

# AINDA O *COGITO*: UMA RECONSTRUÇÃO DO ARGUMENTO DA SEGUNDA MEDITAÇÃO\*

Lia Levy (UFRGS)

A Balthazar Barbosa Filho  
com admiração.

## Introdução

O termo “*cogito*” designa de modo genérico e impreciso um argumento que Descartes propõe em diversos momentos de sua obra<sup>1</sup>. De um modo geral, os comentadores, tal como o fizeram os interlocutores contemporâneos ao autor, consideram que a expressão “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*), ausente das *Meditações Metafísicas*, resume adequadamente este argumento único e procuram esclarecê-lo ou criticá-lo, nem sempre levando em consideração as diferentes formulações que recebe e os diferentes contextos em que ocorre.

Meu objetivo neste texto é simplesmente analisar o quarto parágrafo da Segunda Meditação (AT VII, 24-25; IX-1,19), no qual ele supostamente apresenta este mesmo argumento sem empregar a famosa expressão. Das muitas, diversas e relevantes questões filosóficas que este argumento suscita, gostaria de me concentrar em investigar se ele pode ser reconstruído sem que seja necessário introduzir – como uma premissa não justificada – a concepção do pensamento como sendo essencialmente consciência de si e, portanto, como envolvendo - por definição, a auto-referência imediata e incorrigível do sujeito a si mesmo. Gostaria de poder mostrar que o argumento não apenas independe dessa concepção como, além disso, *conduz* a essa concepção; todavia, somente o primeiro passo em direção a esta interpretação será dado neste artigo. Quanto à expressão “penso, logo existo”, minha hipótese é que, embora ausente do texto, ela, de fato, resume o sentido geral da posição cartesiana. Sua ausência explica-se pelo fato de

---

\* As referências às obras de Descartes serão feitas a partir da edição de Adam e Tannery, (*Oeuvres de Descartes*, CERF 1897-1909; reedição: Vrin-CNRS, 11 volumes, 1964-1974), designada pela abreviação AT, seguida do volume em algarismos romanos e da página em algarismos arábicos. As traduções em língua portuguesa foram citadas a partir das edições de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. (*Descartes. Obra Escolhida*, Rio de Janeiro, Ed. Bertrand do Brasil, 3a ed.: 1994) e do *Seminário Filosofia da Linguagem (Dos Princípios da Filosofia, Parte I*, coord.: Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2003). Nos casos das obras não traduzidas nessas edições, as traduções são de minha autoria.

<sup>1</sup> Encontramos esse suposto mesmo argumento nas seguintes obras publicadas durante a vida de Descartes: *Discours de la Méthode*, IV, (1637 - AT VI, 32), *Meditationes de Prima Philosophia* (1641, AT VII, 24-25; e tradução francesa publicada em 1647, AT IX-1, 19), *Principia Philosophiae*, I, art. 7 (1644, AT ; e tradução francesa publicada em 1647, AT IX-2, 27). Quanto às obras publicadas apenas postumamente, cabe citar: *Regulae ad Directionem Ingenii*, III (AT X, 368) e *La Recherche de la Verité* (ed. Alquié, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1967, 3 vols. vol. II, p. 1122-123, segundo a tradução francesa do manuscrito em latim publicado na edição holandesa de 1701: *Descartes opuscula posthuma*, Blaeu, Amsterdam). Descartes menciona ou discute esse argumento com seus contemporâneos em sua correspondência: maio de 1637 a um destinatário desconhecido, abril ou maio de 1638 a Renier, novembro de 1640 a Colvius, dezembro de 1640 a Mersenne, março ou abril de 1648 a Sillon; e ainda ao longo do conjunto de objeções e respostas que foram publicadas juntamente com as *Meditações Metafísicas*.

que Descartes pretende apresentar nas *Meditações* a versão mais completa de seu argumento e a passagem que será aqui analisada constitui, na realidade, apenas uma primeira etapa dessa versão.

A análise e a reconstrução que serão propostas supõe que o argumento apresentado no parágrafo 4 deva ser compreendido, como propõe H. G. Frankfurt<sup>2</sup>, como composto de quatro etapas, cujo sentido depende do contexto argumentativo mais amplo no qual estão inseridas, como observou Jean-Claude Pariente, em seu artigo<sup>3</sup> sobre o *cogito* nas *Meditações Metafísicas*. Nesse sentido, a estrutura do presente artigo seguirá essas etapas.

## . **Reconstruindo o argumento**

### • **O problema**

Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que ponha em mim tais pensamentos? Isto não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu, então, pelo menos não serei alguma coisa?<sup>4</sup>

O argumento apresentado nesse parágrafo visa especificamente a dar conta de uma dificuldade metodológica identificada reflexivamente no início da Segunda Meditação. Ao retomar os resultados obtidos na Primeira Meditação e tentar formular a conclusão cética à qual pareciam inelutavelmente conduzir, Descartes se depara com o seguinte problema: os argumentos apresentados na Primeira Meditação só autorizariam a conclusão cética segundo a qual não há nada de certo no mundo se fosse possível estabelecer o caráter exaustivo do exame então realizado (“Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida?”). Ora, se a amplitude da dúvida metafísica é suficiente para garantir – materialmente – a universalidade do exame, o próprio procedimento envolve, contudo, uma limitação formal, metodológica, que torna ainda inconclusivo o exame realizado anteriormente.

Essa limitação formal enraíza-se na estrutura mesma do ato de duvidar enquanto método de investigação racional. Com efeito, a dúvida não pode, como esclareceu Descartes no início da Primeira Meditação<sup>5</sup>, ser exercida apenas por um ato da vontade,

<sup>2</sup> Frankfurt, Harry G., *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Metaphysics*, The Bobbs-Merrill Co, New York, 1971, cap. X, pp. 91-112.

<sup>3</sup> Pariente, Jean-Claude, "La première personne et sa fonction dans le *cogito*" in: Kim Sang Ong-Van-Cung (ed.), *Descartes et la question du sujet*, PUF, Paris, 1999, pp. 11-48. Cf., em particular, pp. 15-16.

<sup>4</sup> Embora não pretenda discutir problemas de tradução, considero que o tipo de análise que estou propondo exige uma atenção redobrada ao texto original. Assim, para a comodidade do leitor, reproduzo em nota o texto do parágrafo 4 tal como ele aparece na edição Adam e Tannery, conforme ele for sendo citado no corpo do artigo: *Sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quae jam recensui, de quo ne minima quidem occasio sit dubitandi? Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immittit? Quare verò hoc putem, cum forsán ipsemet illarum auctor esse possim? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum? / Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose?*

<sup>5</sup> AT VII 18, IX-1, 13-14. Cf. também o final da Primeira Meditação: AT VII-21, IX-1, 17.

ela deve – para que possa valer metodologicamente – envolver, também, uma *razão* para duvidar. Esta convergência entre uma exigência de ordem prática (o ato da vontade) e uma exigência de ordem teórica (a razão para duvidar) não significa apenas que o emprego do método da dúvida supõe a vontade como instância responsável pela tomada de decisão em investigar a verdade, mas também como responsável pela dimensão assertiva do juízo. Assim, o método da dúvida deve envolver não apenas a consideração de princípios lógicos, mas também de princípios epistêmicos ou doxásticos: a dúvida é, na doutrina cartesiana, uma condição epistêmica, e, enquanto tal, deve envolver o confronto de *crenças*, *opiniões* e não apenas de proposições<sup>6</sup>. À primeira vista, seria possível pensar que isso não é correto, pois se duvido de uma proposição p qualquer, então eu não *creio* em p, mas – justamente – suspendo meu juízo acerca de p. Não pareceria haver, pois, sentido algum, em dizer de crença ou opinião que ela é dubitável. Todavia, dizer que uma opinião ou crença é dubitável significa precisamente que há razões para suspender o juízo acerca da proposição envolvida nessa crença e, portanto, que há razões para duvidar dessa proposição.

Assim, não apenas o objeto do método da dúvida são as nossas crenças ou opiniões, mas a própria razão para duvidar deve ser – ela também – uma crença ou opinião e não apenas uma proposição<sup>7</sup>. As proposições utilizadas como *razões para duvidar* têm, certamente, um valor meramente hipotético no decorrer do exame, mas, para que possam exercer a função que lhes é destinada, é preciso que sejam consideradas, durante o processo, como capazes de suscitar a adesão daquele que emprega o método enquanto o emprega e, nesse sentido, são *opiniões* que estão excluídas, ainda que provisoriamente, do universo de crenças examinadas. É por isso que – por motivos estritamente procedimentais – o exame realizado na Primeira Meditação não foi, e não poderia ter sido, exaustivo. As opiniões ou crenças que serviram de razões para duvidar *ainda* não podem ser consideradas, ao final da Primeira Meditação, elas mesmas dubitáveis, pois a admissão da verdade dessas proposições, mesmo que provisória e hipotética – é uma *condição* da efetivação do ato de duvidar aí executado. Nesse sentido, embora o argumento desenvolvido no parágrafo envolva a tese de que o conhecimento da existência do sujeito pensante é suposto pela dúvida, esta tese precisa ser considerada com cuidado, pois permite uma dupla interpretação; sendo que, sob uma delas, como vemos, tal relação de dependência é insuficiente para justificar a certeza da proposição *eu existo*, sendo suficiente apenas para apresentá-la como uma crença que deve ser examinada separadamente, não tendo sido – porque não poderia ter sido – explicitamente impugnada pelos argumentos da Primeira Meditação.

É necessário, pois, antes que se possa concluir pela pertinência ou não da posição cética, superar, de algum modo, esta limitação metodológica e examinar as opiniões que serviram de razões para as dúvidas apresentadas na Primeira Meditação. Essa limitação, embora não seja por princípio intransponível, exige um *segundo* procedimento, que deve ser realizado em um *segundo* momento (daí sua presença na

---

<sup>6</sup> O uso do termo “proposição” pode parecer, à primeira vista, anacrônico, devendo ceder seu lugar ao termo propriamente cartesiano de “idéia”. No entanto, ele está sendo utilizado aqui exatamente para evitar o uso deste último termo, pois este só receberá um sentido preciso na Terceira Meditação e, portanto, após o desenrolar do argumento que está sendo analisado. Além disso, o termo “proposição” é utilizado pelo próprio Descartes neste mesmo texto para se referir à primeira certeza.

<sup>7</sup> Cf., por exemplo, essa passagem da Primeira Meditação: “*Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia...*”/ “*Toutefois, il y a longtemps que j’ai dans mon esprit une certaine opinion, qu’il y a un Dieu...*” (ATVII, 21, IX-1, 16 – grifo meu).

Segunda Meditação e não na Primeira), que é exatamente o que será empreendido nesse quarto parágrafo. Nesse exame, Descartes deverá evitar a limitação formal que conduziu ao problema em questão, e, para tanto, procurará, ao menos nas duas primeiras etapas, não repetir o procedimento anterior, mas simplesmente verificar se as conclusões já obtidas são suficientes, por si mesmas, para pôr em dúvida as crenças que serviram como razões para duvidar. Mesmo que ele não consiga – e teremos que ver por que – restringir-se a esse procedimento, uma coisa é certa: Descartes não poderá e não irá introduzir nesse segundo momento *novas* razões para duvidar.

Quais são, pois as crenças que “escaparam” à dúvida na Primeira Meditação? Descartes refere-se apenas, no início do parágrafo, àquela que dá lugar à hipótese metafísica: a suposição da existência de Deus: “Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que ponha em mim tais pensamentos?” No entanto, diz Descartes, “isto não é necessário...”. Embora na seqüência da passagem Descartes apresente uma explicação para sua afirmação, esta consiste, na realidade, em apresentar uma suposição alternativa: “...pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo”. Antes de examinar o sentido e a pertinência dessa alternativa, vejamos por que Descartes se considera autorizado a descartar a suposição da existência de Deus ou de “alguma outra potência”. Segundo a interpretação que estou propondo, as suposições da existência de Deus ou de “alguma outra potência” ocorrem nessa passagem como possíveis candidatos à posição de crenças cuja certeza ainda não teria sido examinada (“Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida?”) porque teriam funcionado na Primeira Meditação como suposições que tornaram possível a dúvida metafísica. Se Descartes considera que essas crenças podem ser substituídas por uma outra crença, então é preciso explicar como é possível que a dúvida metafísica possa ser engendrada sem nenhuma dessas duas suposições. Ora, na verdade, esta tarefa já foi empreendida pelo próprio Descartes no decorrer da Primeira Meditação, mais especificamente no décimo parágrafo (AT VII, 21; IX-1, 16-17), onde mostrou que é possível formulá-la de tal modo que mesmo os ateus devem aceitá-la.

Nesse caso, porém, a dúvida metafísica não se vê desprovida de toda e qualquer pressuposição existencial, pois ao menos uma não pode ser eliminada: aquela que afirma a existência daquele que pensa, daquele que crê na verdade do que pensa, como *autor* dos pensamentos ou crenças que tem<sup>8</sup>. A dúvida metafísica tem por condição mínima a crença na existência de algo que é o suporte real dos pensamentos e na existência de algo que é origem dos pensamentos. Ora, o modo ontologicamente menos oneroso de formular essa crença é fazer coincidir em um mesmo ser a origem e o sujeito de inerência dos pensamentos: “Eu, então, pelo menos não serei alguma coisa?” (“*Nunquid ergo saltem ego aliquid sum*”). A proposição *eu existo* emerge, assim, como a expressão dessa condição e sua formulação em primeira pessoa não precisa ser aqui interpretada como o reconhecimento de uma propriedade particular do pensar. O termo “eu” deve ser compreendido aqui à luz das gramáticas do século XVII: como um pronome pessoal, cuja função gramatical é simplesmente a de evitar o emprego ou substituir – por questões estéticas ou éticas – o nome próprio quando este é o narrador

---

<sup>8</sup> Neste estágio, a diferença é irrelevante, bem como o reconhecimento de que estes pensamentos ou crenças lhe pertencem.

ou o falante<sup>9</sup> e cuja função não é ainda considerada como possuidora de características lógicas particulares (similares aos termos indexicais). Todavia, isso não é inteiramente correto, pois – pela primeira vez no texto – o termo “eu” passa a ter um sentido mais preciso, mais técnico, indicando o narrador sob um aspecto bem preciso: o de ser a origem e o sujeito de inerência de pensamentos<sup>10</sup>.

Cabe observar que a especificação da designação exercida pelo pronome de primeira pessoa nesse contexto é um *efeito* do modo como Descartes encaminha seu argumento, pois, para seus contemporâneos, os pronomes pessoais, tal como todos os pronomes, embora possam substituir os nomes, eles o fazem com uma perda importante: eles designam de modo confuso, apresentando a coisa como que “velada” e de modo confuso<sup>11</sup>. Ainda que o pronome de primeira pessoa carregue consigo uma caracterização mínima do que designa, a saber, que se trata da *pessoa* que é o *autor* da fala ou da escrita, essa função não é logicamente valorizada, sendo considerada apenas um recurso estilístico útil das línguas naturais para evitar os casos em que é inútil ou constrangedor nomear-se a si mesmo, de tal modo que o pronome de primeira pessoa “dans un énoncé vrai, il occupe une place où pourrait figurer un nom propre, celui de la personne qui parle”<sup>12</sup>. Aqui, ao contrário, essa função está sendo posta em primeiro plano pelo argumento e sendo utilizada explicitamente com uma função argumentativa. É importante ter em mente que as propriedades lógicas peculiares que nós hoje nos acostumamos a reconhecer ou a recusar ao pronome de primeira pessoa não estão sendo importadas sem mais ao argumento cartesiano e gostaria de poder mostrar que aquelas que Descartes irá considerar relevantes para seu argumento serão indicadas explicita ou implicitamente antes de serem assumidas argumentativamente<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Arnauld, Antoine & Lancelot, Claude *Grammaire générale et raisonnée*, L. II, cap. VIII: “Comme les hommes ont été obligés de parler souvent des mêmes choses dans un même discours, et qu’il eût été importun de répéter toujours les mêmes noms, ils ont inventés certains mots pour tenir la place de ces noms. Premièrement ils ont reconnu qu’il était souvent inutile et de mauvaise grâce, de se nommer soi-même ; et ainsi ils ont introduit le Pronom de la première personne pour mettre au lieu du nom de celui qui parle : *Ego, moi, je.*” (Paris, Hachette, 1971, p. 100). Cf. ainda Arnauld, A. & Nicole, P., *La logique ou l’art de penser*, L. II, cap. 1: “L’usage des pronoms est de tenir la place des noms, et de donner moyen d’en éviter la répétition, qui est ennuyeuse...” (ed. notas e posfácio: Charles Jourdain, Paris, Gallimard, col. “Tel”, 1992, p. 97) . Observe-se que o texto da Lógica repete exatamente a mesma formulação relativa ao pronome de primeira pessoa (cf. p. 97). Quanto ao caráter tradicional dessa concepção, cf. Jean-Claude Pariente, *L’analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Editions de Minuit, 1985, cap. 6.

<sup>10</sup> É o que também julga Jean-Claude Pariente; “Pendant tout le cours de la Première Méditation, et encore dans le début de la seconde, il est facile d’observer que Descartes fait du pronom *je* un usage qui ne lui confère pas de statut proprement philosophique” (“La première personne et sa fonction dans le *cogito*”, p. 14) E mais adiante: “ Il me semble que le pronom n’acquiert assurément cette fonction qu’à partir du moment (AT IX-1, 19) où Descartes pose la question: ‘Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose?’ [...] Ce qui doit retenir l’attention, c’est que la question de l’existence du moi est liée à la question de l’origine des pensées qui constituent le doute.” (p. 15).

<sup>11</sup> Cf. Arnauld, A. & Nicole, P., *La logique ou l’art de penser*, L. II, cap. 1, p. 97. Segundo Jean-Claude Pariente, essa é uma posição que já se encontra em Prisciano; “...*pronomine quidem substantia per se, nomine vero etiam qualitas manifestur*” (*Institutiones Grammaticae*, in: Keihl, H, *Grammatici latini*, Leipzig, 1855, vol II, 585).

<sup>12</sup> Jean-Claude Pariente, *L’analyse du langage à Port-Royal*, p. 172.

<sup>13</sup> Parece-me razoável pensar que será justamente a partir desse argumento cartesiano que se tornará possível para a gramática, para a lingüística e para a lógica tratar de modo diferenciado o pronome de primeira pessoa e os pronomes em geral. Este hipótese me foi sugerida pela leitura do texto de Jean-Claude Pariente sobre a Lógica e a Gramática de Port-Royal (*L’analyse du langage à Port-Royal*, pp. 165-180), no qual ele sugere que, pela primeira vez, uma gramática atribui uma certa autonomia

- **Primeira etapa**

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?<sup>14</sup>

Aqui sigo a análise de Harry G. Frankfurt, que me parece impecável<sup>15</sup>. Segundo esse autor, essa primeira tentativa, que consiste em confrontar a crença na proposição *eu existo* com a negação da existência de corpos, leva a um impasse, pois, para que pudesse ser concludente, seria necessário que dispuséssemos de uma identificação suficiente da natureza da coisa designada pelo termo “eu” e a frase final da passagem indica claramente que Descartes não considera que essa identificação tenha sido estabelecida satisfatoriamente. Certamente, o início do parágrafo nos permite afirmar, como vimos, que a coisa referida pelo termo “eu” é capaz de pensar, pois é exatamente por esta qualidade que ela se apresenta como sujeito de uma proposição que se configurou como conteúdo de uma crença que escapou necessariamente ao crivo da Primeira Meditação, na qualidade de condição da dúvida metafísica. Todavia, restam ainda indeterminadas as relações entre esta capacidade e a corporeidade.

Desse modo, a primeira tentativa de verificar se a crença na proposição *eu existo* deve ser considerada dubitável mesmo que tendo escapado ao exame anterior por razões estritamente metodológicas, fracassa por uma espécie de “obscuridade referencial”: não é possível concluir nada porque não sabemos ainda caracterizar com suficiente certeza o que é referido pelo termo “eu”. O que me parece importante, porém, é realçar – mais do que o faz Frankfurt – a função dessa tentativa aparentemente inútil. Em primeiro lugar, e, sobretudo, ela esclarece (como veremos) a estratégia da etapa seguinte.

Em segundo lugar, ela chama a atenção do leitor para o fato de que o termo “eu” está sendo usado agora em um contexto (e, portanto, com um sentido) conceitual e filosófico preciso e que, por essa razão, não se deve projetar sobre ele nenhum sentido ou referência que não tenha sido previamente autorizado por um argumento válido. Essa passagem ratifica a hipótese de que, na etapa anterior, o argumento cartesiano pôs em primeiro plano a função do pronome pessoal de designar de modo “velado” o *autor* das opiniões que estão sendo emitidas e avaliadas única e simplesmente *como autor* dessas opiniões. Apoiado nos resultados obtidos na Primeira Meditação, Descartes pode isolar este sentido do termo “eu” e descartar a função de substituição do nome. E isso não porque esta substituição faria da crença na proposição *eu existo* uma crença dubitável já nessa primeira etapa, pois nesse caso estaríamos prejudgando da natureza da coisa designada pelo nome próprio “Descartes”, mas porque ao ser reformulada como “Descartes existe”, esta proposição não mais expressaria a condição mínima exigida

---

gramatical à categoria do pronome em relação ao nome através do reconhecimento - ainda que hesitante e pouco claro - de uma segunda função exercida por essa categoria gramatical, além de substituir o nome: a de indicar uma relação com uma pessoa: “Port-Royal n’affirme pas explicitement que la fonction du pronom est d’exprimer la personne, pas aussi explicitement en tout cas que le fera Beauzée” (p. 171). O estabelecimento dessa hipótese exigiria ainda investigar se é possível encontrar, nas diversas incursões que os medievais fizeram nas questões de lógica epistêmica suscitadas pelo uso dos sincategoremáticos, alguma referência à peculiaridade do pronome de primeira pessoa.

<sup>14</sup> AT VII: *Sed jam negavi me habere ullos sensus, & ullum corpus. Haereo tamen; nam quid [25] inde? Sumne ita corpori sensibusque alligatus, ut sine illis esse non possim? / Mais j’ai déjà nié que j’eusse aucun sens ni aucun corps. J’hésite néanmoins, car que s’ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux?*

<sup>15</sup> Cf. *op. cit.* pp. 93-94.

para a formulação da dúvida metafísica, que é o que está sendo examinado nesse parágrafo. O que deve ser examinado aqui é a proposição que afirma a existência de uma coisa que é o sujeito de inerência e o autor dos pensamentos cuja confiabilidade está sendo examinada. E é exatamente isso – *e apenas isso* – que se deve compreender como sendo expresso pelo pronome de primeira pessoa<sup>16</sup>.

- **Segunda etapa**

Mas eu me persuadi de que absolutamente nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi.<sup>17</sup>

Se a primeira tentativa de exame não foi bem sucedida devido ao alcance restrito da negação que nela foi empregada, a segunda tentativa, que constitui a segunda etapa do argumento, procurará contornar essa dificuldade universalizando a negação<sup>18</sup>: “Mas eu me persuadi de que absolutamente nada existia no mundo” (*Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo*). Desse modo, o empecilho encontrado na etapa anterior desaparece, pois, ao universalizar a negação, em conformidade com o que a dúvida metafísica da Primeira Meditação autoriza, o confronto entre este resultado e a afirmação existencial que irá em breve expressar a “primeira certeza” não envolve mais a dificuldade encontrada anteriormente. Qualquer que seja a natureza da coisa designada pelo termo “eu”, ela certamente estará contemplada na negação universal e, assim, o confronto entre essas duas crenças não exige que se estabeleça previamente a natureza da coisa designada pelo termo “eu” para além do que já foi estabelecido no início do parágrafo. Assim, o argumento desta etapa *deveria* conduzir à conclusão de que a crença na proposição *eu existo* é dubitável. Não obstante, não é de modo algum essa a conclusão que Descartes considera adequada a seu argumento: “Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi” (*Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi*).

Esta passagem me parece extremamente intrigante por diferentes motivos<sup>19</sup>. Gostaria de chamar a atenção para três deles: a formulação das frases no tempo pretérito, a

---

<sup>16</sup> O resultado interessante dessa manobra argumentativa é que, ao separar a função de designação do exercício da função de falar ou escrever e a função de substituição do nome do falante, que estão associadas na compreensão do pronome pessoal, o que se obtém é que a designação exercida pelo pronome de primeira pessoa – embora ainda seja de algum modo “velada” – não é mais confusa. Mas isso é o que será mostrado no decorrer de toda a Segunda Meditação.

<sup>17</sup> *Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi.* / Mais je me suis persuadé qu’il n’y avait rien du tout dans le monde, qu’il n’y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n’étais point? Non certes, j’étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j’ai pensé quelque chose.

<sup>18</sup> Aqui, mais uma vez, começo seguindo a análise de H. G Frankfurt (*op. cit.* pp. 94-98). Porém, vou me afastar dela em seguida.

<sup>19</sup> H. G. Frankfurt a considera o que de mais próximo à fórmula “penso, logo existo” podemos encontrar nas *Meditações*, malgrado sua formulação no tempo pretérito – que ele, de resto, considera irrelevante. Cf. *op. cit.*, p. 94: “... this answer is the closest thing to *cogito ergo sum* in his entire discussion. Without altering its significance in any substantial way, it may in fact be rewritten as “I thought, therefore I existed”, which differs from the classical formula only in tense.” Sua atenção irá se concentrar na etapa seguinte, que, de acordo com sua interpretação, não se aproxima nem um pouco do famoso dito cartesiano. Essa diferença lhe é extremamente importante, sendo talvez por essa razão que ele não deu suficiente atenção à peculiaridade dessa segunda etapa e sua conclusão condicional.

conclusão condicional e o fato de que a conclusão de Descartes não é aquela que, ostensivamente, deveria ser. Começamos por este último. Obviamente, há aqui algo de bastante simples e óbvio: a conclusão do argumento não procede da negação “absolutamente nada existe” (*nihil plane est*), mas da proposição complexa “*eu me persuadi de que absolutamente nada existia*”. É porque Descartes está interpretando essa frase como a atribuição de um certo predicado (a persuasão de que absolutamente nada existia) ao sujeito expresso pelo termo “eu” que ele afirma: “Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi”. O conteúdo da persuasão em questão passa a ser, nesta passagem – ao contrário do que aconteceu na passagem anterior – irrelevante, o que autoriza o acréscimo introduzido na tradução francesa do Duque de Luynes: ou apenas se pensei alguma coisa (“*ou seulement si j’ai pensé quelque chose*”; AT IX-1, 19). O problema surge se nos perguntamos, agora, com que direito Descartes pode argumentar partindo da proposição complexa e não da negação que, em *oratio obliqua*, ela contém. A resposta dos comentadores em geral consiste em ignorar o problema, justamente por não verem essa passagem em sua relação com a etapa anterior<sup>20</sup>. Ora, vimos que, na passagem precedente Descartes já dispunha de uma proposição complexa, onde constava um “operador epistêmico”, um verbo que expressa um modo do pensar em uma proposição formulada na primeira pessoa: “Mas já *neguei* que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo” (“*Sed jam negavi me habere ullos sensus, et ullum corpus*”). Não foi, contudo, a partir daí que o argumento se desenvolveu. Aqui, ao contrário, é exatamente o que acontece. Por quê?

Parece à primeira vista possível explicar esta diferença, apelando para a diferença entre os verbos utilizados em cada um dos argumentos. Na primeira etapa, o verbo “negar” poderia ser considerado uma variante do verbo “julgar” ou “asserir” e, enquanto tal, parece poder ser eliminando sem perda em favor da proposição subordinada, a qual expressaria o conteúdo asserido ou julgado<sup>21</sup>. Se assim fosse, a proposição gramaticalmente subordinada deveria ser considerada como a proposição principal do ponto de vista lógico, explicando a razão pela qual o argumento cartesiano procede. Na segunda etapa, porém, o verbo utilizado é “persuadir-se”, que não se enquadraria no mesmo caso. Este verbo indicaria uma certa condição epistêmica na

---

<sup>20</sup> H. G. Frankfurt, que reconhece esta relação, levanta uma dificuldade distinta, perguntando-se por que razão Descartes se crê autorizado a concluir sua existência da crença que envolve a atribuição de um predicado ligado ao pensamento, ao passo que, na primeira etapa, ele não o fez, supostamente por não dispor de suficiente caracterização da coisa designada pelo termo “eu”: “He cannot cope with the question of whether *sum* is undermined by this supposition because coping with it requires a fuller understanding of his own nature than he is currently able to command. It is noteworthy, therefore, that in the next step he copes in quite a direct and decisive manner with a question that seems to be of an essential similar kind.” (*op. cit.*, p. 94) Mais adiante, na mesma página, a seguinte passagem deixa claro que sua análise não procura resolver o problema de que estou tratando aqui: “The supposition Descartes considers in (a) has to do with the nonexistence of various things, while in (b) he attends to the fact that he was persuaded or thought of something.”

<sup>21</sup> Estou por ora desconsiderando que, em ambas as passagens, os verbos que conotam atos do pensar ocorrem no passado, o que traria dificuldades para o argumento em favor de sua eliminabilidade, de modo a evidenciar um outro ponto que me parece mais relevante do ponto de vista da análise deste texto, em particular. Como me observou Paulo Faria, este argumento só valeria para a *primeira pessoa* do tempo *presente* no modo *indicativo* no uso *assertórico*. É apenas nessas condições que ‘julgo que’ é ‘expressivo’ de uma atitude proposicional que, em outras pessoas, tempos e modos, ele é usado para *atribuir* um certo “estado mental” ou modo de pensar ao sujeito.

qual, segundo o próprio Descartes<sup>22</sup>, não se dispõe de suficiente certeza para que a proposição possa ser interpretada com expressando mais do que uma opinião, de tal maneira que o verbo “persuadir-se” não poderia ser eliminado como acontece com as variantes do verbo “julgar”, compreendido como expressão lingüística de um conhecimento metafisicamente certo. Contudo, se esta fosse a razão, o argumento cartesiano estaria exposto a uma grave objeção: as razões para introduzir o verbo “negar” na primeira etapa não desaparecem na segunda, com a universalização da negação. Não haveria, portanto, nenhuma razão para empregar o termo “persuadir-se” em lugar do termo “negar” ou “afirmar”, o que conduziria irremediavelmente à afirmação do caráter dubitável da proposição *eu existo*. A utilização do verbo “persuadir-se” só poderia ser explicada como uma manobra *ad hoc* para evitar uma conclusão indesejada. Ademais, em ambos os casos, como vimos, Descartes ainda não está autorizado a considerar as conclusões da Primeira Meditação como metafisicamente certas, não estando, pois autorizado, em nenhuma das duas passagens a apelar para este tipo de argumento. Por fim, o uso de ambos os verbos no passado torna-os – do ponto de vista da eliminabilidade – equivalentes: ambos devem ser interpretados *atributivamente*, ou seja, como atribuindo um conteúdo intencional ao sujeito da frase e, nesse sentido, o surpreendente não é o fato de Descartes ter tirado a conclusão que tira na segunda etapa, mas o fato de não tê-lo feito já na primeira etapa do argumento<sup>23</sup>.

Por que, então, Descartes acreditaria estar autorizado a argumentar a partir da proposição complexa “eu me persuadi de que absolutamente nada existia”, que não é incompatível com a verdade da proposição *eu existia* (é o mínimo que se pode dizer...), e não da proposição “absolutamente nada existe”, que é incompatível com a verdade da proposição *eu existo*, e que estabeleceria que o exame da Primeira Meditação foi suficiente para estabelecer o caráter dubitável da crença nessa proposição? A única razão que me parece justificar essa passagem de tal forma que ela se aplique a este caso e apenas a ele seria a peculiaridade da proposição que ela põe em jogo: “absolutamente nada existe”. Esta proposição estaria sendo considerada por Descartes em seu argumento de tal modo que não poderia ser tomada separadamente, devendo – por alguma razão a ser esclarecida – ser necessariamente tomada como parte da proposição complexa da qual faz parte: “eu me persuadi de que absolutamente nada existia no mundo”. Se isso puder ser estabelecido, então a conclusão de Descartes se seguiria naturalmente, sem que seu argumento estivesse exposto à objeção formulada anteriormente.

Minha hipótese é que Descartes está considerando, nessa passagem, que a proposição “absolutamente nada existe” só pode ser compreendida como um conteúdo intencional de uma crença não atual, não podendo ser afirmada separadamente. Em outras palavras, seu argumento repousa na impossibilidade de *crer* que absolutamente nada existe, estando de algum modo relacionado ao problema clássico das condições sob as quais é possível conceber significativamente o não ser. Essa sugestão traria para o interior do texto cartesiano a discussão tanto do problema de pensar verdadeiramente o que não é, quanto o problema de pensar significativamente o falso (que será importante na reconstrução da próxima etapa do parágrafo, como veremos). Todavia,

<sup>22</sup> Cf. Carta a Regius de 24 de maio de 1640: “... a persuasão encontra-se em nós quando ainda permanece alguma razão que possa conduzir-nos à dúvida; a ciência, quando a persuasão é tão forte que nunca pode ser abalada por uma razão posterior mais poderosa...” (AT III, 63-71).

<sup>23</sup> Que é exatamente o que constitui um problema para Frankfurt. Ver acima, nota 20.

para alcançar maior clareza quanto a esse problema, será preciso examinar mais detidamente essa proposição e o que ocorre nessa passagem do texto da Segunda Meditação.

A proposição “absolutamente nada existe” parece ser simplesmente uma paráfrase da afirmação do não ser: “o não-ser existe”. Assim compreendida, a negação é localizada na posição de sujeito lógico e o artigo definido, embora seja uma exigência das línguas modernas, explicita uma dificuldade mais fundamental acerca do que parece ser uma das condições de significação das proposições: a substantivação ou reificação presuntiva do que é referido pelo termo-sujeito. A afirmação do não-ser infringiria, então, uma regra básica da significação, deixando de dizer algo de alguma coisa por tentar dizer que existe uma coisa caracterizada exatamente por não ser uma coisa. Por outro lado, se rescrevemos a proposição “absolutamente nada existe”, retirando a negação da posição do sujeito teríamos a proposição “Tudo que existe não existe”, que é ostensivamente auto-contraditória. Embora esse tipo de argumento não pareça ser do próprio Descartes, a qualificação que ele acrescenta à negação universal na seqüência do texto parece-me ratificar essa leitura: “Mas eu me persuadi de que absolutamente nada existia no mundo, *que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns*”. Isso sugere que, para Descartes, a negação, ao menos quando empregada em uma negação absolutamente universal, não pode ser compreendida, em sentido estrito, como equivalente à afirmação do não ser, nem mesmo se considerada como expressando o conteúdo de uma crença passada, pois, se assim fosse ela padeceria de um problema semântico, violando uma regra mínima da significatividade, a qual estaria expressa no princípio conhecido como o “axioma ou princípio do nada”<sup>24</sup>. Para que possa ter algum sentido, mesmo como mero conteúdo intencional, ela deve ser compreendida como a abreviação de uma cadeia de negações particulares. Essa compreensão supõe que a negação existencial, tal como a afirmação existencial, supõe a representação de uma coisa possível (que pode existir) ocorrendo na posição do termo-sujeito da qual se possa, então, afirmar ou negar a existência<sup>25</sup>.

Se isso é correto, a questão agora consiste em determinar a razão pela qual Descartes estaria considerando que a negação universal, compreendida como um conjunto de negações particulares, não pode ser considerada separadamente da

---

<sup>24</sup> Cf., entre outras passagens, *Princípios* I, art. 49: “... visto que reconhecemos que não pode ocorrer que a partir de nada algo venha a ser, então esta proposição, a partir de nada nada vem a ser, é considerada [...] como uma certa verdade eterna [...] e se chama “noção comum”, ou ainda axioma.”; e art. 52: “... aquela noção comum, segundo a qual o nada não tem quaisquer atributos, isto é, quaisquer propriedades ou qualidades”. Quanto à legitimidade do recurso a este princípio no contexto da Segunda Meditação, quando a dúvida metafísica ainda não foi racionalmente eliminada, cf. *Princípios* I, art.10: “E, quando disse que esta proposição [*propositionem*], *eu penso, logo existo*, é, de todas, a primeira e a mais certa que ocorra a alguém que filosofe com ordem, não neguei por isso que seja necessário saber antes dela [...] que é impossível que o que pensa não existe, e coisas que tais. Mas, porque estas são noções simplicíssimas e que sozinhas não proporcionam conhecimento de qualquer coisa existente, não estimei, por isso mesmo, que devessem ser enumeradas”. O aspecto interessante do apelo a esse princípio nessa passagem é que ele está sendo usado para regular as condições de sentido das proposições, e não apenas as suas condições de verdade, como se costuma habitualmente interpretar.

<sup>25</sup> Cf., entre outras passagens, a Carta a Hyperaspistes, agosto de 1641: “... or, ce qui n’est point ne nous peut conduire à la connaissance de ce qui est; mais, au contraire, c’est à partir de la connaissance d’une chose qu’on doit concevoir sa négation”.; e Respostas às Primeiras Objeções: “il faut remarquer que l’existence possible est contenue dans le concept ou l’idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement...” (AT IX-1, 92)

proposição complexa na qual ocorre e que expressa seu estatuto de conteúdo intencional de uma persuasão no passado. Vimos que Descartes deixa claro o sentido em que ele está tomando a proposição “absolutamente nada existe” e que, nesse sentido, como uma conjunção de proposições particulares, ela não parece infringir nenhuma regra semântica. Assim, a razão pela qual essa proposição não pode constituir o conteúdo de uma crença atual parece depender de outros domínios de consideração, associados tanto às condições de enunciação e asserção quanto às condições sob as quais podemos crer em uma proposição.

De acordo com esta hipótese, o argumento cartesiano estaria lidando com certas questões relativas à auto-referência, meta-linguagem e performance, sem que elas estivessem associadas a um uso peculiar da primeira pessoa: a proposição “absolutamente nada existe” só poderia ser compreendida como um conteúdo intencional e, por essa razão, não poderia ser considerada como uma proposição asserida independentemente. Em primeiro lugar porque, caso contrário, ela se tornaria imediatamente um contra-exemplo do que afirma, falseando a si mesma: existiria ao menos uma coisa, a saber, a enunciação ou a asserção da proposição verdadeira que afirma que nada existe.<sup>26</sup> Mas, além disso, o argumento envolveria considerações do que chamaremos hoje de lógica epistêmica ou doxástica. A razão pela qual Descartes estaria considerando que não se deve proceder da crença na proposição “absolutamente nada existe, nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns”, mas da crença de que ele se *persuadiu* de que absolutamente nada existia, nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns dependeria também de princípios que regem a relação epistêmica que mantemos com as proposições. Dois princípios devem ser acrescentados em relação ao passo anterior: o primeiro, se não é exatamente o princípio conhecido como o de fechamento epistêmico<sup>27</sup>, é pelo menos um princípio mais fraco, segundo o qual, se a mera crença ou asserção de uma certa proposição p falseia esta mesma proposição, então aquele que tenta asserir ou crer em p sabe – por

---

<sup>26</sup> Argumentos semelhantes podem ser encontrados tanto em autores anteriores a Descartes, quanto posteriores, das mais diversas tendências. Cf., por exemplo, para o caso específico da proposição “nada existe”: São Boaventura, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, Ad Claras Aquas, 1882, Vol. 1, pp. 153-156; Livro I, d. VIII, P. I. art. 1, q. 2, Conclusão e John McTaggart Ellis McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. I, (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), cap. IV, em particular pp. 59-60.

<sup>27</sup> Se alguém *sabe* que p e *sabe* que p implica q, então este alguém sabe que q. A seguinte passagem das *Regras para a Direção do Espírito* parece, no entanto, sugerir que Descartes aceita esse princípio: “... se Sócrates diz que duvida de tudo, disso *segue-se necessariamente* que ele compreende ao menos o fato mesmo que ele duvida; e ainda que ele conhece que algo pode ser verdadeiro ou falso, etc. todas as conseqüências que estão *necessariamente ligadas à natureza* mesma da dúvida. / : “...si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc *necessario sequitur*: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item, ergo cognoscit aliquid esse posse verum vel falsum, etc.: ista enim naturae dubitationis *necessario annexa sunt*” (*Regra XII*, AT X, 421, grifo meu - agradeço a Mary Domski por me ter chamado a atenção para essa passagem). Nessa passagem, Descartes está exemplificando sua concepção acerca da relação necessária entre coisas simples, para o caso de coisas não sensíveis e ele o faz admitindo *aparentemente* uma variante do princípio de fechamento epistêmico. No entanto, a admissão por parte de Descartes desse princípio nas *Meditações Metafísicas* colocaria certos problemas para seu projeto nessa obra. Se atentarmos, porém, à passagem, veremos que o que Descartes está afirmando não se refere ao conhecimento das implicações da afirmação do tipo “eu duvido de tudo”, mas do conhecimento associado à *natureza* mesma da dúvida, que me parece implicar um princípio mais fraco que o do fechamento epistêmico. De qualquer modo, basta para efeito deste artigo apenas a conclusão, mais fraca, de que argumentos do tipo que proponho, não são estranhos ao pensamento de Descartes.

isso mesmo que p é falsa; o segundo afirma que se alguém sabe que uma proposição p qualquer é falsa, então este alguém não pode asserir p.

O argumento de Descartes nessa segunda etapa estaria, pois, apoiado na conjunção desses dois grupos de considerações, e isso explicaria por que este procede da proposição complexa “eu me persuadi que...”: esta proposição não poderia ser compreendida como mera expressão lingüística de uma asserção (a de que nada existe), mas deveria ser compreendida como a atribuição de um certo estado epistêmico a um sujeito (estar persuadido de que nada existe). Se aceitarmos essa hipótese, a conclusão do argumento deixa de ser surpreendente, sendo a mera aplicação do princípio do nada para o caso particular dessa proposição: “eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi”.

A formulação da conclusão no pretérito, que parece irrelevante a Frankfurt<sup>28</sup>, parece-me aqui – ao contrário – extremamente importante: ele é requerido pelo tempo do verbo da premissa (“eu me persuadi...”). Ora, esta tampouco poderia ter sido formulada no presente, pois sua introdução se justifica como uma retomada de um resultado anterior no contexto de um procedimento *reflexivo*<sup>29</sup>. Portanto, ao menos nessa etapa, Descartes não está levando em consideração subrepticamente sua concepção do pensamento como envolvendo a consciência imediata de si, sendo, pois, quando mais não fosse por essa razão, muito diferente da fórmula “penso, logo existo”. A função desta etapa não me parece, assim, consistir em expressar de modo algo tímido e canhestro a concepção cartesiana do pensamento como consciência de si, mas em chamar nossa atenção para um *outro* aspecto, que será utilizado, como veremos, na etapa seguinte, a saber, que proposições de um certo tipo não podem ser tomadas isoladamente, como proposições independentes, que expressariam o conteúdo completo de um juízo possível. Tendo contornado o problema da identificação da coisa designada pelo termo “eu” mediante a universalização da negação, Descartes visa aqui, nessa etapa do argumento, um outro elemento importante que, como espero ter mostrado, não tem relação alguma com a primeira pessoa, nem tampouco com a consciência de si.

Essa segunda etapa também fracassa. Com efeito, sua função consistia em estabelecer, *a posteriori*, se os resultados obtidos na Primeira Meditação eram suficientes para afirmar a dubitabilidade da crença na proposição *eu existo*. Ora, o confronto entre essa crença e a formulação mais radical dos resultados obtidos conduz a um resultado inconclusivo: devendo necessariamente ser tomada como parte de uma proposição complexa, a crença na proposição *nada existe*, no contexto em que pode ocorrer legitimamente, permite apenas afirmar a proposição condicional: “se eu me persuadi, então eu existia”. A conclusão dessa passagem não pode ser categórica devido à formulação do antecedente no tempo pretérito: a crença nessa proposição é dubitável, como todas aquelas envolvendo proposições referentes ao passado. E mesmo que a conclusão pudesse ser categórica, mesmo que pudéssemos destacar o conseqüente, a conclusão seria: *eu existi* ou *eu existia enquanto me persuadia*. Em ambos os casos, porém, a conclusão seria neutra em relação à crença na proposição *eu existo*. Pois do fato de que algo existiu, ou existia durante um certo período, nada se segue quanto à sua

---

<sup>28</sup> Cf. *op. cit.* p. 94: e p. 100 : “His affirmation in (b) concerning his past existence is due merely to the literary or pedagogical strategy that he adopts in the *Meditations*, it seems to me, and reflects no analytical necessities of his inquiry.”

<sup>29</sup> O mesmo valendo para a premissa da primeira parte do argumento: “Mas já neguei que...” (*Sed jam negavi .../ Mais j'ai déjà nié que...*).

existência atual, a menos que se trate de uma coisa que exista necessariamente, o que – definitivamente – não é o caso.

Assim como ocorreu com a primeira etapa, o fracasso dessa segunda não é em vão. Ele nos ensina que a próxima etapa do argumento deverá levar em consideração não apenas o princípio do nada como condição de significação das proposições, mas também este outro princípio segundo o qual não é possível crer no falso como falso. Se sei que algo é falso, então sei que ele é apenas um conteúdo intencional e que, portanto, este conteúdo deve ser tomado como *oratio obliqua* em uma proposição complexa, cuja proposição principal tem por predicado uma variante do verbo pensar, e que seu sentido consiste em atribuir um conteúdo intencional ao sujeito da proposição principal. Ora, se, de fato, o sujeito dessa proposição é, no texto, o termo “eu”, esta etapa deixaria ainda em suspenso a especificação ontológica desta existência possível cuja efetividade ou atualidade é afirmada condicionalmente<sup>30</sup>.

### • Terceira etapa

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que eu [também] 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.<sup>31</sup>

Tendo em vista o fracasso das duas primeiras tentativas, Descartes é levado a empregar uma outra estratégia: em lugar de confrontar a proposição em questão com os resultados do exame anterior, ele a confronta com a própria razão metafísica de duvidar em sua versão ontologicamente mais onerosa: com a hipótese do gênio maligno (ou do Deus enganador).

A estrutura desse argumento parece ser indireta, com a forma de uma redução ao absurdo (“e por mais que me engane, não poderá jamais fazer...”). No entanto, não é tão simples reconstruir esta redução. Minha compreensão dessa passagem partiu, mais uma vez, de uma reflexão sobre a interpretação do Frankfurt, cuja reconstrução tem a forma de uma dupla redução ao absurdo<sup>32</sup>:

- (1) Eu estou enganado quando eu penso que eu existo.
- (2) Se eu estou enganado no que quer que seja, então eu existo.
- (3) Donde, se eu estou enganado quando eu penso que eu existo, então eu existo.
- (4) Conseqüentemente, eu existo.
- (5) Se eu existo, então eu não estou enganado quando eu penso que eu existo.
- (6) Conseqüentemente, eu não estou enganado quando eu penso que eu existo.

---

<sup>30</sup> Essa etapa tem ainda um interesse especial pelo que ela *não* faz: os elementos argumentativos que ela põe em jogo parecem ser suficientes para refutar a posição cética. A ausência de qualquer tentativa de mobilizar esses elementos nessa direção, nesse momento do texto, me faz suspeitar da tese interpretativa mais geral, segundo a qual o projeto cartesiano das *Meditações Metafísicas* consiste em combater a dúvida cética. Mas isso seria matéria para um outro debate.

<sup>31</sup> *Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industriâ me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo.* / Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.

<sup>32</sup> Cf. *op. cit.*, 119.

Esta reconstrução, contudo, me parece apresentar um único problema: o argumento só funciona se formos capazes de justificar adequadamente o reconhecimento da identidade do referente do termo “eu” em suas duas ocorrências na mesma proposição. Pois, para tanto, ou bem somos obrigados a introduzir a concepção cartesiana do pensamento como envolvendo necessariamente a auto-atribuição (consciência de si)<sup>33</sup>, e, nesse caso, o argumento teria uma validade restrita, ou bem o argumento repousa na mera identidade nominal dos sujeitos das proposições envolvidas e, nesse caso, é absolutamente desinteressante. Naturalmente, seria possível ainda afirmar que o argumento repousa sobre supostas características lógicas peculiares do pronome pessoal de primeira pessoa, mas isto não livra o argumento da acusação de recorrer a premissas *ad hoc*, pois seria necessário justificar por que ele deve ser formulado na primeira pessoa do singular, por que somos obrigados a aceitar estas supostas características lógicas e, além disso, como – essas características garantem a unidade de referência do pronome no curso na inferência.

Recolocando, portanto, a objeção: como justificar satisfatoriamente não apenas a identidade, mas sobretudo o reconhecimento da identidade do referente do termo “eu” em suas duas ocorrências na mesma premissa do argumento de modo a garantir que a passagem de (4) a (5) seja legítima? Com efeito, se o termo “eu” quando ocorre na proposição principal tem uma referência distinta de sua ocorrência na proposição subordinada, o argumento não funciona. Essa objeção pode ser melhor visualizada se colocamos índices para distinguir as ocorrências relevantes do pronome de primeira pessoa :

- (1)  $Eu_1$  estou enganado quando  $eu_1$  penso que  $eu_2$  existo.
- (2) Se  $eu_1$  estou enganado no que quer que seja, então  $eu_1$  existo.
- (3) Donde, se  $eu_1$  estou enganado quando  $eu_1$  penso que  $eu_2$  existo, então  $eu_1$  existo.
- (4) Conseqüentemente,  $eu_1$  existo.
- (5) Se  $eu_1$  existo, então  $eu_1$  não estou enganado quando  $eu_1$  penso que  $eu_2$  existo.
- (6) Conseqüentemente,  $eu_1$  não estou enganado quando  $eu_1$  penso que  $eu_2$  existo.

Como se pode ver, (5) não é legítima se a referência das duas ocorrências não é a mesma e se não for possível estabelecer a necessidade do reconhecimento da identidade do referente do pronome. No entanto, creio que o resultado obtido na etapa anterior do argumento auxilia na solução desta dificuldade, bastando, para isso, introduzirmos as seguintes considerações.

O ponto de partida da redução ao absurdo proposta é a suposição “ $Eu_1$  estou enganado quando  $eu_1$  penso que  $eu_2$  existo”. Ora, a análise do que significa estar enganado nos permite inferir dessa suposição duas outras proposições:  *$Eu_1$  creio que  $eu_2$  existo* e  *$Eu_2$  existo é uma proposição falsa*. Mas se  *$Eu_2$  existo é uma proposição falsa*, então – pelo que foi estabelecido na etapa anterior do argumento cartesiano -  *$Eu_1$  creio que  $eu_2$  existo* não pode ser interpretada como expressão lingüística de uma asserção, mas deve ser lida como a atribuição a um sujeito de um certo estado epistêmico. Em outras palavras, o sentido da proposição  *$eu_2$  existo* é logicamente dependente de uma outra proposição que expressa seu estatuto de mero conteúdo intencional. Algo do tipo *X pensa que eu existo*, onde a proposição *eu existo* é uma proposição subordinada à proposição *X pensa* e *X* designa precisamente o sujeito e a origem desse conteúdo intencional, visto que este – por hipótese - é constituído de uma proposição falsa.

<sup>33</sup> Que é a solução de praticamente todos os comentadores do argumento cartesiano.

Portanto, o sentido da proposição *eu<sub>2</sub> existo* é logicamente dependente da proposição *Eu<sub>1</sub> creio que eu<sub>2</sub> existo*. Mas, se é assim, trata-se de uma única proposição e não de duas proposições coordenadas e então é preciso dizer que o que é expresso nessa proposição complexa é o conteúdo de um *único ato* de pensamento significativo. Nesse caso, o uso anafórico do pronome *tem* que se referir a uma só e mesma pessoa. Não há o problema, sugerido por diversos críticos da subjetividade cartesiana, da distinção entre o reconhecimento do sujeito da percepção e o reconhecimento do sujeito da reflexão, pois não há aqui *nenhum* ato reflexivo. Há *um único ato* perceptivo, complexo certamente, pois envolve uma dupla auto-referência, mas que perfaz uma unidade de significação. Assim, o pronome da proposição subordinada deve, necessariamente, ter o mesmo referente que o pronome da proposição principal, o que permite retirar os índices e recuperar a validade do argumento proposto por Frankfurt.

Deve-se observar que a identidade e o reconhecimento da identidade do sujeito não são aqui estabelecidos por características lógicas peculiares do pensamento, com a introdução sub-reptícia de uma concepção particular do que seja pensar, nem tampouco do termo “eu”, mas por um argumento que envolve uma proposição particular, a saber: *eu penso que eu existo*. No entanto, esse argumento permitirá a Descartes, juntamente com considerações posteriores, estender o que acontece no caso particular dessa proposição para o caso de outras proposições.

Assim, a suposição inicial, que estou enganado quando penso que existo, demonstrou-se inconsistente sem que fosse necessário fazer intervir a concepção do pensamento como consciência de si, ou – em outras palavras – a problemática tese do reconhecimento imediato da identidade do sujeito da reflexão. Ao contrário, essa tese é uma *conclusão* desse argumento e vai ser extraída explicitada ao longo do restante da Segunda Meditação.

#### • A conclusão do argumento

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 eu a pronuncio ou a concebo em meu espírito.<sup>34</sup>

A conclusão do argumento não é, porém, que, necessariamente, a proposição *eu existo* é verdadeira todas as vezes que eu penso, mas apenas que, necessariamente, ela é verdadeira todas as vezes que eu *a* penso, ou seja, todas as vezes em que *penso que eu existo*. A conclusão do argumento é bem mais restrita e constitui apenas o primeiro passo para o estabelecimento da tese mais ampla, segundo a qual todo pensamento, qualquer que seja seu conteúdo, inclui a consciência imediata de si. Para generalizar essa conclusão e afirmar que não apenas é possível estarmos certos de que existimos todas as vezes que pensamos existir, mas também todas as vezes que pensamos, seja qual for o objeto de nosso pensamento - e que, portanto, a consciência de si está implicada na consciência do mundo - Descartes precisa ainda dar mais dois passos: o primeiro, que vai do parágrafo 5 ao parágrafo 8, que procura mostrar que o atributo

---

<sup>34</sup> *Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.* / De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.

pensamento é suficiente para o conhecimento da existência cuja certeza foi atestada anteriormente; o segundo, realizado no parágrafo 9, que estabelece a importância da auto-atribuição para a unidade conceitual determinada no passo anterior.

### ***Considerações Finais: à guisa de conclusão***

Reconheço que minha análise deixa em aberto ainda muitas questões e promessas, mas espero ao menos ter estabelecido com algum fundamento alguns pontos importantes quanto à compreensão deste difícil e instigante argumento cartesiano das *Meditações Metafísicas*. Minha intenção era, em primeiro lugar, fornecer evidências de que a versão do *cogito* apresentada nas *Meditações* é bem mais interessante de que sua versão resumida do *Discurso do Método* e dos *Princípios* e que sua análise pode trazer novos elementos e novas perspectivas para a já bem longa discussão acerca do sentido do argumento cartesiano. Em segundo lugar, porém, gostaria que este texto pudesse mostrar, nos limites da minha capacidade, que a análise de texto pode dar uma contribuição inestimável e insubstituível para a discussão filosófica e, assim, prestar um tributo à formação que recebi no Seminário Filosofia da Linguagem e que tenho a honra e a alegria de continuar a receber através do convívio filosófico com o Professor Balthazar Barbosa Filho\*\*.

---

\*\* Gostaria de agradecer a Balthazar Barbosa Filho, Paulo Faria, Silvia Altmann, Raul Landim e aos integrantes do Seminário Filosofia da Linguagem não apenas a generosa disponibilidade para discutir as diferentes versões deste artigo, mas as preciosas e precisas sugestões que me deram e que permitiram que esta versão fosse bem melhor do que seria sem seu auxílio.