Há, em certo sentido, um estatuto privilegiado do ato representativo, visto que todos os outros atos da consciência envolvem, ou pressupõem, o ato representativo.

³³ Podemos notar que a importância dos elementos concernentes à filosofia da consciência não leva Descartes a deixar de se preocupar também com os juízos de existência, conforme afirma Jean-Marie Beyssade: “A metafísica de Descartes interessar-se-á sempre, prioritariamente, pelos juízos de existência, pelas coisas existentes para saber se elas existem, *de re existente an ea sit*”. (BEYSSADE, J-M. In: *Analytica*, v. 2, nº 2, 1997, p. 14).

garante a sua evidência, mas é a evidência vivida, inspecionada metodicamente, experimentada como inegável ao próprio sujeito da dúvida, que são a garantia da validade dessa evidência. O *cogito* é uma presença que só pôde fazer-se presente após a instauração do problema do mundo externo e da possibilidade do engano global ou universal. Se o *cogito* pudesse simplesmente ser intuído sem um método que permitisse a apreensão verdadeira dessa intuição, para que a dúvida metódica? O *cogito* emerge após a instauração da possibilidade da dúvida universal, por isso o *cogito* é uma experiência vivida, metodicamente inspecionada pelo próprio meditador, não se reduzindo a ser apenas uma proposição, pois o *cogito* é, acima de tudo, uma intuição. Sendo assim, sua intuição não é uma simples intuição, mas é a garantia mesma da autonomia do sujeito defronte ao mais perigoso engano. Esta autonomia se manifestou em uma espécie de exceção ao critério que a dúvida universal impôs às demais coisas. Ora, todas as coisas foram objeto de dúvida, mas o sujeito não, qual, então, o critério que lhe permitiu escapar da ficção do grande enganador?

Ocorre que o Cogito só é uma exceção à regra da dúvida universal imposta pela ficção do Gênio Maligno porque, na realidade, ele cai naturalmente, por ele mesmo, fora da própria esfera que tal regra circunscreve. A dúvida universal não golpeia senão o que o eu afirmava como verdade existencial ou essencial válida fora de si. Ora, aqui o eu não afirma senão ele mesmo: o objeto posto não é nenhum outro que o sujeito. Por esta coincidência pontual entre meu pensamento e a existência — reduzida àquela do sujeito — é adquirido um conhecimento de validade inabalável, ao mesmo tempo existencial, porque se reporta imediatamente a uma existência dada, e intelectual, uma vez que envolve imediatamente a atualização da relação necessária — “para pensar é preciso ser” — que funda a indissolubilidade do laço entre a existência e o pensamento. (GUEROULT, 1969, p. 50-51).

Há uma atualização que se expressa necessária quando intuímos a proposição: *para pensar é preciso ser*. Os atos de duvidar e de se enganar são absorvidos por uma outra instância que os atravessa, dando um novo sentido para aquilo que era uma investigação específica. O pensamento abrange esses dois elementos agora inspecionados pela relação entre pensar e ser. Essa existência, agora inegável e dada ao condutor dos seus próprios pensamentos, mostra que as proposições *eu sou, eu existo* (*Je suis, j'existe*) (AT IX-1, p. 19; 1979, p. 92 – grifo nosso) / *eu, eu sou, eu, eu existo* (*Ego sum, ego existo*) (AT VII, p. 25; 2004, p. 45 – grifo nosso) ou, na formulação do Discurso do Método³⁴, *eu penso, logo existo* (*je pense, donc je suis*) (AT VI, p. 32;

³⁴ Não trataremos de forma distinta as formulações do *cogito* das *Meditações*, do *Discurso do Método*, e dos *Princípios da Filosofia*, e o mesmo faremos quanto às formulações dos textos em francês e em latim,

1979, p. 47 – grifo nosso), emergem da impossibilidade de separar esse laço originário entre pensar e ser, em que o condutor da dúvida, ao pensar, se prova existente. Nesse momento, pensar é a única e indispensável condição para que objetos sejam percebidos, mesmo que esses objetos não existam efetivamente em uma outra realidade que senão aquela manifesta pelos pensamentos ou atos de consciência.

Esse problema entre a relação da ideia e a coisa representada se baseia na distinção entre os objetos externos à mente e a própria mente, que, de alguma maneira, deve acessar esses mesmos objetos, via suas próprias ideias ou representações. Percebe-se que, até esse momento, o percurso estabelecido por Descartes é, na verdade, quase que uma investigação pura das próprias ideias. Por isso o problema do mundo exterior possui um papel central na filosofia cartesiana, por apresentar um deslocamento do discurso filosófico que considerava o mundo exterior como dado e ordenado, com objetos que existiam de forma inquestionável na realidade, para uma investigação pura das ideias e de sua correspondência com as coisas ou objetos externos ao *ego*, mas que, sendo objetos da consciência, só são acessados como ideias ou representações que pertencem à consciência. Assim, ainda que não haja uma devida correspondência ou proporção entre as nossas ideias ou representações das coisas e as coisas mesmas exteriores, ou mesmo, talvez, sequer existam coisas exteriores, é certo que, ao pensá-las, por sermos uma substância (*res cogitans*) distinta do corpo, sabemos que pensamos, e, portanto, que existimos.

Também me parece que este é o meio mais adequado para conhecer a natureza da alma enquanto substância completamente distinta do corpo. Porque, examinando o que somos, nós, que pensamos agora, estamos persuadidos de que fora do pensamento não há nada que seja ou exista verdadeiramente, e concebemos claramente que, para ser, não temos necessidade de extensão, de figura, de estar em qualquer lugar, nem de outra coisa que se possa atribuir ao corpo, e que existimos apenas porque pensamos. Por conseguinte, a noção que temos de alma ou de pensamento precede a que temos de corpo, e esta é mais certa visto que ainda duvidamos que no mundo haja corpos, mas sabemos seguramente que pensamos. (AT IX-2, p. 28 – grifo nosso).

As ideias são o que imediatamente se apresenta e, por isso, podem ser acessadas. Já os objetos só são objetos porque estão disponíveis para serem acessados pelas ideias. Por conseguinte, podemos considerar que, na filosofia cartesiana, o princípio de que o objeto de conhecimento humano é somente a ideia centra-se nessa teoria da correspondência na qual a

considerando que um trabalho minucioso sobre esse tema é uma tarefa demasiado ampla que nos levaria a fugir do objetivo central de nossa pesquisa.

definição de verdade é a correspondência entre o intelecto (com suas representações, pensamentos ou atos de consciência) e a coisa representada (em sua realidade específica, podendo ser ela a de ser uma substância, um modo, um atributo, ou mesmo a de ser apenas pensamento, que, enquanto é pensamento, é alguma coisa e não um puro nada). Sobre a compreensão cartesiana de correspondência, a seguinte explanação de Raul Landim Filho é bem elucidativa:

Os atos de consciência [ou pensamentos] são imediatamente acessíveis ao sujeito destes atos. As entidades exteriores ao pensamento – os outros sujeitos pensantes, as coisas físicas e o absoluto – são somente acessíveis pelas suas representações. Por sua vez, as representações, consideradas em si mesmas, não são nem verdadeiras nem falsas, são apenas modos do pensamento. Mas, através delas, o real é pensado, conhecido e objetivado. Por conseguinte, a realidade exterior à consciência é analisada como objeto de representações verdadeiras, isto é, como objeto de representações que, na consciência, são semelhantes às realidades exteriores que elas representam³⁵. (LANDIM, 1992, p. 16 - nossa interpolação).

Apesar de que as ideias são o imediatamente acessível, nem todos os pensamentos são ideias. Essa é uma questão interpretativa controversa e é apresentada claramente no conhecido art. 17 das *Paixões da Alma*, em que Descartes afirma:

[...] nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos, que são principalmente de dois gêneros, a saber: uns são as ações da alma, outros as suas paixões. Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é a nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas. (AT XI, p. 342; 1979, p. 224).

Havendo esses dois gêneros de pensamentos, as ações e as paixões, as ideias podem representar coisas, e, ao mesmo tempo, agir, visto que “suas ações são todas as nossas vontades” e as percepções que estão na alma possuem determinados conteúdos que são por ela representados. A alma age na medida em que todo ato de pensar é um ato reflexivo, denunciado ao sujeito desse ato como seu ato de pensar. Conforme afirma Descartes: “[...] não há nenhum pensamento, que, ao mesmo tempo que ele está em nós, não tenhamos um conhecimento atual”

³⁵ Nossa proposta não é entrar a fundo na teoria cartesiana da representação, pois fugiria ao nosso tema específico. Somente citamos e apresentamos alguns comentários em linhas gerais pertinentes à teoria cartesiana da representação para desenvolvermos o problema cartesiano do mundo exterior e da subjetividade. Como a questão da representação não é o foco da presente investigação, o problema do mundo exterior, no entanto, é fundamental para a pesquisa. Pretendemos abordar em detalhes a teoria da representação de Descartes em um outro momento mais oportuno.

(AT IX-1, p. 190; 1945, p. 232). Nesta passagem fica marcada a presença do pensamento em nós, que estando atualmente em nós, necessariamente temos dele um conhecimento atual. Assim, quando o sujeito não entende apenas a si mesmo, mas a um determinado objeto que não ele próprio, este objeto visado, que é um objeto de pensamento, faz aparecer algum conteúdo que é passível de significação ao eu pensante. Em um caso, por meio de todas as suas vontades os pensamentos implicam ações. Nota-se que é característica da alma representar e agir. A alma age e, por ter essa capacidade, o pensamento é o agente e o sujeito de suas ações volitivas (considerando que o modo ativo do pensamento refere-se à volição ou à vontade). Por outro lado, as paixões, sendo passivas, implicam para a alma uma passividade, visto que quaisquer percepções ou conhecimentos existentes em nós são manifestos, ou recebidos, pelas próprias coisas representadas (esse modo passivo do pensamento refere-se à intelecção ou ao entendimento, diferentemente daquele primeiro). Seja em um caso ou em outro, cada qual possui sua função e suas peculiaridades, mas se nota que ambos são modos do pensar e por isso não implicam em uma outra instância do conhecimento, mas sempre se referem ou à ação ou à percepção do próprio pensar. Com efeito, o pensamento é a condição mesma para a descoberta da noção cartesiana de subjetividade, pois o pensar, seja em sua ação ou em sua passividade, demarca a relação entre o imediato (a consciência) e o mediato (seus pensamentos de coisas exteriores como pertencentes à consciência). Nesse caso, porém, ao estarmos continuamente nos referindo ao *eu* cartesiano como sujeito, e isso é tradicional a quase todas as leituras contemporâneas da filosofia moderna, estamos pressupondo que, de algum modo, deve haver, em Descartes, uma teoria do sujeito ou da subjetividade, mas isso é verdadeiro?

3.3 O que é Sujeito ou a Subjetividade em Descartes?

Para pensarmos a questão do sujeito ou da subjetividade, temos que nos remeter, de algum modo, à determinação do que consiste essa questão em Descartes. O problema dessa determinação é que a história da filosofia atribui a Descartes um novo tratamento à questão. No entanto, parece que ao longo de sua obra Descartes não empregou o termo sujeito especificamente para referir-se ao eu. E, tampouco, o sentido especificamente cartesiano de subjetividade seria o mesmo que é tradicional à filosofia desde Aristóteles.

A história da filosofia tem considerado, ao menos após Kant, que Descartes é o inventor da noção de sujeito e da tese segundo a qual se deve começar em filosofia pelo eu. Pois, se a filosofia busca pensar o verdadeiro, ela não o pode senão a partir de um retorno reflexivo do eu que pensa sobre sua própria operação. Mas é um fato que Descartes não emprega a palavra <<sujeito>> para caracterizar o próprio eu. (ONG-VAN-CUNG, 1999, p. 133).

É interessante notar, nessa passagem de Ong-Van-Cung, a confirmação da tese de que boa parte da tradição interpreta Descartes como o inventor da noção de sujeito³⁶, mas, por contraditório que pareça, há duas questões que precisam ser mais bem explicitadas. Em primeiro lugar, Descartes não é o inventor da noção de subjetividade, mas, segundo a tradição, seria o inventor da “noção de sujeito e da tese segundo a qual se deve começar a filosofar pelo eu”. Na passagem acima, fica a falsa impressão que Descartes teria inventado duas coisas distintas: 1) a noção de sujeito; 2) a tese segundo a qual se deve começar a filosofar pelo eu. Se considerarmos essas duas teses em separado, a primeira não é verdadeira, de modo que poderíamos questionar: Como Descartes pôde ser o inventor de uma noção que é o próprio sentido do filosofar desde Aristóteles (visto que a teoria da substância de Aristóteles é uma teoria do sujeito)? Sendo assim, aquela primeira parte da afirmação do intérprete, para ser sustentável, tem que ser compreendida como uma única tese que exige a segunda como seu complemento. Esta única tese poderia ser:

³⁶ Uma outra questão polêmica atrelada a esta foi delineada por nós brevemente na discussão que realizamos entre Descartes e Montaigne apresentada no primeiro capítulo, que é o estabelecimento histórico de que Descartes seria “o verdadeiro fundador da filosofia moderna”. A interpretação clássica desta tese deve-se, em grande parte, aos textos de Hegel, que se tornaram muito influentes. Para citar uma passagem da sua *Introdução à História da Filosofia*: “A Idade Moderna teve por missão compreender esta ideia como *Espírito*, como ideia consciente de si. [...] O resultado foi que a autoconsciência se pensa a si mesma, e o pensamento absoluto ficou sendo reconhecido como a autoconsciência que se pensa a si mesma. **Sobre o precedente contraste se fez valer o pensamento puro com Descartes.** (HEGEL, 1974, p. 397 - grifo nosso). No interior do livro de Gombay há um comentário interessante que procura justificar por que, provavelmente, Hegel teria interpretado Descartes como “o filósofo do pensamento puro”. O próprio comentador utiliza o termo “provavelmente” parecendo ligar esse fato à leitura parcial da obra de Descartes ou ao desconhecimento de alguns de seus textos. Conforme Gombay: “Quando Hegel afirmou que Descartes era o verdadeiro fundador da filosofia moderna, provavelmente ele não tinha em mente as *Paixões da Alma*, nem mesmo as últimas páginas da última *Meditação*. Ainda assim, o pensamento que encontramos ali não é nada trivial. Que o corpo do homem hidrópico não seja como um relógio funcionando mal, que o próprio vocabulário de doença pressupõe uma relação mais forte entre corpo e mente do que a mera interação, estas são com certeza ideias instigantes. [...] Por mais ricos que esses pensamentos possam ser, eles não pertencem à visão que a posteridade preservou de Descartes” (GOMBAY, 2009, p. 184). Como não está no horizonte de nossa pesquisa realizar uma análise histórica do papel da filosofia de Descartes, nos limitamos a apresentar alguns apontamentos sobre a interpretação heideggeriana de Descartes e não a hegeliana, apesar de que ambas foram importantes às leituras de Descartes que se tornaram preponderantes. O nosso critério de escolha foi o fato de que Heidegger apresenta, em seu livro *Nietzsche II* (capítulo V), pelo menos seis seções em que o tema fundamental é Descartes. Já a realização de um estudo, mesmo que breve, sobre a leitura hegeliana de Descartes, seria um tema de tese de doutorado, em razão da dificuldade de se cotejar na vasta obra de Hegel suas teses sobre a filosofia de Descartes.

Descartes é o inventor da noção de sujeito, noção esta segundo a qual se deve começar a filosofar pelo eu. Em segundo lugar, se a noção cartesiana de sujeito é caracterizada pela descoberta de um modo próprio de filosofar centrado no *ego*, por outro lado, segundo o texto cartesiano, a noção de sujeito jamais poderia ter sido inventada, mas sim descoberta.³⁷

De todo modo, a descoberta cartesiana do sujeito ou da subjetividade é complexa, pois todas essas atribuições são posteriores à obra cartesiana, que lhe impõem o uso dos termos *sujeito*, *subjetividade*, *subjetivo* e mesmo *subjetivístico*, que são, como apresenta Heidegger (2007, p. 104), elementos interpretativos externos ao próprio texto cartesiano. Concordando com Heidegger, também Ong-Van-Cung problematiza a relação entre as atribuições que a tradição fez a Descartes e os conceitos tipicamente cartesianos, conforme explica o comentador:

Que entende geralmente a história da filosofia quando ela vê em Descartes o filósofo que fez do <<sujeito pensante>> o fundamento da filosofia moderna? A identificação do *eu pensante* e do conceito de substância significa a seus olhos uma autonomia do pensamento e do homem; por que o *Cogito* é a primeira evidência, dela decorre que o homem pode tomar a iniciativa de se colocar <<como mestre e possuidor da natureza>> e naquela que se vê, e que lhe assegura a verdade de seus julgamentos a partir desta certeza, se colocando assim como ator responsável do mundo. Mas qual relação tem exatamente entre tal significado e os conceitos do cartesianismo [...]. (ONG-VAN-CUNG, 1999, p. 5).

Em verdade, nota-se a dificuldade a que remete essa modificação do conceito tradicional de sujeito atribuída a Descartes, visto que leva a determinações conceituais extemporâneas ao texto cartesiano. Considerando que toda investigação sobre a noção cartesiana de sujeito é, nesse sentido, extemporânea, consideramos fundamental realizar um duplo exame: 1) o que nós compreendemos e atribuímos ser sujeito em Descartes; 2) a necessidade de compreender o que Descartes, tanto quanto possível e por ele mesmo, compreende ser sujeito. Na primeira questão cabe investigar em que sentido atribuímos a Descartes ter iniciado a compreensão moderna do conceito de sujeito ou de subjetividade, verificando as implicações conceituais que possibilitariam, a partir dessa compreensão, delinear uma teoria da subjetividade cartesiana

³⁷ A distinção entre os significados de *invenção* e *descoberta*, tendo em vista a questão do sujeito, pode ser considerada da seguinte maneira: 1) a *invenção* não pressupõe um método rigoroso pelo qual algo pode ser manifesto. Aqui não há a pressuposição de um método rigoroso ou pré-estabelecido, mas os próprios acontecimentos geram o método. Por exemplo, o artista é capaz de criar uma fantástica obra de arte sem pressupor um método, mas por pura inspiração e desprendimento, ele cria seus próprios instrumentos e suas próprias regras; 2) já a *descoberta* pressupõe um método pelo qual algo pode ser manifesto, como é o caso da dúvida metódica, pela qual o *ego* pôde ser descoberto e intuído. Neste caso, pressupõe-se um caminho que dá as condições de possibilidade da manifestação de algo segundo uma ordem.

centrada no *eu*. Na segunda questão teremos que ir ao próprio texto cartesiano e investigar minimamente o uso do termo *sujeito*, qual a sua função conceitual para o sistema cartesiano, e, por fim, apresentar o uso do conceito de sujeito pelo próprio Descartes, contrapondo-o ao que a tradição atribui ser sujeito no cartesianismo. Iniciaremos a próxima seção apresentando alguns pontos importantes da interpretação de Heidegger sobre a questão do sujeito em Descartes. Tendo como base essa tradicional compreensão de Descartes como pensador da subjetividade, em seguida a confrontaremos com o próprio texto cartesiano, investigando em que medida ambas se contrapõem e se aproximam, verificando se haveria ou não algum tipo de incomensurabilidade.

3.4 É o *Cogito* Cartesiano Sujeito?

Nietzsche II, livro de autoria de Heidegger, é interessante sob vários aspectos.³⁸ Quanto a Descartes e a questão do sujeito, temos, nesse livro de Heidegger, uma investigação que procura determinar em que consistiria o domínio do sujeito cartesiano sobre a antiga compreensão de mundo que o precedeu. Para determinar e explicitar em que consiste esse domínio do sujeito cartesiano, Heidegger irá realizar uma investigação da história da metafísica a partir do conceito de sujeito. Vejamos a compreensão heideggeriana desse conceito:

Perguntamos: Como se chega ao posicionamento enfático do “sujeito”? De onde emerge esse domínio do elemento subjetivo que dirige toda a humanidade moderna e toda a sua compreensão do mundo? Essa pergunta é justa porque até o começo da metafísica moderna com Descartes e mesmo ainda no interior dessa própria metafísica todo ente, na medida em que é um ente, é concebido como Sub-iectum. (HEIDEGGER, 2007, p. 104).

Heidegger procura pensar o posicionamento do sujeito para a modernidade a partir da origem do conceito de sujeito, indo à compreensão originária grega e sua conseguinte passagem à tradução latina.

³⁸ A nossa proposta será a de trazer Heidegger como pensador e intérprete da noção cartesiana de sujeito ou da subjetividade, a partir de sua interpretação do *cogito* como *cogito me cogitare*. Por esse fato nos limitaremos a discutir e pensar a interpretação heideggeriana de Descartes sem nenhuma outra pretensão acerca do pensamento heideggeriano. O foco desta discussão será o seu livro *Nietzsche II*, mas também consultamos, como fonte de estudo e de apoio, outros textos de Heidegger, tais como: *Ser e Tempo*, *Seminário de Zollikon*, *A Questão Fundamental da Filosofia* (semestre de verão de 1933), e *Da Essência da Verdade* (Semestre de inverno de 1933/34), textos esses citados na bibliografia secundária.

Sub-iectum é a tradução e interpretação latinas do termo grego ὑποχείμενον, e significa aquilo que subjaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte. (HEIDEGGER, 2007, p. 104).

Para a Metafísica de Aristóteles, o ὑποχείμενον é o substrato, que indica o traço distintivo da substância, por oposição aos concomitantes. Como a substância (ousía), em Aristóteles, é um ser subsistente, determinado, é sujeito último de atribuição. Assim, somente a substância é o que é em si (substrato), pois todos os modos de ser não substanciais, os concomitantes (ou acidentes), são relativos. Como a ousía se diz em sentido primeiro pelo ὑποχείμενον, o substrato (ὑποχείμενον) não se predica de qualquer outro, mas é substrato da predicação dos outros modos de ser. Na verdade, Heidegger retorna ao conceito de ὑποχείμενον para chegar até sua tradução latina por *Sub-iectum*. Nesse momento, sua preocupação não é realizar uma análise a fundo referente à etimologia do termo sujeito. O que Heidegger fará será contrapor duas compreensões de sujeito fundamentais para investigar como procedeu a passagem de sentido de uma para a outra: 1) a compreensão essencial de *Sub-iectum*, afastando-a totalmente do próprio conceito de homem em sua generalidade. Nesse caso, ser sujeito refere-se a “algo que se acha aí defronte por si mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 105). Sob essa definição primeira de sujeito apresentada por Heidegger podem ser considerados sujeitos as próprias plantas e os animais em geral, bem como os próprios homens; 2) “Por meio de Descartes e desde Descartes, o homem, o 'eu' humano, se torna 'sujeito' de maneira predominante. Como o homem assume o papel do único sujeito propriamente dito?” (HEIDEGGER, 2007, p. 104).

A resposta de Heidegger a essa pergunta será o próprio desenvolvimento de sua interpretação da noção de sujeito em Descartes. Para Heidegger, o modo próprio com o qual a filosofia moderna teria revolucionado a história da filosofia é a prioridade do sujeito sobre as coisas, havendo a transformação da noção de sujeito como sujeito de atribuição para aquela do sujeito como sujeito metafísico, ou sujeito do conhecimento. Discutindo sobre o *cogito* e as suas principais interpretações, Telma de Souza Birchall afirma que considerar o *cogito* como sujeito do conhecimento, sujeito transparente a si, com a capacidade de o eu se representar a si mesmo e a todas as demais coisas como pensamentos ou representações que lhe pertencem, é uma leitura específica que remonta, sobretudo, a Heidegger e a Husserl.

Segundo uma leitura bem corrente, a originalidade de Descartes em relação aos antigos, quanto à questão do conhecimento em geral, estaria na inversão dos pólos: ao invés de

conceder a prioridade ao reino do ser, tradicionalmente tido como pólo essencial do conhecimento, agora é o sujeito que comanda. Em outras palavras, o sujeito não será mais apenas o lugar do conhecimento, mas seu fundamento. O realismo dá lugar ao idealismo. (BIRCHAL, 2000, p. 443).

Com Descartes, o realismo daria lugar ao idealismo, na medida em que o sujeito cartesiano inverte a relação entre a antiga prioridade que a ordem do ser possuía sobre a ordem do conhecer. Na modernidade, com o cartesianismo, figura uma noção de sujeito como princípio a partir do qual todo o resto poderá ser bem fundamentado. A passagem do conceito de sujeito como sujeito de atribuição, que está na base, sendo o que está colocado abaixo e se encontra aí defronte, até a noção moderna do termo, modificação essa atribuída a Descartes por ser o iniciador da filosofia moderna, levou a uma mudança radical, reduzindo o conceito de sujeito de uma generalidade que o caracterizava enquanto tal, para uma outra compreensão que, por um lado, retoma o significado da etimologia do termo sujeito, como o que está na base. Por outro lado, a explicitação moderna do conceito de sujeito se opõe àquela compreensão anterior, pois, segundo Heidegger, a filosofia moderna transformou o modo tradicional de apresentação da questão mestra da metafísica: “O que é o ente?”, para uma outra pergunta sobre o método, com o qual o homem alcança a verdade de si mesmo, se assegurando como absolutamente certo e indubitável. Assim, “a questão 'O que é o ente?' transforma-se na questão acerca do *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, acerca do fundamento incondicionado e inabalável da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 105). Essa transformação faz que o homem não seja mais um sujeito como tantos outros possíveis, como plantas e demais animais, mas o homem, como é o ente que coloca a questão pelo indubitável enquanto tal, ou, nas palavras de Heidegger, coloca a questão acerca do fundamento incondicionado e inabalável da verdade, realiza a passagem de uma compreensão de filosofia para outra. Dizendo de outro modo, se sujeito era um conceito geral, manifesto em vários entes, esse conceito na modernidade ainda continuaria significando o que está colocado abaixo, que serve de base, e que é o fundamento. Com Descartes, porém, o conceito de sujeito tornou-se uma atribuição específica de um único ente entre todos os outros, o *ego*, mas para a interpretação de Heidegger, o *ego* se identificaria ao próprio homem.

O homem precisou se certificar de si mesmo a partir desse fundamento, isto é, ele precisou se certificar do asseguramento das possibilidades de suas intenções e representações. O fundamento também não podia ser outro senão o próprio homem, na medida em que o sentido da nova liberdade lhe impedia toda vinculação e todo elemento

imperativo que não emergissem de seus próprios posicionamentos. (HEIDEGGER, 2007, p. 109).

Para Heidegger, o fundamento metafísico da nova liberdade do homem, que emerge a partir da descoberta do *cogito* cartesiano, se apresenta sob a compreensão do *cogito* como *cogito* me *cogitare*. Na proposição de Descartes *cogito ergo sum*, o *ego cogito (ergo) sum*, como vimos anteriormente, é mais que uma proposição, é uma intuição imediata de si mesmo. Esse conhecimento de si, claro e distinto, para Descartes, ocupa uma posição privilegiada na ordem do conhecer, na medida em que abre a cadeia de razões por destruir a possibilidade da dúvida global ou universal. Na interpretação de Heidegger, esse é “[...] o conhecimento no qual toda ‘verdade’ se funda” (HEIDEGGER, 2007, p. 110). Também a estreita aproximação que comumente fazemos entre Descartes e os conceitos de *sujeito*, *cogito* e *consciência*, parece ter, mais uma vez, a interpretação de Heidegger como inspiração.

Do ponto de vista da linguística a palavra consciência fala de saber e saber significa: ter visto algo, ter como evidente algo como algo. “Consciência” [*Bewissen*] significa: alguém é “cons-ciente” [*bewisst*] e isto significa “alguém se orienta”. [...] A dificuldade de experienciar a consciência está no significado que o tempo proporcionou ao surgimento desta palavra. Onde começa a consciência na filosofia? Em Descartes. Toda consciência de algo é simultaneamente consciência de si mesmo, e o si-mesmo, que é consciente de um objeto, não é necessariamente consciente de si mesmo. (HEIDEGGER, 2001, p. 238).

Quanto a essa forte expressão que Heidegger dá ao *cogito* cartesiano, de ser o conhecimento em que toda a verdade se funda, temos que tomar cuidado ao interpretá-la, pois, se a considerarmos sem algumas distinções, ela parece não se sustentar ao compará-la ao próprio texto cartesiano, dada a importância que Descartes dá à substância infinita, causa das outras duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*. Seguindo a leitura de Gueroult sobre essa questão, o *cogito*, em primeiro lugar, garante o fundamento subjetivo de minha certeza, mas somente a certeza da existência de Deus é o que constitui a certeza definitiva e inabalável de toda a verdade, pois “[...] não sendo nós a causa de nós próprios, a causa é Deus, e, por consequência, há um Deus” (AT IX-2, p. 34; 1997, p. 34). Há uma diferenciação entre as substâncias finitas e a infinita. Essa diferenciação é exposta já na *Quinta Meditação*, e parece que a mesma fica ainda mais nítida quando Descartes explicita nas *Primeiras Respostas* que é somente na ideia de Deus

que reside a existência necessária³⁹, enquanto que a existência possível está contida na noção ou ideia de todas as outras coisas que clara e distintamente concebemos (AT IX-1, p. 91-91; 1945, p. 147).

Para compreendermos a interpretação de Heidegger e não a julgarmos sem um maior aprofundamento, precisamos explorar melhor sua interpretação do *cogito* como *cogito me cogitare*, visando entendermos essa interpretação em que o *cogito* é o conhecimento no qual toda a verdade se funda. Conforme afirma Heidegger:

Na intuição imediata de algo, em toda presentificação, em toda lembrança, em toda expectativa, aquilo que é colocado diante de mim, de tal forma que eu mesmo não me torno aí explicitamente objeto de um representar, mas, contudo, sou entregue a “mim” no representar objetivo, e, em verdade, somente por meio desse representar. Na medida em que todo re-presentar entrega o objeto a ser re-presentado e o objeto representado ao homem que re-presenta é “co-representado” dessa maneira peculiar e discreta. (HEIDEGGER, 2007, p. 115).

Heidegger considera que a característica mais importante do *cogito* não é a sua capacidade de sair do solipsismo da *Segunda Meditação* ao provar, na *Terceira Meditação*, que Deus é veraz, o que levou a validar as ideias claras e distintas e sair do impasse da atualidade que restringia o *cogito*. Na verdade Heidegger oscila entre elogiar e criticar Descartes. Em um primeiro momento o elogia por ter pensado muito adiante de seu tempo ao apresentar a sua formulação do *cogito*. Logo em seguida procede, contudo, a um forte ataque pela submissão cartesiana às determinações conceituais da filosofia medieval, dividindo o ente em *substantia infinita* e *substantia finita*. Nas palavras de Heidegger:

Descartes oferece uma interpretação extrínseca e insuficiente da “res cogitans”, na medida em que fala de maneira doura na língua da escolástica medieval e divide o ente na totalidade em *substantia infinita* e *substantia finita*. *Substantia* é o título tradicional e predominante para ὑποχείμενον, subiectum no sentido metafísico. A *substantia infinita* é Deus: summum ens: creator. O âmbito da *substantia finita* é o ens creatum. Este ente é dividido por Descartes em *res cogitans* e *res extensae*. Desse modo, todo ente é visto a partir do creator e do creatum, e a nova determinação do homem por meio do *cogito* sum não é senão, por assim dizer, inscrita na antiga estrutura. (HEIDEGGER, 2007, p. 121).

³⁹ “O que concebemos clara e distintamente como próprio da natureza, essência ou forma imutável e verdadeira de alguma coisa, pode predicar-se desta com toda a verdade; uma vez considerado com atenção suficiente o que é Deus, clara e distintamente concebemos que o existir é próprio de sua natureza verdadeira imutável: logo podemos afirmar com verdade que existe. [...] Há que distinguir a existência possível da necessária e notar que a existência possível está contida na noção ou ideia de todas as coisas que clara e distintamente concebemos; mas a necessária unicamente na ideia de Deus” (AT IX-1, p. 91-91; 1945, p. 147).

A crítica heideggeriana sobre a divisão substancial cartesiana considera que Descartes recaiu, por meio de um leve, mas dramático “cochilo”, na antiga estrutura do pensamento medieval. Para Heidegger muito mais importante que essa divisão entre *substantia infinita* e *substantia finita*, é que “[...] todo ego *cogito* é *cogito* me *cogitare*; todo 'eu represento' ao mesmo tempo 'me' representa, a mim, aquele que representa (diante de mim, em meu re-presentar)” (HEIDEGGER, 2007, p. 113). Segundo Heidegger, no *cogito*, o seu ato de representar implicaria em uma função dupla e indissociável. 1) o *cogito* traz algo para si, fixando o representado; 2) todo ato de representar algo ao mesmo tempo me representa, fixando o próprio representante.

[...] *cogitare* é re-presentar no sentido pleno de que a ligação com aquilo que é representado, o a-presentar-se daquilo que é representado, a entrada em cena e o envolvimento daquele que representa ante aquilo que é representado, e, em verdade, no interior do re-presentar e por meio desse, são igualmente essenciais e precisam ser sobretudo co-pensados. (HEIDEGGER, 2007, p. 116).

A noção de sujeito compreendida por essa dupla função do *cogito* como *cogito* me *cogitare* leva Heidegger a uma outra distinção conceitual que completa o sentido de *Sub-iectum* a partir de sua relação com o objeto. O sujeito é o que subjaz e que está aí por si mesmo. Já o objeto é esse algo à disposição, é algo posto a-diante, ou interposto a algo. Assim, o objeto está diante do sujeito que o representa. O *ego* é sujeito por ser consciente de si sempre que é consciente de algo posto diante a si. O conceito de objeto refere-se a esse algo diante de outro algo. O objeto, na medida em que é re-presentado ao *ego* que o representa, é algo jogado, diante do sujeito. Na interpretação heideggeriana do *cogito* como representação, o eu é sujeito por se re-presentar ao mesmo tempo em que representa todo e qualquer objeto. Essa fixação de algo a si, no ato mesmo de se fixar como representante desse algo, não pode ser um flutuar de representações a representações. Ser consciente de algo pressupõe a fixação, mesmo que oculta, de ser o representante. A origem da representação é a consciência de si, que permite à coisa pensante representar a coisa pensada. Nesse sentido, o *cogito* é uma unidade originária que permite a passagem e a ligação entre o ato de ser consciente de algo por ser consciência de si. Nesse sentido, afirma Heidegger:

Em verdade, com a determinação do *cogito* me *cogitare*, Descartes também não tem em vista que em todo ato de re-presentar um objeto, “eu” mesmo, aquele que representa, também seria ainda representado enquanto tal e transformado em objeto. Pois senão essa representação precisaria constantemente flutuar de cá para lá entre os nossos objetos,

entre o representar do objeto propriamente re-presentado e o representar daquele que re-presenta (ego). (HEIDEGGER, 2007, p. 114).

Heidegger invoca duas passagens dos *Princípios da Filosofia* (Parte I, 9) visando explicar o que se deve realmente entender por *cogitatio*: “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 (cogitare)” (AT IX-2, p. 28; 1997, p. 29). Nessa passagem, a noção cartesiana de sujeito, invocada por Heidegger, se assenta sobre a compreensão de que, na *cogitatio* e no *cogito*, o papel fundamental é o re-presentar e, como o *cogito* é o que se encontra na base, é *subiectum* (HEIDEGGER, 2007, p. 117). Nesse caso, o sujeito cartesiano é *subiectum* por ter um papel fundante à metafísica, o re-presentar que constitui a base ou, como afirma Heidegger, esse re-presentar constitui a essência da verdade (HEIDEGGER, 2007, p. 117). Já em uma outra passagem citada por Heidegger que se refere a essa questão, há uma exposição do *cogito* como o primeiro conhecimento ou primeira conclusão que se apresenta àqueles que conduzem seus pensamentos por ordem: “[...] não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão penso logo existo não seja verdadeira, e por conseguinte a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem” (AT IX-2, p. 28; 1997, p. 29).

Conduzir os pensamentos por ordem em metafísica é decorrência do assenhoreamento de si mesmo, da descoberta do sujeito pelo sujeito ao enfrentar a possibilidade da dúvida global ou total. O sujeito da dúvida descobriu-se sujeito de si mesmo. O método se atrela à descoberta da subjetividade. Ser sujeito, nessa interpretação heideggeriana de Descartes, é ceder ao método “[...] um peso metafísico que está por assim dizer atrelado à essência da subjetividade” (HEIDEGGER, 2007, p. 127). O método é o caminho pelo qual o meditador, ao colocar tudo o que acreditava constituir o mundo externo a si defronte à dúvida total ou global, encontrou a verdade de si mesmo, em ser uma *res cogitans*. *Res cogitans* é esse sujeito eminentemente metafísico, pois, mesmo que sentir seja uma forma de pensar, esse ato de sentir para a *res cogitans* não é como aquele outro decorrente diretamente do contato corpóreo com um mundo empírico exterior. O próprio pensar, como apropriação de um modo específico de sentir, significa um dos modos de pensar, pois “todo ego *cogito* é *cogito* me *cogitare*” (HEIDEGGER, 2007, p. 113). Assim, para Heidegger, ser uma *res cogitans* significa, ao cartesianismo, ser esse inovador

sujeito metafísico. Sujeito metafísico aqui significa a distinção entre duas realidades, na qual uma é privilegiada (sujeito metafísico), ao ter livre acesso à apreensão cognitiva da outra (mundo externo), enquanto a última é totalmente dependente da primeira para ser expressa significativamente (por meio de ideias, pensamentos ou representações).

Após essas considerações sobre a interpretação de Heidegger sobre a questão do *cogito* como sujeito em Descartes, ainda permaneceram vários problemas a serem investigados. Em primeiro lugar, temos aquele impasse sobre a, por assim dizer, excessiva valorização do *cogito* como o conhecimento no qual toda verdade se funda. Em segundo lugar, a interpretação de Heidegger não reconstrói aquilo que ficou conhecido como ordem das razões em Descartes, mas propõe uma ordem própria de investigação e de explicitação do *cogito*. Em terceiro lugar, podemos verificar que a interpretação de Heidegger procura muito mais que interpretar Descartes por ele mesmo, mas em vários momentos mistura análises sobre Descartes com elementos que procuram pensar a sua própria filosofia. Apesar, porém, dessas peculiaridades da leitura heideggeriana do *cogito* como *cogito* me *cogitare*, seria ela parcial a ponto de não poder ser admitida para a compreensão da questão do sujeito para o próprio sistema cartesiano? Acreditamos que não. Acreditamos que Heidegger apresenta, sim, algumas considerações que se afastam da perspectiva cartesiana, mas que sua interpretação é valiosa para uma compreensão do *cogito* e da noção de sujeito em Descartes. Para melhor entendermos a questão do *cogito* como sujeito, vamos agora verificar, no próprio texto cartesiano, o uso do termo sujeito.

Em Descartes, a ligação entre *res cogitans* e *ser sujeito* é complexa. A referência a *res cogitans* como significando os termos “*sujet*” ou “*subiectum*” não é tão clara como a tradição afirma que seja. A fórmula que se tornou clássica: *ser consciente de algo é ser sujeito de algo*, apesar de condizente com a teoria cartesiana, ao buscar ligar os termos “*sujet*” ou “*subiectum*” a esse significado, permanece complexa. Assim, as nossas esperanças em afirmações textuais cartesianas, tais como: *minha filosofia é uma filosofia do sujeito ou da subjetividade*, são frustradas e a questão permanece envolta em dificuldades. Segundo Telma de Souza Birchall e Ong-Van-Cung, essa identidade entre ser sujeito e a *res cogitans* não apareceria no *Discurso do Método* ou nas *Meditações*, mas somente nas *Objeções e Respostas*.⁴⁰ Nas *Terceiras Objeções*

⁴⁰ Para os limites do presente trabalho propomos tão somente realizar uma investigação inicial, com vistas a anunciar, ou apresentar, as linhas gerais a respeito do que consiste o problema do sujeito ou da subjetividade em

feitas por Hobbes aparecem várias acusações sobre o uso que Descartes fez do termo *pensamento*, que se referiria a muitas coisas sem separar o ato de pensar do sujeito a partir do qual o ato emerge⁴¹.

Para M. Descartes são o mesmo a coisa inteligente e a intelecção, que é seu ato; ao menos diz que a coisa que entende e o entendimento, que é uma potência ou faculdade de uma coisa inteligente são o mesmo. E, todavia, *todos os filósofos distinguem o sujeito de suas faculdades e atos, isto é, de suas propriedades ou essências, porque uma coisa é a coisa mesma que é e outra coisa é o que é sua essência*. Pode, pois, suceder que *uma coisa que pensa seja o sujeito do espírito, da razão ou do entendimento*, e, portanto, seja algo corporal, o qual se nega aqui sem prova alguma. E isto é, todavia, o fundamento da conclusão que parece querer afirmar M. Descartes. (AT IX-1, p. 134; 1945, p. 182 – grifo nosso).

Assim, segundo Hobbes, *todos os filósofos distinguem o sujeito de suas faculdades e atos*, mas o senhor Descartes não. Dizendo de outro modo, utilizando as próprias palavras de Hobbes, para a tradição *a coisa mesma que é, não é o mesmo que sua essência*, mas para Descartes ocorre o contrário. Por quê?

As acusações feitas por Hobbes são sagazes, colocando em xeque a capacidade que o pensamento tem, separado do corpo, de se acessar ao mesmo tempo em que acessa seus pensamentos ou representações; além de que seria tolerável, para Hobbes, que *uma coisa que pensa seja o sujeito do espírito, da razão ou do entendimento*. Seria problemática, entretanto, a noção de que o sujeito das faculdades e o sujeito de seus atos são a coisa mesma que sua essência. Até aqui, tão interessantes quanto essas indagações de Hobbes, é o fato de que a

Descartes. Não iremos aqui elaborar uma análise extensiva e pormenorizada do sentido, do uso, e mesmo do significado dos termos “*sujet*” e “*subiectum*” na vasta obra de Descartes. Nesta apresentação da gênese da noção cartesiana de sujeito, pretendemos, sobretudo, mostrar como essa noção está atrelada e é decorrente da dúvida metódica, da descoberta do *cogito* e de um certo modo específico em interpretá-lo. Assim, dentro desses limites, seguiremos provisoriamente as análises referentes ao uso dos termos “*sujet*” e “*subiectum*”, por parte de Descartes, sobretudo tendo como ponto de apoio as interpretações de Birchall e de Ong-Van-Cung. Para ambos os comentadores, nas *Meditações* e no *Discurso do Método* não se encontram os termos “*sujet*” e “*subiectum*” se referindo diretamente e explicitamente à substância pensante. Por conseguinte, mais uma grande dificuldade para um adequado tratamento da questão. (Cf. ONG-VAN-CUNG, 1999; BIRCHALL, 2000). Como a presente questão está no horizonte de nossas preocupações filosóficas acerca da filosofia cartesiana, a realização de um estudo pormenorizado desse tema, em sua amplitude, é parte fundamental de nosso projeto de doutorado, que problematizará e aprofundará a noção de sujeito metafísico em Descartes em contraposição à noção de homem inteiro e completo, que, além de ser sujeito do pensar, é sujeito das paixões, em uma unidade originária indiscernível entre *res cogitans* e *res extensa*.

⁴¹ Nas *Objecções e Respostas* (versão em francês), Descartes usa muitas vezes o termo “*sujet*” em vários sentidos. Para os limites do presente trabalho, escolhemos a discussão com Hobbes porque ali apresenta-se mais claramente o sentido do uso do termo “*sujet*” se referindo à substância pensante.

acusação é explicativa à própria proposta cartesiana. Porém, como não poderia ser diferente diante de um embate entre filósofos desse nível, logo em seguida Hobbes introduz muito mais que explicações, mas também uma grande dose de ironia aliada a uma crítica voraz. Vejamos:

É muito certo que o conhecimento desta proposição: *Eu existo*, depende desta outra: *Eu penso*, como ele muito bem nos tem ensinado; mas, de onde procede o conhecimento desta: *Eu penso*? *Seguramente de que não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa, a ciência sem uma coisa que sabe, o passeio sem uma coisa que passeia.* (AT IX-1, p. 134; 1945, p. 182 – grifo nosso).

Com certa razão Descartes fica furioso com a argúcia e a ironia desta objeção de Hobbes, porém, como veremos em seguida, a objeção de Hobbes será muito instrutiva à própria filosofia cartesiana. Na passagem acima, Hobbes identifica a excessiva valoração, ou mesmo o excessivo peso filosófico da noção de sujeito para a sustentação do sistema cartesiano. Ora, o que Hobbes exige é tão somente esclarecimentos sobre os mesmos conceitos tão caros a Descartes. Segundo Hobbes, se *não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito*, disto resulta que o sujeito desses atos ocuparia um papel privilegiado tal que, em todas as afirmações de um certo gênero, seguir-se-ia uma resposta consequente e necessária. Vejamos: 1) *há um pensamento, por conseguinte: não há pensamento sem uma coisa que pensa*; 2) *há ciência, por conseguinte: não há ciência sem uma coisa que sabe*; 3) *há o passeio, por conseguinte: não há passeio sem uma coisa que passeia*. Como se percebe facilmente, ainda que seja legítima a crítica de Hobbes, o filósofo inglês não perderá a oportunidade de deixar clara a sua intenção verdadeira: ele está misturando teses cartesianas e, ao fim de sua *objeção segunda*, ele concluirá: para Descartes *uma coisa que pensa é material*.

Daqui parece seguir-se que uma coisa que pensa é algo corpóreo, pois *os sujeitos de todos os atos parecem ser entendidos a partir de uma razão corporal, ou material*, como ele o mostrou com o exemplo da cera a qual é sempre é concebida como a mesma coisa, isto é, como a mesma matéria sujeita a todo gênero de mudanças, ainda que se alterem a sua cor, a sua dureza, sua figura e todos os seus demais atos. [...] Portanto, se o conhecimento da proposição: *Eu existo*, depende do conhecimento desta outra: *Eu penso*, e o desta depende de que não podemos separar o pensamento de uma matéria que pensa, parece que devemos inferir daqui que uma coisa que pensa é material, melhor que imaterial. (AT IX-1, p. 134; 1945, p. 183 – grifo nosso).

Se Hobbes é astucioso e procurou levar Descartes a admitir teses que o deixariam em aporia (pela descoberta de que o pedaço de cera permaneceria a toda a sorte de mudanças, tais como a figura, o odor, etc., a cera, como procura mostrar Hobbes, é o sujeito de todos os atos

referentes a coisas corporais), por conseguinte, a *res extensa é sujeito tanto quanto a res cogitans e mais que a mesma*, conclui Hobbes. Assim, se o ataque de Hobbes procura misturar teses cartesianas visando desqualificá-las, por outro lado, são essas provocações que levarão Descartes a explicitar diretamente uma tese que aparenta ser tipicamente cartesiana e que, talvez, expresse o significado mesmo do que é ser sujeito ou subjetividade em Descartes, a saber: *não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito*. Até este momento da discussão, tudo parece remontar à origem grega do significado de sujeito. Logo adiante, porém, ao verificarmos brevemente a defesa de Descartes à *objeção segunda* de Hobbes, notamos que a discussão se refere a um outro estatuto acerca do significado de sujeito. Vejamos:

Onde eu tenho dito: “isto é, um espírito, uma alma, um entendimento, uma razão, etc.” não tenho entendido por tais nomes as faculdades somente, senão as coisas dotadas da faculdade de pensar, como se dá a entender com os nomes primeiros, e às vezes com os dois últimos; o qual tenho explicado tantas vezes, e em termos tão claros, que não creio possa dar lugar a dúvida. Não há relação nem conveniência entre o passeio e o pensamento, porque o passeio se entende sempre como uma ação, e o pensamento se toma às vezes como ação, às vezes como faculdade, e às vezes também como a coisa em que esta faculdade reside. (AT IX-1, p. 135; 1945, p. 183).

A passagem citada acima mostra uma distinção importante, que “[...] *não há relação nem conveniência entre o passeio e o pensamento, porque o passeio se entende sempre como uma ação, e o pensamento se toma às vezes como ação, às vezes como faculdade, e às vezes também como a coisa em que esta faculdade reside*”. Essas distinções são importantes, pois, como explica Descartes, o pensamento é tomado sob vários sentidos, mas nem por isso ele teria uma *falsa unidade de significação*. Ao contrário, como dirá Descartes, o pensamento é sujeito por ter uma *verdadeira e justificada unidade de significação*, pois o pensamento (*res cogitans*) é o que sustenta todo e qualquer ato consciente, por si mesmo e em separado do corpo. Vejamos alguns aspectos da resposta de Descartes a Hobbes e em que a mesma resultará. Na seguinte passagem, que é muito importante à questão do sujeito ou da subjetividade, o uso desse termo ganha força e é justificado o sentido que lhe atribuímos tradicionalmente. Diz Descartes:

Diz ele [Hobbes] depois muito acertadamente que “*não podemos conceber nenhum ato sem sujeito, como pensamento sem uma coisa que pensa, porque a coisa que pensa tem que ser algo*” (*ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, parce que la chose qui pense n' est pas un rien*); mas sem razão alguma e contra a boa lógica, e até contra a maneira habitual de falar, que ele acrescenta que “daqui parece inferir-se que uma coisa que pensa é algo corpóreo”; pois os sujeitos de todos os atos se consideram sempre como substâncias (*les sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme estans des substances*), (ou se o quizer como

matérias, a saber: matérias metafísicas) [*matieres metaphy-siques*], mas não por isso se hão de considerar como corpos. (AT IX-1, p. 136; 1945, p. 185 - interpolação nossa e grifo nosso).

Nessa passagem Descartes concorda com Hobbes aceitando a definição proposta pelo filósofo inglês, quando diz que “[...] *não podemos conceber nenhum ato sem sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa*”. Assim, só existe *ato* (*acte*) porque há um sujeito. Por exemplo, só podemos conceber algum pensamento porque há uma coisa que pensa. O problema, como vimos, não é a definição primeira, mas a seguinte conclusão de Hobbes, que, ao ser rechaçada por Descartes, fará emergir um conceito fundamental à noção de sujeito ou subjetividade, a noção de *matéria metafísica*. Diz Descartes: “[...] *ele acrescenta que daqui parece inferir-se que uma coisa que pensa é algo corpóreo*”. O acréscimo de Hobbes, na verdade, é uma armadilha muito bem desarmada por Descartes. Se o homem é uma unidade entre duas substâncias (*res cogitans e res extensa*) e todo ato pressupõe o sujeito do mesmo ato, como uma espécie de sujeito de atribuição (o que, como vimos em algumas passagens explicativas de Heidegger, é tradicional à história da filosofia), pergunta Hobbes: por que uma coisa corpórea, que isoladamente é uma substância tanto quanto a *res cogitans*, é incapaz de ser o sujeito dos atos do pensamento? A resposta de Descartes: *os sujeitos de todos os atos se consideram sempre como substâncias (ou se o quiser como matérias, a saber: matérias metafísicas) mas não por isso se hão de considerar como corpos*. O final da passagem é fundamental e não pode ser esquecido: essas matérias metafísicas que são sujeitos não hão de considerar-se como corpos. Aparece aqui uma possível contradição, pois, se as três substâncias são sujeitos, e todos os sujeitos possuem matéria metafísica, como os corpos podem não ser sujeitos se todos os sujeitos são matérias metafísicas? Diante desse aparente paradoxo, a noção de *matéria metafísica* deve ser mais bem investigada.

O final da passagem anterior mostrou ser importante não nos seduzirmos em legitimarmos, sem uma maior problematização, a aparente identificação entre sujeito do ato como somente referindo-se à substância pensante, tal como Heidegger incita a interpretarmos Descartes. Se pode haver outro sujeito que seja suporte de atos, ainda não determinamos efetivamente, mas já identificamos anteriormente aquela que poderíamos definir como a primeira instância da subjetividade apresentada por Descartes: “[...] *não podemos conceber nenhum ato sem sujeito, como pensamento sem uma coisa que pensa*”. Concordando com Heidegger sobre essa

questão, a compreensão do pensamento como sujeito possui um estatuto ontológico privilegiado, em razão de que só há qualquer ato significativo porque há um sujeito primeiro que o pensa, ou mesmo porque há um sujeito a quem o ato é denunciado e torna-se significativo a esse sujeito primeiro. Essa primeira instância da subjetividade mostra que o sujeito cartesiano, nesse seu sentido metafísico, é transparente a si porque ele mesmo é a condição de sua própria significação, como também da significação de todos os demais entes que lhe aparecem como seus objetos de pensamento. Sobre essa noção, o sujeito metafísico, totalmente desprendido da corporeidade, é o suporte de todo ato consciente, de toda ação do pensamento. Se essa primeira instância é sujeito em um sentido privilegiado, por outro lado existem, contudo, outros sujeitos que também precisam ter a sua significação de subjetividade determinada. Ademais, como a noção de *matéria metafísica* se refere ao plural (*matérias metafísicas*), ela indica a possibilidade de haver outros sujeitos possíveis, além do pensamento, visto que este já foi identificado como uma entre outras possíveis matérias metafísicas. Se Descartes afirma, porém, ao fim da passagem, como vimos, que “*não por isso se hão de considerar como corpos*”, isso significa que as matérias metafísicas não poderão ser corpos? Ou significa que nem por isso *necessariamente* essas matérias metafísicas hão de considerar-se corporais? Ao que parece, a segunda possibilidade interpretativa é a mais coerente, visto que Descartes estaria procurando combater a radical tese materialista de Hobbes (*uma coisa que pensa é material*), para mostrar que aquela primeira tese (*não podemos conceber nenhum ato sem sujeito, como pensamento sem uma coisa que pensa*) é verdadeira sem ter que admitir esta última (materialismo radical hobbesiano), que seria desastrosa ao sistema cartesiano. Voltando à questão acerca da determinação do significado das *matérias metafísicas*, chama a atenção a seguinte passagem: “[...] os sujeitos de todos os atos se consideram sempre como substâncias (ou se o quiser como matérias, a saber: matérias metafísicas)”. Ora, se as substâncias são literalmente identificadas por Descartes como sendo sujeitos, pois “os sujeitos de todos os atos se consideram sempre como substâncias”, as três substâncias características ao cartesianismo (*res cogitans*, *res extensa*, *res infinita*) são sujeitos, e não em um sentido tão somente linguístico, ou de atribuição, mas, sobretudo, como enfatiza Descartes, como *matérias metafísicas*. A questão agora que emerge é: *Que significa a cada substância ser sujeito como matéria metafísica?* Podemos lembrar que cada substância é uma *res*, e, sendo uma coisa, possui propriedades ou atos. Esse significado de sujeito atravessa a história da filosofia desde

Aristóteles, na medida em que propriedades ou atos exigem um subjacente para emergirem. Não obstante essa significação tradicional, o debate entre Hobbes e Descartes incita a pensar o significado de matérias metafísicas, visto que Descartes enfatiza a importância desse conceito para além do significado comum de sujeito. Percebe-se que agora teríamos que investigar as três substâncias, que são, talvez, passíveis de serem concebidas como sujeito, pois possuiriam aquilo que Descartes chama de *matérias metafísicas*. Nesse caso, *res cogitans*, *res extensa* e *res infinita* ocupam um determinado papel como sujeitos, cada qual com suas características e especificidades⁴². Posta à parte a controvérsia acerca da determinação do conceito de matéria metafísica e de sujeito para as três substâncias, como já expomos anteriormente, no presente trabalho delimitamos a nossa proposta a anunciar ou apresentar em linhas gerais o que consistiria o sujeito metafísico cartesiano. Assim, já próximos ao fechamento do texto, iremos explorar um pouco mais a noção de sujeito metafísico que, como vimos, é decorrente da dúvida metódica e identifica-se à substância pensante.

3.5 O *Cogito* Cartesiano como Sujeito Metafísico

Como o pensamento é suporte para que todo e para que qualquer ato significativo seja possível, o pensamento não o é senão porque uma coisa que pensa necessariamente tem que ser algo, ou seja, existe por necessidade. O pensamento, considerado como sujeito-suporte, pensa todas as demais coisas e a si mesmo, razão pela qual Husserl fala que as *cogitationes múltiples* seriam como a “corrente da consciência que forma a vida deste eu (o meu eu, o eu do sujeito que medita)” (HUSSERL, 2001, p. 46). Assim, de um lado há o sujeito-suporte, e, de outro lado, temos todos os outros entes, tais como os objetos corpóreos, os entes imateriais, como os entes matemáticos, e mesmo Deus, que são manifestos ao sujeito pensante mediatamente, ou seja,

⁴² A questão acerca de quais substâncias podem ser consideradas sujeito é polêmica, havendo várias possibilidades interpretativas. Poderia ser perguntado: Considerando que não há modos ou variações em Deus, mas tão somente uma distinção de razão, a partir da qual podemos nos referir a ele mesmo e a seus atributos, como podemos, por conseguinte, considerá-lo sujeito? Pensando essa questão, Jean-Marie Beyssade defende que Descartes está próximo de Suarez sobre esse ponto, em admitir que, em certo sentido, haveria *graus de substancialidade*, a partir da relação analógica entre as substâncias finitas e a substância infinita. Desse modo, pensar a noção de sujeito para a substância infinita é considerá-la como *sujeito de inerência*. (Cf. BEYSSADE, J-M. In: *Analytica*, 1997, n. 39-40, p. 28). Como já assinalamos, nos preocuparemos detalhadamente com tais questões em outro momento, tendo em vista os limites do presente trabalho.

mediante os pensamentos do eu, que, de algum modo, indicam ou representam as ideias que ele tem desses entes. Ocorre, assim, que o pensamento é, ao mesmo tempo, a percepção que a mente tem das coisas como também a realidade da própria percepção que a alma tem de si mesma. A realidade para o eu se manifesta através das ideias, pois o eu pensante se coloca como intermediário entre as coisas exteriores e a si mesmo, conforme Forlin:

Para Descartes, porém, perceber a realidade já é modificá-la, e a percepção sendo intrinsecamente representativa; um véu de ideias se introduz assim entre a alma e a realidade; entre eu (alma) e a realidade exterior em si mesma há uma realidade para mim. (FORLIN, 2008, p. 114)

O eu, caracterizado como esse âmbito da subjetividade é a instância a partir da qual a exterioridade é alcançada por intermédio da própria alma, visto fazer a passagem, a ligação entre o pensar que se pensa, ao mesmo tempo em que acessa todas as demais representações das coisas. Dizendo de outro modo, ao se pensar, como uma coisa que pensa, o sujeito metafísico cartesiano acessa todas as suas representações que lhe é possível representar, de tal modo que, desse ato originário do pensamento, emerga o próprio conteúdo objetivo do pensamento, ou seja, *matéria metafísica*.

O sujeito cartesiano é aquele que emerge e busca assegurar a ligação que existe entre seus pensamentos. É, pois, a partir do pensamento, não somente a partir do ato do pensamento, mas também a partir do conteúdo objetivo, ou melhor, da <<matéria metafísica>> do pensamento, que emerge uma instância que se poderia nomear <<sujeito>> em Descartes. (ONG-VAN-CUNG, 1999, p. 137).

Essa instância da subjetividade, entendida como sujeito-suporte de todo e qualquer ato significativo, é o centro da discussão entre Hobbes e Descartes nas *Terceiras Objeções*. Hobbes acusou Descartes de ter confundido o ato da intelecção com o próprio sujeito desse ato que já estava dado previamente. Voltemos a essa discussão para melhor explicitarmos essa compreensão de subjetividade em Descartes como sujeito-suporte de todo e qualquer ato significativo.

“Sou uma coisa que pensa.” Muito bem dito; pois de que penso ou de que tenho uma ideia, em vigília ou em sonho, se infere que sou pensante, porque estas duas coisas: eu penso, e eu sou pensante, significam o mesmo. E de que sou pensante, se segue que existo; pois o que pensa é algo, e não nada. Mas nosso autor acrescenta: “é dizer, um espírito, uma alma, um entendimento, uma razão”, e daqui nasce uma dúvida, porque não parece bom raciocínio dizer: Eu sou pensante, logo sou um pensamento, ou Eu sou inteligente, logo sou um entendimento; pois o mesmo poderia dizer-se: Eu sou passeante, logo sou um passeio. (AT IX-1, p. 134; 1945, p. 182).

Hobbes está acusando o processo reflexivo do *cogito* de cair, de alguma forma, em um círculo vicioso, no momento em que se representa a si mesmo ao representar as demais coisas. Dizendo de outra forma, o ato de pensar e o sujeito que pensa são um e o mesmo sob diferentes aspectos, e Hobbes considera isso um contrassenso. Ora, na verdade Hobbes nada mais fez que jogar toda a tradição contra Descartes, pois, tradicionalmente, sujeito sempre era considerado como sujeito de atribuição, mas não no sentido de sujeito-suporte de todas as representações. O problema em questão é compreender o estatuto do *cogito* como sujeito-suporte e qual a natureza específica referente à sua capacidade de se representar a si mesmo e a todas as demais coisas.

Hobbes não pode aceitar a identidade proposta por Descartes porque ele analisa o movimento que vai do pensamento à coisa que pensa como um caso de atribuição de um ato a um sujeito que já estaria dado previamente. Seguindo essa lógica, Hobbes concorda com o primeiro passo de Descartes, a passagem do “eu penso” ao “eu existo”, como afirmação necessária de um sujeito a quem seja atribuído o ato de “pensar”. No entanto, protesta ele, daí a definir tal sujeito como “coisa pensante” existe uma distância, não uma evidência. (BIRCHAL, 2000, p. 447).

Ao identificar o sujeito, que, ao pensar se compreende existente, com o ato mesmo de pensar em todas as suas identificações (tais como Descartes apresenta na *Segunda Meditação*: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. 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. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza” (AT IX-1, p. 21; 1979, p. 95)), o sujeito que exerce o ato de pensar é a coisa mesma que pensa. Descartes não aceita a crítica de Hobbes e procura refutá-la simplesmente reafirmando a sua posição, que é clara sobre esse aspecto. O pensamento é abrangente e se toma em vários sentidos, mas uma coisa é certa: “As diversas maneiras de pensar que se dão em mim não podem existir fora de mim” (AT IX-1, p. 138; 1945, p. 182). Esse é o sentido a que se refere Descartes ao defender que todo ato requer um sujeito. O pensamento é sujeito na medida em que todas as suas diversas formas de pensar, enquanto formas de pensar, se dão a si mesmo, ao *ego*, e este, por sua vez, é colocado como sujeito-suporte de seus próprios atos. Sendo assim, todos os seus atos são movimentos reflexivos do eu sobre as suas próprias ideias ou representações. Nesse sentido, o *ego* como sujeito metafísico é uma *unidade reflexiva originária*.

Daí decorre que a capacidade representativa do eu pensante se dá de forma intencional ao dispor de um determinado conteúdo, sem que haja, por meio dessa característica representacional,

uma cisão do próprio sujeito a partir do qual o ato emerge. Com outras palavras, pensar de forma intencional é ter consciência da separação entre a coisa pensada, o pensamento da coisa, e a consciência de ser sujeito desse ato reflexivo. Todos esses três passos, no entanto, irrompem de uma única unidade, a do eu pensante. Nesse âmbito pertencente à unidade do eu, o eu, ao representar determinados objetos, se dá conta de que esses objetos de pensamento se dão objetivamente no intelecto, ou seja, possuem uma realidade objetiva. Conforme explicita Forlin, “[...] o ser objetivo, embora não seja a própria realidade atual, tal como existe fora do pensamento, tampouco se resume a uma realidade meramente conceitual, mas é a realidade tal como é percebida pela mente” (2008, p. 113). Essa posição singular da realidade da ideia percebida pela mente mostra que o sujeito pensante não está tão somente em face às coisas exteriores e a si mesmo, mas ele também tem a tarefa de mediar, ser o sujeito-suporte a partir do qual há a possibilidade de haver a presença de si e a presença de outrem (coisas exteriores).

O eu pensante, ao ser a exceção ao ceticismo e ao solipsismo (após as provas da existência de Deus), não é somente um sujeito da ligação, mas é um sujeito real existente. Assim, o *ego* é um ente, uma *res*, mas, por ser sujeito-suporte, o eu possui funções lógicas determinadas. Essas funções referem-se ao uso legítimo que a razão, usando todos os seus critérios, reconheceu certa desarmonia que precisou ser resolvida entre o pensamento e tudo o que lhe é externo. O sujeito pensante é uma exceção à dúvida, é uma proposição verdadeira resultante de uma intuição pura. Ocorre que, por ser uma exceção à dúvida, o eu pensante, ou sujeito metafísico, irá reconstruir progressivamente o mundo exterior. Essa reconstrução, sendo uma operação do sujeito metafísico, sempre estará marcada pela sua presença. Por isso tudo, ainda que supuséssemos que a realidade exterior material voltaria a ter o mesmo estatuto ontológico de antes dessa operação crítica, esse não é o caso porque, no âmbito da ideia, sempre haverá o eu pensante e ele mesmo é quem comanda nosso aparelho sensorial na reconstrução das qualidades materiais da realidade exterior. Sobre essa questão, afirma Forlin:

Tal como mostrado na *Meditação Sexta*, a realidade exterior tal qual me aparece, com odores e toda a sorte de qualidades, não é a realidade em si mesma, mas uma construção do nosso aparelho sensorial comandada pelo espírito, isto é, a tradução em qualidades (cor, dureza, calor, etc.) do que, na realidade, não passam de variedades geométricas. (FORLIN, 2008, n. 7, p. 114-115. Cf. AT VII, p. 81).

Mesmo no interior do contexto cético solipsista, a enunciação do *cogito* demonstrou a impossibilidade de o separarmos de seu atributo essencial. Ser sujeito para o *ego* do *cogito*, no sentido cartesiano, é ser pensante e existir. Pensar implica o ato de apresentar algo à consciência, representar esse algo como objeto de pensamento e reconhecer a si mesmo como existente. Temos aí uma tripla função representacional da consciência: 1) ela apresenta a coisa enquanto pensada; 2) representa conteúdos (dos objetos de pensamento); 3) saber que quem pensa em algo sou eu, aquele que pensa, o *ego*. Cabe, entretanto, lembrar que o sujeito possui ideias que são representações de coisas, porém, nas *Primeira* e *Segunda Meditações*, ele é incapaz de determinar se as coisas exteriores existem ou são apenas modos de pensar. Ainda assim, porém, as ideias nesse contexto já possuem a função de tornar presente ao sujeito pensante que algum conteúdo lhe está aparecendo, ou seja, que determinados conteúdos de pensamento aparecem e pertencem à consciência. Esse aparecimento da ideia refere-se a um conteúdo que sempre é imanente à minha natureza, pois é um conteúdo disponível à minha consciência. O conteúdo da ideia é diferente de mim, que me reconheço tão somente como coisa pensante, mas esse conteúdo, na medida em que participa do meu ato de ser sujeito, me é acessível como um conteúdo determinado que é meu (objeto de pensamento), que pertence aos meus atos de pensar. Todos esses conteúdos ainda não seguem o princípio de correspondência, de que a verdade é a correspondência entre o intelecto e a coisa representada (pois ainda não provamos a existência de coisas exteriores ao sujeito pensante), mas referem-se estritamente ao contexto cético solipsista. Para superar essa restrição, a estratégia da *Terceira Meditação* será a de considerar que os conteúdos de ideias são reais (são coisas, *res*, e possuem graus de perfeição ou de ser). Assim, pela realidade da ideia, que são modos de pensamento, acidentes do sujeito que pensa, reconhecer-se-á que as ideias são distintas por representarem (apresentarem à consciência) conteúdos diferentes. Visto que toda ideia, de alguma maneira, é algo e não um puro nada (realidade formal da ideia), ao realizar uma investigação das ideias, Descartes reconhece que há uma ideia de infinito que não pode ser causada por uma *res finita*. Essas são as linhas gerais do modo como Descartes procede para sair do cenário cético solipsista, ao mesmo tempo em que tece importantes considerações sobre a sua teoria da ideia e da representação. Notamos que a noção de sujeito metafísico nasce no interior de um amplo quadro de questões metafísicas e epistemológicas. Contudo, conforme o *ego* cartesiano atua como sujeito-suporte, as outras

questões parecem depender da noção cartesiana de sujeito para serem bem compreendidas. Dizendo de outra forma, se a noção de sujeito emerge em um determinado contexto, por outro lado, após ela emergir, parece que todo o sistema cartesiano é dependente dessa mesma noção.

O privilégio do *ego* sobre todos os demais entes que agora lhe são acessíveis como objetos de pensamento é uma das principais características da noção cartesiana de sujeito metafísico. Essa característica também é muito conhecida pelas leituras fenomenológicas que seguem Husserl, as quais consideram que seria justamente sobre esse aspecto do *cogito* em ser um espectador transcendental de si mesmo, totalmente isolado do mundo externo a si, que está a originalidade de Descartes e o sentido mesmo da autorreflexão da consciência a si mesma. Sendo assim, para Husserl, o próprio âmbito da existência natural permaneceria secundário diante do domínio do transcendental, ou do *ego* puro. Conforme afirma o filósofo:

[...] a existência natural do mundo – do mundo acerca do qual eu posso falar – pressupõe, como uma existência em si anterior, a do *ego* puro e das *cogitationes*. O domínio da existência natural tem apenas uma autoridade de segunda ordem e pressupõe sempre o domínio transcendental. (HUSSERL, 2001, p. 34)

Para Husserl toda filosofia radical segue na pegada de Descartes, isto é, a realização do “grande retorno sobre nós próprios que, concretamente executado, conduz à subjectividade transcendental: o retorno ao *ego cogito*, domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser fundada qualquer filosofia radical” (HUSSERL, 2001, p. 30). Tudo indica que para a leitura husserliana de Descartes, os desdobramentos conceituais no interior da consciência, as *cogitationes*, são os meios pelos quais há todo um campo de experiências apodíticas, isto porque o eu só “se capta a si próprio, depois de ter desvalorizado o mundo empírico como podendo ser objecto de dúvida” (HUSSERL, 2001, p. 35). Estes desdobramentos conceituais no interior da consciência, ou seja, a consciência, atravessada de si a si por meio de ideias, é o que circunscreve o campo que Descartes teria vislumbrado, mas que, segundo Husserl, não o teria efetivado plenamente. Deixando à parte possíveis controvérsias entre as interpretações de Descartes ligadas à fenomenologia e as dos *cartesianos estrito senso*, se é que podemos hoje atribuir tal título a alguém, é certo que a subjectividade cartesiana, compreendida a partir do sujeito metafísico, faz a passagem, a ligação, entre meus pensamentos e uma possível exterioridade referente aos conteúdos de pensamento que podem existir em uma outra instância que somente aquela do eu. O sujeito metafísico, assim considerado, primeiramente, separou-se de tudo o que lhe é exterior. Em

seguida, após despir-se dessa confusa exterioridade, agora ele mesmo retorna como sujeito que liga, que faz a passagem entre dúvidas, inferências, conclusões e evidências, não mais em uma instância confusa e obscura como ocorria na *Primeira Meditação*, agora como signo do indubitável. Assim, para descobrir essa instância do sujeito como sujeito-suporte ou sujeito que exerce a passagem entre a autoconsciência de si para a consciência de todos os pensamentos ou representações, houve o processo metódico de separação entre a totalidade dos entes externos ao eu e o próprio eu. O problema do mundo exterior, tal como foi manifesto na *Primeira Meditação* até a descoberta do *cogito* na *Segunda Meditação*, despiu o sujeito meditador para que emergisse como consciência de si. Ao se descobrir sujeito de todos os próprios pensamentos ou de todas as próprias representações, o eu passa a ocupar um lugar privilegiado, em que a negação do mundo externo a ele o leva não mais que à afirmação plena da verdade de si mesmo.

[...] se me persuado de que há uma terra, porque a toco ou vejo, mais razões tenho para estar persuadido de que meu pensamento é ou existe, porque pode suceder que eu pense tocar a terra, embora não haja talvez nenhuma terra no mundo, e que não seja possível que eu, isto é, a minha alma, não seja nada enquanto tem este pensamento. Podemos concluir o mesmo de todas as outras coisas que nos vêm ao pensamento, isto é, que nós existimos porque as pensamos, embora talvez sejam falsas ou não tenham nenhuma existência. [E assim quanto ao resto.] (AT IX-2, p. 29; 1997, p. 31).

Considerando a compreensão de sujeito das *Terceiras Respostas* como uma instância ontológica que media todos os atos do pensamento, o sujeito se contrapõe a uma outra instância que lhe é exterior, mas que só pode ser acessada por meio de si mesmo. Essa outra instância que pode ser acessada pelo eu, mas que lhe é contraposta, compreende a totalidade de todos os entes possíveis que não sejam o próprio eu ou os seus próprios pensamentos. Por ser uma instância que é externa ao eu, podemos intitulá-la de mundo externo ao eu e é a totalidade dos entes que são pensados pelo eu, mas que podem existir em uma outra realidade que tão somente esta da sua subjetividade. Dizendo de outro modo, tudo o que não seja a coisa pensante no âmbito puro da subjetividade é esse mundo externo ao eu, que, apesar dessa exterioridade, é imediatamente acessível ao sujeito pensante, pois o *ego* é o suporte que possibilita a irrupção ou a manifestação desses mesmos entes como seus, enquanto pensamentos ou representações que residem na alma. Nesse sentido, há um duplo movimento de distanciamento e de aproximação entre o sujeito pensante e tudo o que lhe é externo: 1) tudo o que não é a *res cogitans* no âmbito puro que lhe pertence e a caracteriza enquanto tal é esse mundo externo ao eu; 2) como é no interior mesmo da

res cogitans que esse mundo exterior é acessível, o sujeito pensante é o suporte mesmo, ou condição de possibilidade da irrupção e da manifestação de todo e qualquer ente enquanto pensado ou representado para o eu. O primeiro momento é a constatação dessa exterioridade que pode ter uma existência autônoma, na medida em que esses entes possivelmente podem existir em uma outra instância que não somente a dos pensamentos do sujeito meditador. O problema do mundo externo, tal como é pensado e resolvido por Descartes, fez que todos os entes dessa exterioridade ao eu sejam mediatos. Dizendo de outro modo, corpos, anjos, entes matemáticos, e mesmo Deus, somente são passíveis de significação pelo eu que os pensa ou os representa como ideias ou representações suas. No segundo momento há uma nova reaproximação entre o eu e seus próprios pensamentos ou representações, pois, ao dar-se conta de ser uma coisa que pensa, o sujeito pensante tem consciência de ser o suporte mesmo, ou a condição fundante a partir da qual emerge a possibilidade de irrupção ou manifestação da significação de todo e qualquer ente externo no âmbito da finitude. Nesse sentido, seja afirmando ou negando todo e qualquer ente externo ao eu, a *res cogitans* é o imediatamente acessível. Tudo o que ocorre ao pensamento é manifestação dessa unidade originária fundante. Assim, imediatamente acessível é somente o pensamento.

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. Porque se afirmo que vejo ou que caminho, e daí infiro que existo; [...] falar somente da ação do meu pensamento, ou do sentimento, ou seja, do conhecimento que existe em mim e que me leva a supor que vejo ou caminho, esta mesma conclusão é tão absolutamente verdadeira que não posso duvidar dela, visto que se refere à alma, que é a única a ter a faculdade de sentir, ou de pensar de qualquer modo que seja. (AT IX-2, p. 28; 1997, p. 31).

Essa famosa passagem afirma que é pelo pensamento que tudo o que ocorre em nós e que notamos imediatamente é pensamento. Ora, isso não é um círculo? Seria a noção mesma de pensamento, tão importante ao sistema cartesiano, um argumento circular? Esta é a objeção de Hobbes que vimos anteriormente, porém, também vimos que, apesar de parecer circular, para Descartes, não é o caso. Visando compreendermos essa relação entre a substância – sujeito, que é o pensamento, e seus modos de pensar, precisamos nos remeter às noções de unidade e de identidade que a caracterizam. O significado mesmo da noção cartesiana de pensamento mostra que seus conteúdos, que são modos de pensar, formam uma mesma unidade e identidade com o âmbito fundante, por meio da qual é afastada toda ameaça de circularidade. Se os modos de

pensar fossem um flutuar de representações sem o sujeito-suporte, todos esses conteúdos de pensar não poderiam ser significativos e, portanto, se perderiam em uma total ausência de significação. Como, porém, o pensamento é uno e indivisível, o eu pensante faz a ligação que permite a significação das suas ideias ou representações, por meio da qual essas representações se manifestam. Talvez seja por essa característica em ser a condição de possibilidade da significação que o *cogito* é sujeito-suporte e possui matéria metafísica. Como se percebe, as noções de identidade e de indivisibilidade são determinantes à noção de sujeito-suporte. A identidade do sujeito pensante caracteriza sua indivisibilidade e esta última, por sua vez, garante que quem pensa algo sou eu, e não um outro. Os pensamentos são distintos, pois cada um deles isoladamente representa uma coisa ao sujeito e possui uma natureza específica. Assim, cada pensamento é único e independente em um certo sentido, pois representar significa aparecer à consciência um conteúdo determinado, que não é um outro. Por outro lado, cada pensamento é dependente da unidade do eu, pois é o eu que garante a cada pensamento ser remetido a uma unidade fundante, denunciando ao sujeito que esse ato é seu.

O ato de pensar, diferente dos demais, implica a consciência do ato: o sujeito do ato de pensar se reconhece como tal, sabe que é o sujeito do ato de pensar. Essa é a particularidade do ato executado pelo sujeito pensante e somente dele: ele toma consciência de si por meio de seus atos; toma consciência de que o ato de pensar é seu e, portanto, se reconhece como *eu*. O ato de pensar possibilita que o sujeito se reconheça como *eu pensante*. (AT IX-2, p. 28; 1997, p. 31).

Reconhecimento e consciência-de-si são características do *eu pensante*, contudo o reconhecimento de si é continuamente retomado pelo reconhecimento de outrem, pois o eu, ao pensar, denuncia a possível existência de outros entes. Essa denúncia se dá no interior da *res cogitans* e seu interior, nesse caso, é vasto, pois é no âmbito do eu pensante que todos os conteúdos de coisas exteriores são apresentados ou denunciados como objetos de pensamento. Por exemplo, quando a *res cogitans* pensa sobre a *res extensa*, é a primeira que explicita significativamente o que a outra é, enquanto esta última, por sua vez, só se manifesta significativamente por intermédio de uma outra, a *res cogitans*. Poderia ser considerado, em um certo sentido, que a *res extensa* também age, visto que ela manifesta um modo de ser que determina tanto o modo de ser do homem inteiro e completo (a mistura indiscernível entre *res cogitans* e *res extensa*), como de todos os outros entes. Deus, por exemplo, escolheu que a *res extensa* existisse de um determinado modo assim como o fez com a *res cogitans*. Sendo assim,

visto que a *res cogitans* não é como um piloto em seu navio, pois não há um fantasma na máquina, mas um homem existente real, que pensa e que sente, essa amálgama entre duas naturezas que são distintas, mas que se completam nesse ente chamado homem, o corpo age assim como a alma. Basta lembrarmos da *Sexta Meditação*, na qual a prova da existência dos corpos só ocorre porque há uma inclinação incorrigível, denunciada pela passividade da alma em detrimento da ação dos corpos, a concluir que os corpos existem. Por conseguinte, a *res extensa* age a partir dos modos de sua própria essência (extensão local) e no modo de ser do homem, ou seja, de ser um corpo composto de carnes e ossos que está, de forma incontornável, existindo unido à alma. Nesse caso, mesmo sem ter consciência desse ato, a *res extensa* existe e aparentemente age. Contudo, como bem assinala Battisti, os corpos tomados a partir do problema do princípio da autodeterminação não agem. Conforme afirma Battisti:

Um corpo não se comporta como agente e não contém em si o princípio de sua determinação: corpos não produzem seus próprios atos ou modos, não têm vontade e não contém em si princípio interno algum que permita que se autodeterminem. Embora Descartes pareça afirmar, com Aristóteles e sua tradição, que a natureza é princípio de movimento, há uma distinção radical entre o que cada um entende pela afirmação. Não podemos compreender, pela afirmação cartesiana, que a natureza seja a causa do movimento ou nela esteja a origem a partir da qual se produz toda e qualquer ação física. A natureza não produz o movimento; ela apenas o conserva; ou melhor, ele se conserva nela, uma vez que o princípio de conservação tampouco é um princípio *da* natureza. (BATTISTI, 2010, p. 112).

Vemos, claramente, que o significado de *ser agente* é o que determinará se a substância extensa age ou não. *Respondendo à Objeção Segunda* de Hobbes, Descartes explicita um significado de ação para a substância extensa. Diz o filósofo:

Há certos atos que chamamos *corporais*, como a grandeza, a figura, o movimento, e todas as demais coisas que não se pode conceber sem extensão local; e chamamos *corpo* à substância em que residem; não sendo possível supor que uma substância seja o sujeito da figura, outra do movimento local, etc., pois todos esses atos convêm entre si em pressupor a extensão. (AT IX-1, p. 137; 1945, p. 184).

É certo, conforme está exposto na passagem acima, que há uma forma de ação imanente à substância extensa, pois, se agir significa *estar em um mundo, existir por si mesma, ter uma natureza determinada (ser o sujeito de tudo o que implica a extensão local), influenciar no modo como as coisas são, denunciar à alma que ela existe, compor o homem inteiro e completo, a*

substância extensa age⁴³. Por outro lado, se agir significa, sobretudo, conter em si *o princípio de sua autodeterminação*, a *res extensa* não age nesse outro sentido. Longe de pretendermos definir o significado de ação quanto à questão do sujeito em Descartes, mesmo que a substância extensa tenha a capacidade de agir, vimos que sua ação ocorre em sentido restrito e jamais será a mesma que a da substância pensante. Como sabemos, os atos do eu pensante expressam ideias, pensamentos e significações. Seus atos possuem o *princípio de sua autodeterminação* e atravessam as características da substância extensa (em ser algo, ter uma natureza, etc.), tornando-os significativos por meio da atividade do próprio pensar. Por conseguinte, a substância pensante não é somente transparente a si, mas ela é transparente por meio de outros, ou seja, ela se apropria das características das outras substâncias e as expressa significativamente como uma ação sua. Vemos, desse modo, que a identidade da substância extensa é sempre atravessada por uma outra substância, o que a torna, nesse sentido, “impenetrável e maciça”⁴⁴.

⁴³ Temos que tomar o cuidado de distinguir as noções de imediato e mediato para as duas substâncias finitas, visto que nas *Razões*, proposição VII das *Segundas Respostas*, Descartes explica em que consiste a substância extensa da seguinte forma: “A substância que é o sujeito imediato da extensão local e dos acidentes que pressupõem a extensão, como são a figura, a situação e o movimento de lugar, etc., se chama *corpo*.” (AT IX-1, p. 125; 1945, p. 174) Nesse caso, Descartes está explicando os modos indissociáveis da substância extensa (ou corpo) e que a caracterizam enquanto tal, porém o nosso uso do conceito de *imediato*, quando tratamos da substância pensante, é diferente desse sentido aqui explicado por Descartes, pois, como procuramos mostrar, o imediato da substância pensante implica a consciência de si, bem como a apropriação dos objetos de pensamentos como formas ou modos de pensar. Como significar implica pensar, a significação da substância extensa, sendo atravessada pelo eu que a apreende significativamente, faz que o sujeito pensante esteja imediatamente presente a si mesmo, já a substância extensa, sobre esse sentido, só é passível de significação pelo eu, por isso, enquanto concebida pelo espírito, ela é mediata. Conforme afirma Landim: “[...] o *conhecimento de si*, que é imediato, não depende do conhecimento das realidades externas. O conhecimento dessas realidades, ao contrário, é sempre mediato, pois é sempre inferido a partir da proposição *eu sou pensante*” (LANDIM, 1997, p. 129).

⁴⁴ Expressões de Battisti. Estas nossas breves observações acerca das noções de identidade e indivisibilidade se pautam nas análises de Battisti sobre o tema. O seu interessante artigo investiga detalhadamente essas duas noções a partir da seguinte questão: *Por que o corpo não é sujeito?* Battisti aponta quatro características procurando mostrar por que corpos não são sujeito como ocorre à substância pensante: I) *Corpos não agem nem se autodeterminam*; II) *Toda determinação do corpo, portanto, é de origem externa*; III) *Corpos não têm unidade interna, identidade própria ou individualidade*; IV) *Corpos são, portanto, impenetráveis e maciços*. (Cf. BATTISTI, 2010, p. 105-137). A investigação de Battisti parte da determinação da noção de corpo, para então tratar do ser pensante como sujeito tendo como ponto de apoio, desse modo, as diferenças constituintes entre uma e outra, no caso, *res extensa* e *res cogitans*. Tratando a questão de modo diferente de Battisti, temos Guenancia (1999, p. 93-110), para quem é possível pensar uma dupla compreensão do conceito de corpo: 1) o corpo humano é uma composição, referente àquela do homem-máquina cartesiano; 2) a ideia de um corpo-sujeito, em uma unidade funcional com o homem completo e inteiro, e sua identidade real está alicerçada na teoria cartesiana das paixões. Na primeira compreensão de corpo, segundo Guenancia, *lhe* é impossível ser sujeito, pois o corpo humano, considerado em sua dimensão estritamente espacial, é um autômato, ou seja, ele foi programado para estar unido e ser útil à alma. Já na segunda, o homem completo e inteiro pode ser sujeito, pois não é apenas uma mistura de órgãos, mas possui uma unidade de significação. Essa unidade de significação é o que Guenancia chama de “unidade ontológica da pessoa”. Por ela é que nascemos e vivemos da união entre nossa alma e nosso

Na discussão entre Hobbes e Descartes constatamos uma divergência inconciliável entre dois modos de compreender o processo reflexivo e autorreflexivo do *cogito*. Para Hobbes, o *cogito* cai necessariamente em círculo, na medida em que o ato de pensar e o sujeito que pensa são um e o mesmo. Descartes simplesmente rejeitou a acusação de Hobbes ao reafirmar a característica do *cogito* em ser transparente a si, pois, no ato mesmo de representar as demais coisas como seus objetos de pensamento, representa a si mesmo. Ao delinearmos essa discussão entre Hobbes e Descartes, verificamos que a estratégia de defesa de Descartes é próxima, em alguns importantes aspectos, da interpretação heideggeriana do *cogito* como *cogito me cogitare*⁴⁵.

corpo. O corpo, compreendido desse modo, não pode ser considerado *uma coisa* como outra qualquer, mas, sim, como *essa coisa que eu mesmo* sou. Segundo Guenancia, essa significação do corpo como sujeito se sustenta em quatro textos fundamentais de Descartes: 1) A alma não está alojada em um corpo de um homem como um piloto em seu navio (AT IX-1, p. 242; 1979, p. 136); 2): “é necessário saber que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível” (AT XI, p. 351; art. 30, p. 351); 3) “eu nunca tinha visto ou entendido que os corpos humanos tinham pensamentos, embora este conjunto, são os mesmos homens que pensam e que tem corpos” (AT VII, p. 444) 4) “o corpo não é jamais conhecido (ou reduzido) como o rival possível da alma” (AT IV, p. 161-170) (GUENANCIA, 1999, p. 93-110). Outro intérprete que traz contribuições à questão é Raul F. Landim Filho (1994, p. 41-67). Landim apresenta várias possibilidades interpretativas mostrando que, pelas *Sextas Respostas* e *Carta a Princesa Elisabeth* (28 de junho de 1643; In: OPD, t.III, p. 46), é o homem e não tão somente a mente o sujeito dos atos de pensar. Por outro lado, Landim alerta que, segundo a ordem analítica das *Meditações*, se nos basearmos na descoberta da *res cogitans* na *Segunda Meditação* complementada por argumentos da *Sexta Meditação*, por Descartes afirmar que o sentir é como “uma maneira de pensar”, o único sujeito dos atos de pensamento é a substância pensante por essa sua característica autorreflexiva referente a todo e qualquer ato consciente. Ao apresentar várias possibilidades interpretativas, Landim acredita que uma resposta conclusiva a essa questão dependeria fundamentalmente de escolhas interpretativas e, por conseguinte, argumentos históricos ou estritamente referentes à lógica interna ao sistema cartesiano sempre teriam, de algum modo, um outro argumento a lhe ser contraposto. Como é notório, a questão do sujeito ou da subjetividade possui muitas possibilidades de compreensão e há muito a ser debatido e aprofundado. Aqui estamos apenas apresentando minimamente algumas entre outras possibilidades de interpretar esse conceito de *homem completo e inteiro*, visando não as confundirmos com a noção de sujeito metafísico que estamos problematizando. Como veremos em seguida, a interpretação proposta por Guenancia trata a questão por outra via que a de Battisti e contrasta em absoluto com a de Heidegger. Diante de tão interessante controvérsia, contudo, não cabe aqui entrarmos nessa problemática. Ademais, a interpretação de Guenancia está centrada, sobretudo, no texto as *Paixões da Alma*, texto esse que transcende a presente proposta de estudo.

⁴⁵ Existem várias interpretações distintas sobre o *cogito* cartesiano. Não é tema do presente trabalho problematizá-las. Escolhemos como principal fonte de discussão a interpretação heideggeriana por duas razões principais: 1) ela é comumente considerada uma importante interpretação do *cogito* como sujeito ou subjetividade; 2) Heidegger mostra a partir da história da filosofia o significado da noção de sujeito desde os gregos, principalmente Aristóteles, até a mudança de horizonte desta noção que é atribuída a Descartes. Outras interpretações extremamente importantes sobre o *cogito*, para citar algumas, são as de Martial Gueroult, Henri Gouhier, Ferdinand Alquié, Edmund Husserl, Jean Luc Marion, Michelle Beyssade, Jean-Marie Beyssade, Emanuela Scribano, Michel Henry, etc. No Brasil podemos citar as importantes interpretações de César Augusto Battisti, Ethel Menezes Rocha, Zeljko Loparic, Lia Levy, Raul Landim Filho, Enéias Forlin, Telma de Souza Birchall, entre outros.

Podemos, assim, elencar algumas aproximações e alguns distanciamentos entre a leitura heideggeriana do *cogito* e a noção do *cogito* como sujeito-suporte resultante da discussão entre Hobbes e Descartes. Vejamos:

- 1) Heidegger: Para o intérprete, o sujeito cartesiano é o fundamento do método e da essência da verdade⁴⁶. A dúvida metódica daria as condições para que a descoberta do *cogito* seja possível. Sendo assim, a dúvida é o caminho para um fim determinado, que é assentar o *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, o fundamento absoluto e indubitável da verdade, ou seja, a essência da verdade. Descartes: Para o filósofo a dúvida é o caminho pelo qual o sujeito meditador, após superar as possibilidades do engano contínuo e da falência da razão, instaurará a verdade de si mesmo assentada sobre um fundamento indubitável, o *cogito*.
- 2) Heidegger: Segundo Heidegger, “o verdadeiro é apenas o assegurado, o certo. Verdade é certeza, e para essa certeza permanece decisivo o fato de nela o homem estar a cada vez certo e seguro de si mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 126). Neste caso, a leitura heideggeriana de Descartes parece associar o *cogito* ao homem, que no assenhoreamento de si mesmo, é o *subiectum*, o que está na base, o fundamento. Descartes: Para Descartes, o sujeito, compreendido pela discussão com Hobbes nas *Terceiras Objeções e Respostas*, o *cogito*, é definido como puro pensamento, excluindo de si as esferas do corpo e da sensibilidade. O “homem completo e inteiro” não é sujeito como naquele sentido anterior, mas é a mistura de duas substâncias distintas, a *res cogitans* e a *res extensa*. Assim, o homem inteiro e completo é uma composição complexa, na qual a descoberta dessa unidade de composição entre duas substâncias distintas só é realmente alcançada na *Sexta Meditação*, após a prova real

⁴⁶ Essa tematização do *cogito* como “a essência da verdade” é própria da interpretação de Heidegger, sem haver na obra de Descartes, segundo nos parece, qualquer referência direta ou menção a esse modo de explicitar a significação do *cogito*.

da distinção entre a alma e o corpo⁴⁷ e a prova da existência dos corpos serem definitivamente realizadas⁴⁸.

- 3) Heidegger: Heidegger interpreta que o “[...] traço fundamental de toda determinação metafísica essencial da verdade como concordância do conhecimento com o ente: *veritas est adequatio intellectus et rei*” (a verdade é adequação entre o intelecto e a coisa) (HEIDEGGER, 2007, p. 126). Segundo Heidegger, essa definição usual da verdade está presente e sempre “[...] se transforma de acordo com o modo de ser do ente com o qual o conhecimento deve concordar, assim como de acordo com o modo como é concebido o conhecimento, que deve se encontrar em concordância com o ente” (HEIDEGGER, 2007, p. 126). Heidegger procura mostrar que, mesmo Descartes, ao dar tamanha primazia ao método, com vistas a só admitir como conhecimento o que for apresentado e assimilado como indubitável ao sujeito, ainda assim é uma metafísica no sentido clássico do termo. Isso significa que, “[...] mesmo para Descartes, o conhecimento se orienta pelo ente” (HEIDEGGER, 2007, p. 126). Descartes: Descartes parece concordar com a definição de verdade apresentada por Heidegger (*veritas est adequatio intellectus et rei*), porém Heidegger, ao afirmar que a filosofia de Descartes parte do ente, indica preocupações contemporâneas, tais como: qual o estatuto do transcendental, ou a questão da pergunta pelo ente e não pelo ser, etc., o que parece anacrônico ao que propõe Descartes. Nesse sentido, aparentemente distante dessas questões clássicas da filosofia contemporânea, em Descartes a verdade é uma conformidade entre a ideia e o objeto a que a ideia corresponde. Há uma

⁴⁷ “[...] todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta da outra, já que podem ser postas separadamente; ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes” (AT IX-1, p. 62; 1979, p. 134).

⁴⁸ A prova da existência dos corpos está inserida no interior dos §19 e §20 da *Sexta Meditação*. Existem várias interpretações sobre a prova da existência dos corpos e não está em nosso escopo discuti-las. Em linhas gerais, a prova parte da ideia de que há uma faculdade passiva. Há certas ideias que denunciam a sensação de passividade e de receptividade. Como essa faculdade não pode existir em mim, pois até agora sou somente uma coisa que pensa, ela é exterior e possui independência em relação ao pensamento. Cabe, porém, perguntar: – Onde reside essa faculdade? Após uma detalhada investigação, conclui-se que há uma inclinação natural e incorrigível a crer que são os corpos que enviam tais ideias. Essa inclinação natural não pode ser falsa, considerando que Deus não é enganador e é o criador de toda a natureza. Se as ideias sensíveis não fossem enviadas pelas coisas corpóreas, Deus teria que ser enganador, o que é impossível, logo, a causa das ideias sensíveis são os corpos e eles existem.

necessidade de conformidade entre a ideia e a realidade formal do seu objeto investigado. Descartes concebe que o objeto, nesse sentido, é tão somente passível de determinação porque é objeto de pensamento. Assim, as ideias que estão no eu possuem a função de representar objetos que podem existir fora do eu, mas que o eu somente os acessa via suas próprias ideias ou representações. As ideias, para o sistema cartesiano, se referem a duas realidades: a realidade formal da ideia e a realidade objetiva da ideia. Na realidade formal da ideia, quando pensamos, enquanto modos de pensamento, todas as ideias são iguais. Na realidade formal da ideia, todas procedem de uma mesma origem, elas são construtos, ou obras do próprio pensamento ou espírito. Na realidade formal, toda ideia possui a função de fazer que o próprio ego se torne consciente. Já na realidade objetiva, as ideias possuem um conteúdo objetivo e diferem entre si quanto a esse conteúdo, pois umas representam uma coisa e outras representam uma outra coisa. A realidade objetiva da ideia não designa uma entidade exterior ao pensamento, mas refere-se a uma realidade que somente é na medida em que é pensada pelo espírito. Desse modo, para Descartes todo objeto se apresenta representado na ideia, pois é na ideia que reside o lugar próprio em que esse objeto pode ser representado para o eu. Já o eu, por sua vez, somente acessa ou constata tal objeto através da ideia. As ideias são os modos de pensar de que o eu dispõe. Sendo modos de pensar, as ideias possuem um conteúdo. Por sempre dispor desse conteúdo, a ideia é um elemento de extrema importância ao pensamento cartesiano, pois faz a mediação entre dois âmbitos fundamentais: o representado, o objeto que está disposto diante de um sujeito; e o representante, o eu, que subjaz, que está lançado abaixo e, por ser o fundamento, se dá conta desse algo que lhe é representado, havendo uma presença do objeto representado no representante, o pensamento.

- 4) Heidegger: A interpretação heideggeriana do *cogito* como *cogito me cogitare* recupera o sentido do termo latino *subiectum*, procurando mostrar que, para a filosofia moderna que nasce com Descartes, a consciência de si do homem é o que dispõe de todas as coisas como objetos e representações da consciência. Descartes: Para Descartes, o sujeito é autoposição de si, na medida em que o ato de pensar e o sujeito

do ato são um e o mesmo. O ato de pensar só existe por haver o sujeito. Não ocorre que o ato funda o sujeito, mas é o sujeito que é agente do ato, e o ato, por sua vez, existe ligado e acompanhando a consciência de si do sujeito. Daí nasce a noção de *consciência de si* cartesiana, que é ligada de forma indissolúvel à noção de *percepção consciente*⁴⁹. Mesmo que implicitamente, sempre a consciência de si aparece no momento mesmo em que um conteúdo é disposto pelo eu. A consciência de si implica a percepção de que todo ato de pensar carrega algum conteúdo, e esse conteúdo, por sua vez, depende do sujeito que o percebe de forma consciente e significativa. Desse modo, toda percepção de atos de pensar supõe a percepção do sujeito que se reconhece existente ao modalizar suas percepções conscientes de uma certa maneira. Ora, se isso é verdade, qualquer conhecimento possível no âmbito da finitude parece necessariamente implicar a modalização das percepções conscientes do sujeito pensante. Como esses atos percipientes acontecem no tempo, essas manifestações do pensar ocorrem de forma organizada pela unidade originária do eu. Na passagem do “*eu penso*” ao “*eu sou*”, depreende-se daí a constatação: todos os atos de pensar são modos do meu pensar (percepção consciente). Apesar dessa correlação entre sujeito do pensar e ato do pensar, ambos são distintos, pois a identidade e a interioridade pertencem ao sujeito do pensar, enquanto o conteúdo objetivo do pensamento pertence ao próprio objeto pensado. O objeto pensado, porém, mesmo possuindo um conteúdo que lhe é próprio e peculiar, é acessível ao sujeito do pensar que subjaz a essa relação. Desse modo, um é uma unidade originária subjacente, o outro é expressão dessa unidade e possui um conteúdo significativo⁵⁰. Como o sujeito pensante percebe-se a si mesmo como existente pela sua própria atividade de pensar, sua substancialidade implica a unidade e a autossuficiência, pois é partindo da verdade de si mesmo como

⁴⁹ A expressão é de Battisti, sugerida em discussão proveniente de orientação.

⁵⁰ Na resposta a *Objeção Terceira* de Hobbes, Descartes afirma o seguinte: “Não nego que eu, que penso, me distingo de meu pensamento, como uma coisa se distingue de seu modo; mas quando pergunto: *Que é, pois, o que se distingue de meu pensamento?* Me refiro a diversas maneiras de pensar ali enunciadas e não à minha substância; e quando acrescento: *O que se pode dizer que está separado de mim?* Quero dizer unicamente que todas essas maneiras de pensar que se dão em mim, não podem existir fora de mim (AT IX-1, p. 138; 1945, p. 185).

primeira certeza na ordem das razões que será reconstruída a ligação entre *ego* e mundo externo.

- 5) Heidegger: Heidegger procura mostrar que desaparece o antigo sentido de objeto como sendo dado. O objeto perde a sua autonomia de estar dado em uma realidade ontológica, pois os objetos eram manifestos no mundo por si mesmos, sem a necessidade de um sujeito consciente de si e de suas próprias ideias ou representações. Para a filosofia antiga havia uma unidade originária entre ser sujeito de atribuição e os objetos do mundo externo. Heidegger considera que a revolução cartesiana traz uma nova compreensão de sujeito, o que modifica a antiga relação que havia entre sujeito e mundo, pois, na modernidade, ambos são pertencentes a uma mesma realidade, a da consciência que acessa a si e a todas as suas representações. Sendo assim, em um primeiro momento, o mundo externo ao eu, pelo processo da dúvida metódica, foi separado totalmente do sujeito, para que o sujeito se assenhoreasse de si mesmo; contudo, na descoberta mesma de si, ao dar-se conta da certeza de si, o sujeito se coloca como presença de si a si. Esses pensamentos ou essas representações o levam a dar-se conta de sua posição fundamental, dispondo de todas as coisas, que agora lhe pertencem em um novo sentido, como representações da consciência. Descartes: Para Descartes o eu, ao se descobrir sujeito de seus pensamentos, percebe que a presença deles pressupõe a sua. Assim, o eu e suas ideias ou representações compõem um único todo em que sujeito e pensamentos se acompanham e se compõem mutuamente, porém um é a unidade originária fundante, enquanto o outro expressa conteúdos significativos. Nesse único todo que compõe a *res cogitans*, sua posição em relação a si mesma é de contínuo conhecimento de si, pois, reconduzindo seus pensamentos, enquanto objetos de pensamento, eles dependem dessa unidade originária que os liga. Os objetos estão no eu lançados à sua capacidade de compreensão. Sob esse aspecto, o eu é o sujeito no qual a existência e a realidade se manifestam indubitáveis, pois, mesmo que os objetos externos ao eu não existam em uma outra realidade que senão a do eu, enquanto objetos de pensamento (realidade formal da ideia), eles são algo e não um puro nada. Por essa relação do eu ser de si a si, ele pode acessar outros objetos e a

si mesmo sem nenhum outro ente intermediário. Conduzindo seus pensamentos, ele manipula todo e qualquer objeto possível no âmbito da finitude, visto que só há objeto, nesse sentido, porque o eu possui a capacidade de pensá-los ou de representá-los.

Diante dessa discussão entre a interpretação heideggeriana de sujeito em Descartes e a concepção de sujeito apresentada nas *Terceiras Objeções* (*não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa*), cabe voltarmos à questão: se tanto a *res extensa* quanto a *res cogitans* são substâncias, para Descartes, ambas as substâncias podem ser sujeito, pois possuem um conteúdo metafísico, porque a *res extensa* também não pode ser considerada sujeito naquele outro sentido? Dizendo de outra forma, se retornarmos ao sentido que Heidegger entende ser sujeito em Descartes, não podemos atribuí-lo à *res extensa*, por quê? Ao colocarmos essa questão, acreditamos que, seja na interpretação de Heidegger, seja na nossa exposição em que procuramos retratar o mais fiel possível a perspectiva de Descartes, em ambas, a *res extensa* não possuiria o mesmo estatuto que o sujeito metafísico cartesiano. Vejamos, em linhas gerais, o por que: A substância extensa não é sujeito nas duas compreensões citadas porque ambas partem, quanto a esse ponto, de uma mesma perspectiva: *ser sujeito* (para Descartes) *é ser consciente de algo*. Assim, apenas quem pode ser consciente, tendo em vista essas determinações que lhe pertencem enquanto tal, é tão somente o próprio pensamento. Como a essência dos corpos é apreendida de fora da mesma, pelo eu e seus pensamentos, ela não se conhece, ela é um algo em si destituído de interioridade. Isso, contudo, não é nenhuma novidade, senão o sentido do dualismo cartesiano. Uma outra limitação da *res extensa*, como já vimos anteriormente, é que a unidade e a indivisibilidade são características que não lhe pertencem. A substância extensa é conhecida, desse modo, por outro sujeito, por intermédio de um outro que a pensa e a descobre tal como ela é. Por isso o âmbito da corporeidade, para ser conhecido, sempre será mediado pelo eu, pois depende da mediação e da autocompreensão de um outro para ser expresso de forma significativa, pois significar implica pensar. E, mesmo quando nos referimos às propriedades que caracterizam uma e outra, a *res extensa* e a *res cogitans*, a apresentação das propriedades de uma não parece ser senão a negação (ou a privação) das propriedades da outra. O espírito ou o eu é uma coisa só e inteira. Com a *res extensa* ocorre o contrário, pois toda coisa

material ou extensão pode ser facilmente despedaçada pelo pensamento. Ora, como todas as coisas que não são concebíveis sem a extensão local implicam necessariamente a tridimensionalidade, essas características pertencem à substância em que residem, a *res extensa*, e elas, por conseguinte, não podem pertencer à *res cogitans*.

Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Com efeito, tudo quanto pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e não passa de dependência do que é extenso. Igualmente, todas as propriedades que encontramos na coisa pensante são diferentes maneiras de pensar. (AT IX-2, p. 48; 1997, p. 46).

Para Descartes, se Deus é provado existente e garante a validade da atualidade do *cogito* e da verdade das ideias claras e distintas, por outro lado, o sujeito pensante é quem tem em si a ideia de infinito a partir da qual encontra essa alteridade que é Deus, pois essa exterioridade é manifesta pelo exercício reflexivo do *cogito* sobre si mesmo, visto que a ideia de Deus constitui uma entre tantas outras ideias que residem no próprio eu. Nesse sentido, o eu é sujeito, é o protagonista que corre todos os perigos que se desdobram nessa operação crítica de investigação de seus próprios pensamentos, assegurando-se como responsável por todo esse percurso, pois: “[...] a noção que temos de alma ou de pensamento precede a que temos de corpo, e esta é mais certa visto que ainda duvidamos que no mundo haja corpos, mas sabemos seguramente que pensamos” (AT IX- 2, p. 28; 1997, p. 46).

CONCLUSÃO

Ao longo do presente trabalho investigamos os temas ceticismo e subjetividade através de uma ligação fundamental entre ambos, ligação essa que é caracterizada como o abandono do mundo externo ou problema do mundo exterior. A nossa proposta foi a de pesquisar esses dois temas fundamentais ao sistema cartesiano, ceticismo e subjetividade, os quais, talvez, vistos de um modo diferente do que comumente ocorre, possam ser mais bem compreendidos, seja cada qual em suas especificidades, seja enquanto resultantes do mesmo projeto, sendo que esta última alternativa é a que prevaleceu na pesquisa que realizamos.

No primeiro capítulo apresentamos as linhas gerais que constituem a dúvida metódica, o dualismo cartesiano, o problema do mundo externo, o problema do critério, as diferenças entre a prática da vida e a busca pela verdade, etc. Nesse capítulo, de um modo geral, direcionamos a nossa pesquisa a contextualizar minimamente a dúvida metódica cartesiana, seja para o sistema cartesiano, seja para o contexto cético em que ela estava historicamente envolvida, contexto esse principalmente representado pelas breves aproximações e oposições que fizemos entre a dúvida metódica em contraposição ao ceticismo montaigniano. Em um segundo momento do mesmo capítulo, após essa contextualização de ordem geral, cotejamos, a partir de várias teses contidas em obras de Descartes, a distinção que seria determinante ao cartesianismo, entre as práticas da vida e a busca pela verdade. Ao fim do primeiro capítulo demos início à investigação passo a passo dos três argumentos céticos constituintes da dúvida metódica cartesiana. Para tanto, em primeiro lugar, nos defrontamos com o problema de justificar ou legitimar o empreendimento de uma definitiva prova do conhecimento, sem cair no problema de um contínuo e total círculo da falsidade. Dizendo de outro modo, se a dúvida cartesiana é mais que uma incerteza sobre a realidade de um fato, mas é a inquirição acerca da possibilidade do engano global ou total, o ponto de partida para a descoberta de uma primeira verdade precisou, de antemão, justificar a não admissão de uma primeira verdade que fosse anterior à resultante dessa descoberta, e assim *ad infinitum*, o que levaria, por conseguinte, a proposta a ter sido derrotada de início ao fim, por estar tão somente *seguindo em círculos* ao invés de alcançar uma única, primeira e definitiva verdade. Visando desqualificar essa e outras críticas possíveis acerca da tese cartesiana de que é possível elaborar uma definitiva prova do conhecimento, mostramos que, ao utilizar o ceticismo,

Descartes pretendeu destruir de uma vez por toda qualquer outra forma ou uso do ceticismo. Mostramos também que os dois primeiros parágrafos da *Primeira Meditação* não somente apresentariam as bases da dúvida metódica, mas a justificariam, fornecendo os primeiros argumentos que a legitimam como verdadeiro caminho na busca de ao menos uma coisa, ou uma proposição, totalmente certa por ser capaz de superar o crivo da dúvida mais radical.

O segundo capítulo, apesar de ser uma continuação do primeiro, possui outras características. Nesse capítulo, a nossa proposta foi a de aprofundar a investigação acerca da dúvida metódica; sobretudo o que procuramos fazer a partir de análises esquemáticas do texto *Meditações*, intercaladas com comentários, questões, problematizações, interpretações, etc. Essas análises esquemáticas visam explicitar o sentido de cada argumento cético, quais os principais problemas envolvidos, quais as interpretações possíveis acerca deles, de modo a aprofundar o desenvolvimento dos argumentos céticos cartesianos em relação ao problema do mundo externo. O problema do mundo externo na *Primeira Meditação*, como vimos, incide sobre o movimento interno dos argumentos céticos ou graus da dúvida, na medida em que se caracteriza o movimento de abandono de tudo o que é externo ao sujeito meditador.

Decorrente do problema do mundo exterior e completando o seu significado, no 3º capítulo problematizamos a descoberta do *cogito* e a questão da subjetividade em Descartes. Neste capítulo procuramos pensar que ser sujeito, no sentido da discussão com a interpretação heideggeriana e com o embate entre Hobbes e Descartes nas *Terceiras Objeções e Respostas*, significa a descoberta plena da verdade de si mesmo em um sentido estritamente metafísico, ou seja, tão somente como *res cogitans*. Vimos que essa subjacência é característica tão somente da *res cogitans*, resultante de três aspectos fundamentais: unidade, indivisibilidade e consciência de si. Desse modo, ser sujeito, na definição apresentada por Hobbes e plenamente aceita por Descartes, implica que “[...] não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa”. Tendo em vista essa definição de sujeito, a mesma definição seria analógica, e não unívoca, como muitas vezes a tradição interpreta Descartes. Dizendo de outro modo, ser sujeito, em Descartes, compreenderia vários modos de significação, pois as outras substâncias, *res extensa* e *res infinita*, por possuírem uma *matéria metafísica* tanto quanto a *res cogitans*, também são sujeitos. E ainda seria o caso de considerar a noção de homem inteiro e completo como sujeito, interpretação interessante e ousada que é defendida por Pierre

Guenancia. No entanto, se o *eu pensante* ou sujeito metafísico, de um lado, não é a única noção de sujeito do pensamento cartesiano, de outro lado, ela realmente ocupa um papel primeiro e fundamental à metafísica cartesiana.

O *cogito* é o primeiro princípio, a primeira corrente de toda uma longa sequência de verdades a serem descobertas em filosofia primeira. Após esta descoberta de si mesmo, do eu do *cogito*, a partir dessa determinação do *eu pensante* ou *sujeito metafísico*, todo conhecimento que envolve intelecção indica uma tripla função representacional da consciência: 1) ela apresenta a coisa enquanto pensada; 2) representa conteúdos (dos objetos de pensamento); 3) saber que quem pensa em algo sou eu, aquele que pensa, o *ego*. No primeiro aspecto, a disposição de algo, *lançado a diante do sujeito*, recuperaria um dos sentidos tradicionais do termo *subiectum*. A consciência é o suporte que permite esse apresentar-se de algo a diante, que, neste caso, esse algo é sempre lançado à capacidade de significação do *ego*, pois, *significar implica pensar*. O segundo aspecto representacional da consciência indica a capacidade de significação, ou do pensar, que faz emergir determinados conteúdos que são pertencentes aos objetos de pensamento. Com outras palavras, o objeto de pensamento, apesar de pertencer ao sujeito pensante como uma representação da consciência, possui alguma autonomia, na medida em que o *eu pensante* pode acessá-lo, mas os conteúdos imanentes destes objetos de pensamento são distintos uns dos outros, isto é, a ideia que faço de uma sereia não possui o mesmo conteúdo que a ideia que tenho de Deus. Desse modo, o conteúdo da ideia pode ser a representação de algo que existe apenas na consciência, mas também pode ser a representação de coisas exteriores à consciência. Por essa possibilidade é que os objetos de pensamento possuem alguma independência do *eu pensante*. Para dar um exemplo concreto, podemos lembrar do que ocorre após a Sexta Meditação. Com a prova da existência dos corpos, a *res extensa* existe como substância autônoma. Em outras palavras, apesar de ser o *eu pensante* quem a explicita significativamente pelo pensar, a *res extensa* está em um mundo, ela existe por si mesma, possui uma natureza determinada (ser o sujeito de tudo o que implica a extensão local), e, não menos importante, influencia no modo como as coisas são, como, por exemplo, compondo em conjunto com a alma o homem inteiro e completo. Já o terceiro aspecto, apesar de parecer um desdobramento dos dois primeiros, ele é o que subjaz e os torna possíveis. Com a dúvida metafísica vimos que o sujeito da dúvida foi persuadido, enganado e manipulado. Pergunta-se, porém: o ato de pensar pode não pertencer ao

sujeito desse ato? Com a descoberta do *cogito*, a resposta torna-se evidente, não. Como vimos, os modos de pensar não são flutuar de representações sem o sujeito-suporte, pois todos esses conteúdos de pensar denunciam em cada ato de pensar que o sujeito do ato de pensar sou eu e não um outro. Apesar desse movimento contínuo de consciência de si e de reconhecimento de si, este movimento refere-se a uma unidade fundante, originária, pois o pensamento é uno e indivisível e o *eu pensante* faz a ligação que permite a significação das suas ideias ou representações. E estas ideias ou representações, por conseguinte, podem manifestar-se significativamente atravessadas pelo eu. Como é evidente, essa tripla função representacional da consciência não ocorre temporalmente cindida, mas acontece de forma conjunta. Dizendo de outro modo, ao ser apresentado um conteúdo de pensamento e ao se manifestar uma representação desse conteúdo ao *eu pensante*, conjuntamente a esses dois passos, o *eu pensante* subjaz e atua como sujeito-suporte no momento mesmo em que toma consciência de si.

Voltemos agora a uma pergunta exposta no início do primeiro capítulo, a saber: “*é a separação entre mente e corpo o único sentido, ou sentido último da noção de sujeito ou de subjetividade?*”⁵¹. Novamente diante desta questão, agora, após realizada essa nossa investigação, parece-nos que não podemos afirmar ser a separação entre mente e corpo, e a conseguinte descoberta do *eu pensante*, o único sentido ou sentido último da compreensão cartesiana de subjetividade, mas tão somente que este é um sentido extremamente importante, mesmo fundamental, referente à compreensão cartesiana de sujeito metafísico. Aparte a necessidade de determinarmos todos os sentidos de ser sujeito para o sistema cartesiano, a partir dos elementos problematizados em nossa investigação, podemos concluir que a descoberta do sujeito metafísico, quanto à questão da subjetividade cartesiana, seria a noção fundante, na medida em que ela, após o problema do mundo externo e a superação da dúvida metafísica, dá início à toda a cadeia de razões da filosofia primeira, bem como abre a noção de subjetividade cartesiana, seja qual for a interpretação que dela seja feita. No entanto, acreditamos que a noção de sujeito metafísico não é a única noção de sujeito em Descartes. Isso ocorre pelo fato de que existem indícios imanentes à obra cartesiana bem como interpretações respeitadas que defendem haver outros sentidos fundamentais à noção cartesiana de sujeito que tão somente o sujeito metafísico. Os indícios referentes à obra cartesiana apresentamos na discussão com Hobbes nas

⁵¹ Primeiro Capítulo, p. 15.

Terceiras Objeções e Respostas, ao concluirmos ser necessária uma análise profunda que determine o significado de *matéria metafísica*. Isto por que toda substância possui matéria metafísica e toda matéria metafísica refere-se a um sujeito, que é, pois, cada sentido de ser sujeito para cada matéria metafísica? Com outras palavras, as questões que permanecem são: Que significa, realmente, possuir matéria metafísica? E, ainda, que significa a cada substância ser sujeito? Poderia ser o caso de tomarmos a liberdade de somarmos aos indícios imanentes à obra cartesiana os próprios textos indicados por Guenancia em defesa de sua interpretação. São eles: 1) A alma não está alojada no corpo de um homem como um piloto em seu navio (AT IX-1, p. 242; 1979, p. 136); 2): “é necessário saber que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível” (AT XI, p. 351; art. 30, p. 351); 3) “eu nunca tinha visto ou entendido que os corpos humanos tinham pensamentos, embora este conjunto, são os mesmos homens que pensam e que tem corpos” (AT VII, p. 444) 4) “o corpo não é jamais conhecido (ou reduzido) como o rival possível da alma” (AT IV, p. 161-170) (GUENANCIA, 1999, p. 93-110). Ademais, como já afirmamos anteriormente, as *Paixões da Alma* parecem recuperar a relação entre alma e corpo exposta na *Sexta Meditação*. Não obstante essa retomada, poderíamos considerar, por outro lado, que não haveria ali tão somente uma recuperação, mas que as *Paixões da Alma* tratam de temas determinantes ao pensamento cartesiano que precisaram ser mais bem explorados que nas exposições do *Discurso do Método*, *Meditações e Princípios da Filosofia*. Assim, estes temas vistos sob uma outra abordagem seriam, para citar alguns, a relação entre a psicofisiologia cartesiana, a metafísica e a subjetividade moral (o homem completo e inteiro, na interação do plano físico ao metafísico, bem como a passagem dos planos psicofisiológico, ao metafísico, chegando, por fim, ao plano da subjetividade moral), etc. Como já esclarecemos anteriormente, devido a imensidão que compõe o tema da subjetividade cartesiana, em nosso projeto de doutoramento, consequência desta pesquisa e complemento a ela, pretendemos aprofundar os temas que aqui foram investigados sob certos limites.

Em linhas gerais, se fôssemos explicar em poucas palavras todo o percurso das *Primeira e Segunda Meditações* apresentado em nossa pesquisa, diríamos: o grande problema filosófico de Descartes, nessas duas etapas determinantes ao sistema cartesiano (ceticismo e

subjetividade), é a superação definitiva da possibilidade da dúvida global e da falência da razão. A pseudo-evidência, retratada pelo uso que Descartes fez do ceticismo, teve de ser totalmente desmascarada, exposta em suas mais extravagante hipótese (Argumento do Grande Enganador), para que a evidência primeira se mostrasse absolutamente indubitável. Para tanto, foi necessário o abandono provisório de todo o mundo externo ao sujeito meditador, que deixou de pertencer a *um mundo* e, após ter se descoberto como *res cogitans*, reconheceu-se como sujeito metafísico em *seu mundo*, ou seja, no âmbito da consciência, de seus próprios pensamentos que lhe são imediatamente acessíveis, diferente das demais coisas que agora podem ser acessadas somente de modo mediato, ou seja, atravessadas pelo eu que as percebe como suas ideias.

Ao ser consolidada a superação da possibilidade da falência da razão, por meio da dúvida metódica, a descoberta do sujeito da dúvida coroa o sentido e o uso que Descartes fez do ceticismo. Para Descartes isso tudo é certo, porém, ao longo de nosso trabalho, permaneceu uma polêmica questão que, talvez, não possa ser inteiramente respondida, até mesmo por problemas historiográficos, visto que Descartes poderia ter escrito com mais clareza o que admirava e desprezava do ceticismo, bem como os livros que teria lido sobre o tema, etc., mas não o fez como gostaríamos e essa parece ser uma insolúvel limitação histórica. Mesmo assim, contudo, gostaríamos de recolocar a seguinte questão para finalizarmos o presente trabalho: – O uso que Descartes fez do ceticismo é legítimo? Dizendo de outro modo: – É o ceticismo cartesiano um verdadeiro ceticismo? Visando pensarmos essa questão antes de fecharmos o presente exercício meditativo, delinearemos duas breves respostas – uma pensando conforme os pirrônicos e neopirrônicos, outra pensando segundo a perspectiva estritamente cartesiana.

Seguindo a perspectiva dos pirrônicos e neopirrônicos, podemos sugerir a seguinte resposta (*Possível tese dos pirrônicos e neopirrônicos contra Descartes*): Os argumentos do senhor Descartes nunca eram tão radicais quanto o seu autor dizia serem⁵². Deixemos que o

⁵² Como vimos, essa posição é apresentada por Oswaldo Porchat, em seu artigo (PORCHAT, 2007). Vejamos um pouco mais dessa objeção contra Descartes: “Descartes teria feito bem, penso eu, em obedecer de modo mais radical à sua própria regra. Como procurei deixar claro, parece-me que ele bem poderia ter introduzido o argumento da loucura logo no início de sua primeira *Meditação*. Ou melhor, deveria tê-lo feito, se pretendia, como disse, desfazer-se de todas as suas antigas opiniões e “estabelecer alguma coisa de firme e de constante nas ciências”. Buscando encontrar um fundamento racional sólido e inabalável para todo saber filosófico e científico, não poderia ter-se contentado com o exame crítico do que aprendera “[...] dos sentidos, ou pelos sentidos”. Era-lhe também imperativo proceder ao escrutínio rigoroso de sua confiança costumeira na própria razão e de quanto se pudesse eventualmente contra ela objetar. Não o fez. Se o tivesse feito, seu ceticismo não teria sido apenas

argumento do erro dos sentidos seja concedido a ele, talvez diriam os pirrônicos. Porém, os argumentos da loucura, do sonho e do grande enganador, se fossem levados a sério em seu sentido radical, ambos são totalmente circulares, ou seja, ambos impossibilitam que, no interior de um contexto estritamente cético, consigamos alcançar algum outro argumento capaz de superar a famosa tríade cética, sem que se esbarre em um dos argumentos (*tropos*) pirrônicos. Conforme vimos com o argumento da loucura de Porchat, ao radicalizar a dúvida cartesiana com o enfoque no modo de proceder zetético pirrônico, seria totalmente impossível que a razão escapasse às teias da dúvida mais radical, diferente daquela problematização da loucura feita por Descartes. Devido ao fato de as teses de Descartes contidas na *Primeira Meditação* suscitarem contundentes críticas dos seguidos da perspectiva cética, essas críticas poderiam ser reunidas em duas principais. A primeira é a de que tudo o que vemos, sentimos e pensamos não alcança

metodológico e nos teria poupado da generalidade falaz do *Cogito*". (*Ibidem*, p. 338-339). Ainda que Porchat, em seu artigo, diga seguir "um percurso de estilo cartesiano", articulado "[...] na perspectiva da primeira pessoa e não se enquadra na linha de argumentação própria ao ceticismo pirrônico" (*Ibidem*, p. 323 e 331 respectivamente), tudo indica o contrário. Consideramos, ao contrário do exposto nessa passagem, que a escrita em primeira pessoa seguida por Porchat não é tipicamente cartesiana. Podemos tomar a liberdade de elencar três razões fundamentais: 1) A introdução e a apresentação do argumento não são dispostos de modo a intentar a descoberta de uma verdade indubitável à maneira cartesiana, mas de dissertar sobre algumas opiniões suas, elas sim escritas em primeira pessoa; 2) ainda que a intenção de expressar a sua experiência de vida cotidiana trate do sentido e do efeito psicológico da loucura, não de sua possibilidade, como faz Descartes, mas de sua manifestação completa e total, esse modo de expressar lembra algo da apresentação cartesiana da *Primeira Meditação*, porém, nada mais que isso; 3) o argumento é circular do início ao seu fim, pois "[...] tendo admitido a possibilidade de minha loucura, se a tivesse tido bem presente à mente desde o preciso momento em que a admiti e a nenhum momento a esquecesse, eu deveria ter reconhecido que não mais dispunha de qualquer justificação para deixar meu argumento progredir, por já estar destruída sua confiabilidade absoluta. Meu discurso, sem que eu o percebesse, já podia estar começando enlouquecido. Admitir seriamente *ali e então* a possibilidade da loucura, pareceu-me agora, deveria ter paralisado totalmente minha investigação a partir *dali e de então*" (*Ibidem*, p. 333). Em verdade, quanto a este último ponto, o próprio Porchat reconhece que seu argumento era, sobretudo, cético e que seu modo de argumentar circular leva à afirmação do ceticismo, ao invés de seguir a ordem das razões de Descartes: "Refletindo sobre toda essa experiência filosófica, pude compreender que esse meu argumento da loucura era, de fato, um argumento cético. Buscando a Verdade, eu fôra levado a questioná-la e pô-la sob inarredável suspeita. Uma vez levado a descrever a eficácia do exercício da razão especulativa que tantos filósofos tinham proclamado, eu não podia senão suspender meu juízo sobre seus alegados resultados. O cético apareceu-me como o único filósofo que, consistentemente, não tem por que ter medo da loucura" (*Ibidem*, p. 337). Natural é, portanto, que haja uma incomensurabilidade entre as escritas de Descartes e de Porchat. O argumento da loucura envereda por outras preocupações filosóficas, pois, para Porchat, "[...] a investigação filosófica tem sempre lugar no seio da vida ordinária. É nela que um sujeito empírico se põe a pensar e a refletir e a filosofar. [...] O argumento da loucura explora vicissitudes de nossa vida psíquica, procura mostrar que não temos como ultrapassar essa precariedade e contingência. Não temos como ascender de certezas subjetivas a certezas objetivas, de intuições psicológicas a intuições intelectuais, de conhecimentos empíricos a conhecimentos absolutos" (*Ibidem*, p. 341-342). Nessas poucas observações que fizemos sobre o ceticismo neopirrônico de Porchat estamos longe de pretender dar conta de explicar o seu significado. Basta, para o que pretendemos, ter enfatizado os passos mais importantes dessa clara incomensurabilidade entre ambas as atitudes filosóficas.

qualquer correspondência empírica. Assim, tendo em vista o exposto na *Primeira Meditação*, as vivências humanas não passariam de um contínuo, confuso e ininterrupto sonho. E, dito isso, o que restaria ao conhecimento humano senão uma total contingência? Se o conhecimento humano é absolutamente contingente, cabe, por conseguinte, a salvação pelo ceticismo. A *salvação pelo ceticismo* é o item quatro do artigo sobre a loucura de Porchat. Diz Porchat sobre esse tema: “Não decorria, do fato de eu poder estar louco, que todos os meus raciocínios estivessem necessariamente perturbados pela loucura. [...] E aparecia-me que minha argumentação procedia satisfatoriamente, embora me aparecesse ao mesmo tempo que ela não era confiável de modo absoluto” (PORCHAT, 2007, p. 335). Refletindo sobre essa passagem torna-se nítido que os céuticos, aqui representados por Porchat, não obstante as críticas que aparentam radicalizar a imersão deles na loucura total, essa entrada na loucura visa desfazer a confiança em filosofias do absoluto, e, logo em seguida, ela mesma se desmancha. Em outras palavras, o céutico reconhece e procura ensinar o que dogmático deveria aceitar. Assim, “[...] lendo Sexto, eu tinha, aliás, aprendido que os céuticos, seguindo o fenômeno, vivem sem dogmatismo a vida comum (Cf. H.P. I, 23-4; 231; 237-8), também sem sobressalto. Uma vez libertado do fascínio do Absoluto, não havia por que continuar a vivenciar na vida cotidiana a possibilidade filosófica da loucura, seria despropositado e insensato continuar a preocupar-me seriamente com ela” (PORCHAT, 2007, p. 337). A outra possibilidade, mais extravagante, dita “metafísica”, é a de um onipotente enganador ser o grande manipulador de toda a realidade, tanto das percepções quanto dos pensamentos que temos acerca do que quer que seja. Diante desta última tese, observada por esse ponto de vista, diríamos não podermos ter certezas absolutas e nem delas precisaríamos, visto que as justificativas iniciais para se estabelecer uma definitiva prova do conhecimento caíram em suas próprias armadilhas, e a razão, ao estar totalmente louca, deixaria de ser razão e permaneceria em uma total irresolução. Se não há o *cogito*, a razão louca, na mão céutica de um “pseudo-Descartes”, transforma-se em uma completa irresolução, e, talvez, diriam os pirrônicos e neopirrônicos: Descartes, um céutico! Impossível! Ou quem sabe nas mãos de um grande enganador!

Seguindo a perspectiva de Descartes, podemos sugerir a seguinte resposta (*Possível tese de Descartes contra os pirrônicos e neopirrônicos*): O ceticismo sempre foi mal interpretado, pois não existe uma dúvida válida se a mesma não admitir de antemão uma possível e verdadeira

solução. A dúvida, assim compreendida, é metodológica, ou seja, é um instrumento da busca pela verdade. Sendo assim, para justificar um verdadeiro ceticismo é necessário que a dúvida e o ceticismo, ambos a serviço da verdade, deixem de ser dúvidas e se transformem em ao menos uma única certeza. A dissolução da dúvida é, pois, o sentido desse uso do ceticismo. Ser um contínuo sujeito da dúvida é estar no ceticismo e nunca ter condições de sair de um eterno impasse epistemológico. Ao ultrapassar o percurso estabelecido pela dúvida metódica, problema do mundo exterior, dúvida metafísica, descoberta da subjetividade, o sujeito da dúvida superou a incerteza, reconheceu-se sujeito de si mesmo, agora tornando possível reconstruir uma nova ligação com o mundo exterior. Se a temível tríade cética⁵³ impõe barreiras a toda tese que pretende superar o ceticismo, e, portanto, a toda tese que visa constituir-se em um verdadeiro conhecimento, a descoberta do *cogito*, por sua vez, realizaria plenamente as três condições preestabelecidas pelos céticos e a superaria. Vejamos por quê:

1ª Condição): *Ela (a pessoa) precisa crer no que diz (ou pensa)*. Talvez diria Descartes: crenças são opiniões e, para acreditarmos em uma opinião que possuímos, é necessário que a faculdade do juízo realize o ato de assentir. Toda opinião ou proposição é passível de compreensão⁵⁴ a partir da faculdade do entendimento que tem o papel de *perceber*; já a faculdade do juízo nos torna senhores de nossa própria razão, ou seja, manifesta o nosso poder decisório acerca do que queremos ou não *assentir*. O homem é capaz de compreender (*comprehendere*) que significa: colocar os braços em torno de alguém, acolher, bem como pode inteligir (*intelligere*)

⁵³ Segundo Plínio J. Smith, o ceticismo considera que, para atribuir a alguém um verdadeiro conhecimento, cumpre realizarem-se plenamente “três condições: 1) Ela precisa crer no que diz (ou pensa); 2) sua crença tem que ser verdadeira; 3) ela precisa dar uma boa razão ou justificar adequadamente a sua crença. Por isso, o conhecimento é definido como uma crença verdadeira justificada” (SMITH, 2004, p. 10-11). Essa definição extraída dessa tríplice condição é apontada pelos céticos como um mecanismo que, por si mesmo, impossibilita a descoberta de qualquer verdade absoluta. A primeira das condições é cumprida naturalmente, pois o ser humano possui muitas crenças e lhe é fácil assentir que elas sejam de um modo em detrimento de outro, porém a situação não é a mesma com as outras duas, visto que o modelo cético aponta problemas inerentes às condições 2 e 3. Para os pirrônicos ocorre que toda justificação de nossas crenças pretensamente verdadeiras é sempre dubitável e problemática. Essa sua constatação se dá continuamente ao investigar e indagar sobre os mais diversos assuntos, ao sempre identificar uma certa estrutura argumentativa que leva toda e qualquer pretensa verdade a ser desqualificada: (a) “[...] nós precisamos inferir a partir de certas evidências; mas (b) nenhuma inferência a partir das evidências é segura ou confiável; logo, (c) não há como justificar nosso conhecimento com base nas evidências de que dispomos” (*Ibidem*, p. 19).

⁵⁴ Com exceção da ideia de Deus, que, segundo Descartes, podemos tão somente “tocar com a mente”, mas não acolhê-la em toda a sua amplitude e mistérios.

que significa: discernir, entender, tocar com a mente⁵⁵. Assim, ter uma crença é acreditar no que se diz ou se pensa e refere-se principalmente à estrutura contida nessa teoria das faculdades, na qual a devida proporção ou desproporção entre as faculdades do entendimento e da vontade são o que caracterizam a um juízo ser verdadeiro ou ser falso.

2ª Condição): *Sua crença tem que ser verdadeira. O cogito é uma intuição pura e uma proposição autoverificável, ou seja, no ato mesmo de desacreditá-la, quem pensa algo, enquanto pensa, não pode pensar e não existir ao mesmo tempo em que sua proposição é proferida ou pensada (pensar e ser algo, ou pensar e existir). Portanto, é impossível que no ato exato de estar pensando aquele que pensa não exista.*

3ª Condição): *Ela precisa dar uma boa razão ou justificar adequadamente a sua crença.* Ao superar a dúvida mais radical, metafísica, a descoberta de uma proposição indubitável, ou seja, que superou os mais audazes argumentos céticos, é o primeiro elo que abre a cadeia de razões, pois, sendo indubitável e autoverificável, é o *cogito* o primeiro princípio entre todos os conhecimentos certos que é possível ao homem conhecer. Para o sistema cartesiano, todas as suas outras explicações são conceitos decorrentes dessa justificativa, que é, para Descartes, irrefutável por ter superado totalmente a mais hiperbólica dúvida. Dizendo de outro modo, dúvida metódica e a descoberta do *cogito* mostram, demonstram e justificam a presença imediata da verdade de si mesmo (*res cogitans*). A demonstração do caminho para a descoberta do *cogito* e a conseguinte constatação de seu caráter autoverificável são, como vimos, a justificativa de que sua evidência é incontestável e, portanto, irrefutável. Isso decorre do fato de que o *eu* (*ego*) não é apenas um pronome, mas é um substantivo que significa ser uma *res*, ou seja, é uma coisa existente que possui uma natureza verdadeira. A partir dos questionamentos iniciais e as seguintes constatações: “*mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente*” (AT IX-1, p. 21; 1979, p. 95); o *cogito* tomou para si, recolheu e mostrou várias características, nas quais o *eu* exprime a presença de um ente privilegiado na ordem do

⁵⁵ Essas considerações entre os conceitos de *comprehendere e intelligere* baseiam-se nas explicações de André Gombay. (Cf. GOMBAY, 2009, p. 87). Sobre essas distinções, André Gombay cita os seguintes textos de Descartes: Carta a Mersenne, de 27-05-1630; AT I, p. 152; Carta a Clerselier de 1647, anexada à versão francesa das *Respostas às Quintas Objeções* AT 9a, p. 210; e as próprias passagens da Terceira e Quarta Meditações que tratam do tema.

conhecer expressa pelas *Meditações*. Essa presença do *ego* é privilegiada porque seus pensamentos o acompanham em cada ação sua de pensar. Nessa estrutura aglutinadora de todo e qualquer ato de pensar, o *ego* do *cogito* é o sujeito-suporte de todos os seus pensamentos e representações que lhe pertencem. Em outras palavras, por ser esse centro aglutinador de pensamentos e significações é que comumente afirmamos que o sujeito cartesiano é um sujeito do conhecimento. Como vimos, ser sujeito do conhecimento de si mesmo é superar a dúvida metafísica para reconhecer-se, em um primeiro momento, como sujeito metafísico, *res cogitans*, abrindo essa nova forma de pensarmos a filosofia, chamada, pela tradição, de *filosofia da subjetividade*. Em Descartes, o verdadeiro uso do ceticismo é a destruição da dúvida em proveito da mais indestrutível verdade. Desse modo, o ceticismo hiperbólico da *Primeira Meditação* cumpriu seu papel e foi superado pela descoberta do *cogito*. Assim, enfim e permitindo-nos simular uma resposta ao modo de pensar de Descartes, diríamos: “Eu cético? Nunca fui, jamais serei, é verdade!”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1973-8.

_____. *Ouvres Philosophiques de Descartes. (O.P.D.), (Org.)*. Ferdinand Alquié. 3 vol. Vrin: Paris, 1967.

_____. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

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

_____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem; apresentação, apêndices, tradução e notas*: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Ed. Bilíngüe em francês e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II).

_____. *Obras filosóficas: objeciones e los principios de la filosofia*. Introdução: Étienne Gilson. Versão espanhola: Manuel de La Revilla. Buenos Aires: Editorial El Ateneu, 1945.

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

_____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução: João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

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

ARISTOTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Tradução: YEBRA, V. G. Madrid: Ed. Gredos.

BARON, Jan-Louis Vieillard (Org.). *Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1992.

BATTISTI, César Augusto. Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo. In: *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*. Ijuí, RS/Cascavel, PR: UNIJUÍ/EDUNIOESTE, 2010.

_____. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2002 (Série Estudos Filosóficos nº 5).

BEYSSADE, Michele. *A Dupla Imperfeição da idéia Segundo Descartes*. Tradução: Marcos André Gleizer. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 37-49, 1997.

BEYSSADE, Jean Marie. *A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou Analogia?* Tradução: Lia Levy. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-36, 1997.

BEYSSADE, J-M; MARION, J-L (Org.). *DESCARTES. Objecter et Répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

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

_____. *O eu nos Ensaio de Montaigne*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2007 (Humanitas).

BORGES, Marcos Alexandre. *Sobre o cogito como representação*. Toledo. 2009. p. 102. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

COTTINGHAM, John. (Org.). *DESCARTES*. Tradução: André Oídes. Aparecida, São Paulo: Idéias & Letras, 2009. - (Coleção Companions & Companions).

_____. *Dicionário Descartes*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DIÔGENES, Laêrtios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

DUTRA, Luís Henrique de; SMITH, Plínio Junqueira (Org.). *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Florianópolis, SC: NEL UFSC, 2000 (Rumos da Epistemologia; v. 2).

EVA, Luiz. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo)*. In: *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, p. 45-86, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

FILHO, Roberto Bolzani. *Acadêmicos versus pirronianos: ceticismo antigo e filosofia moderna*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 29, p. 57-111, 1998.

_____. *A epokhé cética e seus pressupostos*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 27, p. 37-61, 1996.

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/ Fapesp, 2005 (Coleção Filosofia; 14).

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

_____. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

_____. *O Princípio-Fantasma da Meditação Terceira: esclarecimento sobre os termos de formulação da prova cartesiana do valor objetivo de nossas idéias*. In: *Necessidade e Eternidade*. Campinas, SP: Unicamp-IFCH, p. 109-161, 2008.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999.

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

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a idéia-quadro cartesiana*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 75-89, 1998.

GOMBAY, André. *Descartes*. Tradução: Lia Levy. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. 4. ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1999.

GRECO, J; SOSA, E (Org.). *Compêndio de Epistemologia*. Tradução: Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

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

_____. *Le corps peut-il être un sujet?* In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, 2 vol.

BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). *DESCARTES: A Ordem das Razões e a Ordem das Paixões*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito; Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro (Ed. Universidade de Brasília), 1978.

_____. *Nietzsche – volume II*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Seminário de Zollikon*. Tradução: Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. 11. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

_____. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução: Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

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

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Valério Rohden e Udo B. Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1992.

LANDIM, Raul Ferreira Filho. *A referência ao dêitico “EU” na gênese do sistema cartesiano: A res cogitans ou o homem?*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-67, 1994.

_____. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992 (Coleção Filosofia; 23).

_____. *Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.

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

LOPARIC, Zeljko. *Descartes heurístico*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997 (Coleção Trajetória; 5).

MAGALHÃES, Roberto Carvalho de. *O grande livro da arte*. Tradução: Gilson B. Soares. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

MAIA NETO, José R. *Panorama historiográfico do ceticismo renascentista*. In: *SKÉPSIS*. Ano 1, nº 1, p. 83-97, 2007.

MARCONDES, Danilo. *Ceticismo, Filosofia cética e linguagem*. In: *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, p. 135-158, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

MARION, J-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. 2. ed. PARIS: Vrin, 1991.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaaios*. Tradução: Sérgio Milliet. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

MOYAL, J. D. (Ed.). *René Descartes critical assessments*. London/New York: Routledge, 1991, 4 v.

Necessidade e eternidade. (Orgs.). Márcio A. D. Custódio, Tadeu M. Verza, Anastasia G. Itokazu. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

ONG-VAN-KUNG K. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Os Pré-Socráticos. (Org.). José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

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

PORCHAT, Oswaldo P. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

_____. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007 (Artigos publicados entre 1969 e 2005).

_____. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

- PRADO JR, Bento (Org.). *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ROCHA, Ethel Menezes. *Animais, Homens e Sensações Segundo Descartes*. In: *KRITERION*. Belo Horizonte, nº 110, p. 350-364, dez./2004.
- _____. *O Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 203-218, 1997.
- _____. *Princípio de Causalidade, Existência de Deus e Existência de Coisas Externas*. In: *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, v. 10, n. 1, p. 7-30, jan./jun. 2000.
- _____. *Prudência da Vontade e Erro em Descartes*. In: *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, p. 325-337, 1999.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia*. Tradução: Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- _____. *Descartes e o racionalismo*. Tradução: Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés Editora, 1979.
- SANTOS, L-R; ALVES, P. M. S; CAROSOSO, A (Coord.). *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.
- SCHIRMER, César. *A afirmação da existência dos corpos nas Meditações de Descartes: verdade e propensões incorrigíveis*. Porto Alegre, 2003. (Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFRGS).
- SCRIBANO, Emanuela. *La nature du sujet. Le doute et la conscience*. In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 49-66, 1999.
- SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposis pirrônicas*. Tradução e edição: Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Ediciones AKAL, 1996.
- _____. BURY, R. G. (Ed.). *The Loeb Classical Library*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press-London: William Heinemann, 1976.
- SILVA FILHO, Waldomiro José (Org.). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005 (Coleção Filosofia; 13).
- SMITH. P. J. *Ceticismo filosófico*. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.
- _____. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004 (Coleção Passo-a-Passo; 35).

STROUD, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*. Tradução: Letícia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

VALENTIM, Marco Antônio. “Uma conversação premeditada”: a essência da história na metafísica de Descartes, Rio de Janeiro, 2007. p. 193. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ.

Verdade, Conhecimento e Ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. Ceticismo pirrônico e sua classificação das filosofias possíveis. *THEORIA*: Revista Eletrônica de Filosofia – Faculdade Católica de Pouso Alegre – MG. v. 2, nº 5, 2010. Disponível em: <http://www.theoria.com.br>

_____. *Ceticismo, fideísmo e subjetividade na Apologia de Raimond Sebond de Michel de Montaigne*. V Conifil – CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DA UNICENTRO. Guarapuava, 2010. Resumos. Guarapuava: Unicentro, 2010. 1. CD-ROM.

_____. *Entre a subjetividade como auto-retrato em Montaigne e como consciência de si em Descartes*. VI SEMINÁRIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSCAR, 2010, São Carlos. Anais... São Carlos: UFSCAR, 2010, artigo no prelo.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes, el proyecto de la investigación pura*. Tradução: Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.