

Pode o *Cogito* Ser Posto em Questão?

Raul Landim Filho*

Resumo: Este artigo pretende analisar o estatuto do *cogito* antes da prova da Veracidade Divina: é ele uma verdade da ciência (*scientia*), “o primeiro princípio verdadeiro da filosofia”, que escapa a qualquer dúvida, ou é apenas uma verdade momentânea e fugaz (uma *persuasio*), que não resiste à dúvida metafísica, embora possa dela emergir? Para esclarecer esta questão, são analisadas, no *Discurso do Método* e nas *Meditações Metafísicas*, as noções cartesianas de ciência (que envolve as noções de verdade, certeza e Regra Geral de Verdade) e de Veracidade Divina. O artigo conclui que, antes da prova da Veracidade Divina, embora o *cogito* não possa ser considerado como a primeira verdade da ciência, é, no entanto, o primeiro princípio da filosofia que permite a descoberta de outros conhecimentos verdadeiros.

Palavras-chave: *cogito* – verdade – Regra Geral de Verdade – certeza – Veracidade Divina

Numa carta a Cleserlier (Descartes 3, Vol. IV, pp. 443-446), Descartes distingue dois sentidos da expressão “primeiro princípio”: ora “primeiro princípio” é uma noção comum (*idem* 5, Vol. VIII-1, Arts. 48 e 50), isto é, uma regra da razão ou um princípio lógico-formal, que pode justificar os conhecimentos verdadeiros já adquiridos; ora “primeiro princípio” se constitui como o ponto de partida para a descoberta de inúmeras verdades e é, ele mesmo, uma verdade, que não depende de nenhuma outra verdade. É neste segundo sentido que o *cogito* (ou, mais precisamente, a proposição *Eu sou*) é o primeiro princípio da filosofia. O *cogito* não depende da verdade de

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

nenhuma outra proposição e permite que seja descoberta uma cadeia de verdades: Deus é; os corpos existem; a união alma/corpo é um fato.

Em inúmeros textos, Descartes reafirma esta tese: o *cogito* é o ponto de partida para a descoberta de outras verdades e é também a primeira verdade da filosofia. No entanto, uma outra tese cartesiana afirma que toda proposição só pode ser considerada verdadeira em razão da Veracidade Divina, o que torna a verdade do *primeiro princípio* da filosofia dependente da validade da prova do Deus Veraz. Antes de ser realizada esta prova, qual é o estatuto do *cogito*? Certamente, ele poderia ser considerado como o *primeiro princípio* da filosofia, se fosse possível dissociar o predicado “verdade” da expressão “primeiro princípio”; neste caso, o significado do termo “primeiro princípio” não implicaria o significado do termo “verdade”. Se for considerado como verdadeiro, obviamente o *cogito* dispensará a garantia da Veracidade Divina. Mas se existirem razões fundamentadas de se duvidar dele, não só o *cogito* necessitará desta garantia, como também não poderá ser considerado como a primeira verdade, ainda que possa ser considerado como o ponto de partida para a descoberta de outras verdades.

O Cogito e a Veracidade Divina no Discurso do Método

No *Discurso do Método* a verdade do *cogito* é afirmada categoricamente, pois mesmo “as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar...” (Descartes 6, p. 67). Verdade e primeiro princípio se tornam, neste caso exemplar, noções complementares⁽¹⁾: é a partir da primeira verdade que outras diferentes verdades poderão ser demonstradas.

Após a prova do *cogito*, Descartes infere a Regra Geral de Verdade:

“Depois disso, considere em geral o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e certa; pois, como acabava de encontrar uma que eu sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consistia esta certeza. E, tendo notado *que nada há no eu penso, logo existo*, que me assegure de que digo a verdade, exceto

que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso ser, julguei tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras...” [grifo nosso] (Descartes 6, pp. 67-68).

Como se sabe, a dúvida metafísica, que põe em questão a própria Regra Geral de Verdade, não é formulada no *Discurso*. Como nenhuma dúvida atinge esta regra, seria de se esperar que, em contrapartida, ela não necessitasse da garantia da Veracidade Divina. No entanto, após a prova da existência de um Ser Infinito e Perfeito, Descartes escreve:

“Pois, em primeiro lugar, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, a saber, que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, não é certo senão porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós nos vem dele. Donde se segue que as nossas idéias ou noções, sendo coisas reais, e provenientes de Deus em tudo em que são claras e distintas, só podem por isso ser verdadeiras” [grifo nosso] (*id.*, *ibidem*, p. 72).

A Veracidade Divina parece garantir a validade de uma regra ou de um critério que não fora posto em questão. Mas, como esta regra é extraída do próprio *cogito*, segue-se então que o *primeiro princípio* da filosofia só é verdadeiro em função da Veracidade Divina? Se o *cogito* necessita da garantia divina, há um risco de círculo, pois ele é a premissa inicial verdadeira da prova da existência de um Deus Veraz. Mas, se ele é verdadeiro independentemente da Veracidade Divina, não é correta a afirmação categórica de Descartes de que tudo quanto em nós é verdadeiro só é verdadeiro por depender de Deus. Como *primeiro princípio verdadeiro* do sistema, o *cogito* não pode depender, na ordem das razões, de nenhuma outra verdade anterior, nem mesmo da existência de um ser Infinito e Perfeito. No entanto, como tudo o que é verdadeiro provém de Deus, só a Veracidade Divina pode *assegurar* a verdade do *primeiro princípio* da filosofia. Verdade e certeza parecem assim

depender da garantia divina. Qual é, pois, o estatuto do *cogito* em relação à Regra Geral de Verdade e em relação à Veracidade Divina?

Como a verdade do *cogito* é demonstrada antes que seja descoberta a Regra de Verdade, a ordem argumentativa do texto do *Discurso* parece indicar que o *primeiro princípio* não depende da prova da validade da Regra Geral de Verdade, qual é, então, o significado da afirmação de Descartes de que “...*nada há no eu penso, logo existo*, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo *muito claramente* que, para pensar é preciso existir...”? [grifo nosso] (Descartes 6, p. 67). A Regra Geral parece intervir na seqüência da argumentação cartesiana para *assegurar* o reconhecimento da verdade do *cogito*⁽²⁾ e funciona, desta maneira, apenas como uma condição necessária da certeza, e não como um elemento constitutivo da prova da verdade do *primeiro princípio da filosofia*. Se é o *cogito* que permite a (re)descoberta da Regra, é a própria Regra que garante e assegura a verdade do *cogito*, pois é a clareza (e a distinção) da conexão necessária entre *pensar* e *existir*, percebida na efetuação do próprio ato de pensar, que possibilita a inferência imediata (expressa pelo conectivo *logo*) do enunciado “Eu sou” a partir do enunciado “Eu penso”.

Mas, se a clareza e a distinção são condições necessárias do *reconhecimento da verdade do cogito*, como é possível *saber* que o *primeiro princípio* da filosofia é verdadeiro independentemente da Regra Geral? Se esta regra é validada pela Veracidade Divina, a verdade do *cogito* ou, mais precisamente, o reconhecimento da sua verdade, exigirá também a garantia do Ser Infinito e Veraz. Mas como provar a existência deste ser, sem *saber* que o *cogito* é verdadeiro?

Uma tese, presente nos textos cartesianos, embora jamais explicitamente formulada, permite, entretanto, solucionar esta aparente aporia: verdade e certeza são noções complementares e não podem ser dissociadas, pois não há certeza objetiva que não esteja conectada com uma verdade *justificada*; não há verdade relevante para o saber que não possa determinar uma certeza objetiva. Com efeito, um dos objetivos do sistema cartesiano é “o de estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (*idem* 7, p. 117). Portanto, se é necessário encontrar uma cadeia de enunciados verdadeiros a

partir de “um ponto fixo e seguro” (Descartes 7, p. 124), é também preciso que este ponto “seja certo e indubitável” (*id.*, *ibidem*). De fato, a verdade é uma propriedade da idéia, e a certeza é um estado do sujeito; segue-se daí que as noções de “verdade” e “certeza” devem ser distinguidas, pois podem existir enunciados verdadeiros incompreensíveis para o saber humano⁽³⁾; mas não pode existir um saber humano que não seja verdadeiro e certo. Do ponto de vista do saber, se há verdade, há certeza objetiva, se há certeza, há verdade justificada. O predicado “verdade” classifica a idéia (ou a realidade objetiva⁽⁴⁾ da idéia), a certeza classifica o estado subjetivo do sujeito e é na complementaridade destes dois aspectos que emerge a noção cartesiana de saber. Esta complementaridade justifica a tematização destas duas questões, aparentemente distintas, como se fosse uma única questão, pois, do ponto de vista do saber, esclarecer a questão da verdade equivale a elucidar a questão da certeza.

Como vincular a verdade de uma idéia à certeza do sujeito, tendo em vista que não só é possível ter idéias verdadeiras sem saber que elas são de fato verdadeiras, como também é possível ter “certeza” de convicções falsas⁽⁵⁾? A Regra Geral de Verdade exerce uma função determinante na vinculação da verdade à certeza: por um lado, ela justifica, quando validada, a verdade de uma idéia e, por outro lado, fundamenta a certeza do sujeito. Assim, se uma idéia é uma instância da Regra Geral, segue-se necessariamente que ela é verdadeira e que a certeza do sujeito está fundamentada. Vinculando, desta maneira, a verdade à certeza, isto é, a idéia à realidade atual do objeto⁽⁶⁾, e também ao estado subjetivo do sujeito, Descartes torna plausível o seu projeto de construção do saber. Mas, em contrapartida, só há saber (verdade justificada e certeza fundamentada) se for validada a Regra Geral. Mas como validar esta regra, sem supor a verdade do *cogito*?

Em razão dos dois elementos constitutivos do saber, conectados pelo critério de verdade, a ordem da argumentação cartesiana distingue cuidadosamente duas etapas na prova de um enunciado: a etapa que demonstra a verdade do enunciado; e a etapa que permite o reconhecimento desta verdade. Neste contexto, o *cogito* só pode ser considerado como o ponto de partida “fixo e seguro”, “certo e indubitável” do saber se for claro e distinto. Se

é a impossibilidade de efetuar um ato de pensar sem existir como sujeito deste ato que torna verdadeiro o *primeiro princípio da filosofia*, é a clareza e a distinção da conexão necessária entre pensar e existir que assegura o reconhecimento desta verdade. A Veracidade Divina pode, então, ser considerada como o fundamento último do reconhecimento desta verdade, embora não seja o que a torna verdadeira. Sem o reconhecimento da sua verdade, o *cogito*, ainda que verdadeiro, não poderia se constituir no ponto de partida da ciência, isto é, no ponto de partida “certo e indubitável” do saber humano. Vinculado aos seus critérios de verdade⁽⁷⁾, obviamente ele poderia exercer esta função. Mas se o próprio critério deve ser garantido pela Veracidade Divina, então o *cogito* não pode, ele mesmo, se constituir como o ponto de partida da ciência.

A prova do *cogito* no *Discurso*, como já assinalamos, é realizada em duas etapas, que levam em consideração os dois aspectos complementares da construção da ciência. Inicialmente, são expostas as razões que estabelecem a verdade do *cogito*. Mas estas razões não só indicam as condições de verdade do *primeiro princípio*, como também permitem descobrir o critério de verdade que assegura a correção desta prova. É, portanto, o mesmo argumento que prova a verdade do *cogito* e que permite, em seguida, reconhecer o próprio *cogito* como uma instância da regra de verdade. Como no *Discurso do Método* nenhuma dúvida põe em questão o critério de verdade⁽⁸⁾, *primeiro princípio* e *primeira verdade* parecem dispensar a garantia divina. Mas qual é então a função da Veracidade Divina no *Discurso*?

Numa carta a Mersenne (Descartes 3, Vol. I, pp. 347-351), Descartes afirma que, no *Discurso*, omitiu propositadamente as “dúvidas” e os “escrúpulos” que poderiam perturbar certos “espíritos fracos”, que talvez entendessem as razões de duvidar, mas que teriam dificuldades para compreender as razões de superação definitiva da própria dúvida. Assim, se a hipótese do Deus Enganador não é explicitamente formulada, são enunciadas as razões que permitem eliminá-la.

Se razões de prudência podem explicar a ausência da dúvida metafísica no *Discurso*, a lógica argumentativa do texto exige que seja esclarecida a função da Veracidade Divina. Após afirmar que a Veracidade Divina assegura a validade da Regra Geral de Verdade, Descartes procura eliminar a dúvi-

da engendrada pelo argumento do sonho, que é a mais radical das dúvidas no *Discurso*. Seria, então, esta a função da Veracidade Divina? Mais do que assegurar a verdade das idéias claras e distintas, ou de eliminar a dúvida do sonho, que é uma razão natural de duvidar, a Veracidade Divina, inicialmente, reitera a primazia da razão sobre as outras faculdades cognitivas: “Pois enfim, quer estejamos em vigília, quer dormindo, nunca nos devemos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão. E deve-se observar que digo de nossa razão e de modo algum de nossa imaginação, ou de nossos sentidos” (Descartes 6, pp. 72-73).

Mas se as idéias sensíveis e imaginativas não satisfazem aos critérios da razão e devem ser controladas pela própria razão, desempenham ainda algum papel no sistema cognitivo? Em outras palavras, se o claro e distinto são o sinal da verdade, qual é a função do obscuro e do confuso? O mesmo argumento que, no *Discurso*, reitera a primazia da razão serve para justificar e garantir o valor relativo das idéias sensíveis e imaginativas. Elas são algo em nós, e como tal “devem ter algum fundamento de verdade; pois não seria possível que Deus, que é todo perfeito e verídico, as houvesse posto em nós sem isto” (*id.*, *ibidem*, p. 73).

Assim, ao invés de ter a função de eliminar a dúvida metafísica, a Veracidade Divina não só confirma a primazia da razão, como também garante o valor objetivo *não* das idéias claras e distintas, que dispensam, por serem claras e distintas, esta garantia, mas o valor objetivo (relativo) das idéias obscuras e confusas, isto é, das idéias sensíveis e imaginativas.

Se esta interpretação é correta, o *cogito* não necessita da Veracidade Divina para se constituir como o *primeiro princípio* verdadeiro da filosofia. A prova da sua verdade envolve a descoberta do critério de verdade: o que o torna verdadeiro – a ligação necessária entre o exercício do ato de pensar e o existir do sujeito deste ato – fornece imediatamente as condições do reconhecimento da sua verdade, pois quem efetua um ato de pensamento ou de consciência sabe, isto é, é consciente de que é sujeito deste ato e sabe, portanto, que existe como sujeito do ato de pensar.

Se a estrutura-discursiva do texto separou os dois momentos da prova do *cogito* – o que o torna verdadeiro é o reconhecimento da sua verdade –, é a efetuação de um só ato de consciência que sintetiza estes dois momen-

tos; é no exercício do ato indubitável de pensar que o sujeito, como sujeito do ato, percebe a conexão do seu ato com o seu existir como sujeito pensante. No *Discurso*, o *cogito* é de fato o *primeiro princípio verdadeiro* da filosofia.

O Cogito nas Meditações Metafísicas

As análises das *Meditações* aprofundam, modificam e precisam as do *Discurso*. Em relação à questão da dúvida, é a formulação da dúvida metafísica, enunciada no fim da *Primeira Meditação*, recapitulada no início da *Terceira* e parcialmente retomada no fim da *Quinta Meditação*, que diferencia estas duas exposições da filosofia primeira cartesiana.

É o desconhecimento da origem e da natureza da razão humana que permite a formulação da dúvida hiperbólica. A hipótese do Deus Enganador, associada ao recurso psicológico do Gênio Maligno, exprime, numa linguagem metafórica, o desconhecimento da natureza da razão humana, exigindo, em consequência, uma análise dos limites e do valor objetivo desta faculdade.

A dúvida metafísica, colocando inicialmente em questão o valor objetivo das idéias simples, termina por duvidar da própria razão; ela não se engana *sistematicamente* ao distinguir o verdadeiro do falso ou ao efetuar inferências? Os critérios que utiliza para considerar uma idéia verdadeira são de fato condições necessárias e suficientes da verdade? Como justificar o critério de verdade, isto é, como inferir a verdade de uma idéia a partir de uma propriedade imanente à própria idéia, sabendo-se que “verdade” significa correspondência entre entidades heterogêneas (idéias de um lado, realidades atuais de outro)? Enfim, como fundamentar racionalmente a razão? De fato, a dúvida do Deus Enganador não visa especificamente a clareza e a distinção como critério de verdade; o que ela põe em questão é a validade dos critérios da razão, quaisquer que sejam estes critérios. O que está sendo questionado é se condições subjetivas da razão têm uma validade objetiva, isto é, se a aplicação correta dos eventuais critérios da razão é compatível com a hipótese de uma falsidade absoluta⁽⁹⁾: uma idéia pode ser indubitável,

clara e distinta, e ao mesmo tempo ser falsa do ponto de vista da verdade como correspondência?

Em razão da dúvida metafísica, segue-se que verdade e certeza ficam dissociadas e não podem mais ser consideradas como noções complementares. A indubitabilidade de uma idéia que, por um lado, exprimiria as condições necessárias e suficientes da sua verdade e que, por outro lado, fundamentaria a certeza objetiva, em razão desta dúvida se torna a expressão de uma convicção subjetiva incapaz de justificar o valor objetivo da idéia e de transformar convicções subjetivas em certezas objetivas.

Mas, ao contrário do que ocorre no *Discurso*, nas *Meditações* a verdade do *cogito* emerge da dúvida metafísica; sem eliminá-la, ela resiste e escapa à dúvida hiperbólica: “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” (Descartes 7, p. 125).

Certamente, o *cogito* escapa à dúvida, mas escapa de uma maneira definitiva? Como não elimina a hipótese do Deus Enganador, as razões de duvidar podem sempre ser reiteradas em qualquer contexto argumentativo. Assim, a dúvida do Deus Enganador e a verdade do *cogito* parecem coexistir sem contradição. Mas isto significa que a verdade do *cogito* não é posta em questão pela dúvida metafísica, ao contrário do que ocorre com as verdades matemáticas? Tal parece ser a interpretação de Espinosa⁽¹⁰⁾.

Ao contrário do *Discurso*, onde a prova do *cogito* parece ser categórica, nas *Meditações* ela é sempre modalizada temporalmente: ora é o adverbio *quamdiu* que restringe a verdade da afirmação da existência ao exercício simultâneo de um ato de pensar (“...e que ele me engane tanto que puder, contudo ele não fará jamais que eu não seja nada durante o tempo que eu pensarei ser alguma coisa...” (*idem* 4, Vol. VII, p. 25); ora é o indicativo presente do verbo *enganar* que está associado ao indicativo presente do verbo *ser* (“Não há dúvida, portanto, eu também sou, se ele me engana”) (*id.*, *ibidem*); ora é a conclusão da prova que afirma que o enunciado *Eu sou*, *Eu existo* “todas vezes que o pronuncio ou que o concebo mentalmente é necessariamente verdadeiro” (*id.*, *ibidem*).

Por que na prova do *cogito* ocorre uma modalização temporal?

A demonstração do enunciado *Eu sou* supõe como condição necessária, embora não suficiente, a realização de um ato de consciência (pensamento). Com efeito, é necessário que um ato de consciência esteja sendo efetivamente realizado para que o sujeito, consciente do seu ato, possa saber que existe como sujeito pensante. O existir do sujeito pensante é, assim, a condição ontológica do exercício do ato de pensar. De fato, como afirma Espinosa, o primeiro princípio da filosofia não é a proposição *Eu sou*, mas é a proposição *Eu sou pensante*⁽¹¹⁾. A validade da inferência (*Eu penso, logo eu existo*) assim como a verdade da sua conclusão dependem da indubitabilidade da premissa inicial: a efetiva realização de um ato de consciência.

Atos de natureza diferente da natureza dos atos de consciência, se são efetivamente realizados, supõem, obviamente, a existência do sujeito, pois não há propriedade que não tenha um sujeito de inerência, ou melhor, não há ato sem sujeito do ato. Mas só o ato de consciência, quando realizado, é indubitável. Com efeito, é impossível dissociar a realização do ato de consciência da consciência do próprio ato. Ter consciência significa realizar um ato de consciência e, vice-versa, realizar um ato de consciência significa ser consciente do ato. Como todo ato supõe o sujeito do ato, todo ato de consciência supõe o sujeito de consciência. Mas ser sujeito do ato de consciência significa ser consciente, e, por sua vez, ser consciente significa ser consciente de ser sujeito do seu ato de consciência. Portanto, quem efetua um ato de consciência sabe que é sujeito deste ato, pois é impossível realizar um ato de consciência sem ter consciência de ser sujeito do ato. Esta característica dos atos de consciência é expressa pelo enunciado indubitável *Eu penso*, que se diferencia dos enunciados que omitem o sujeito lógico do enunciado, como é o caso do enunciado *Pensa-se*, e também dos enunciados que, embora explicitando o sujeito do ato, não são indubitáveis, pois exprimem atos de natureza diferente da natureza dos atos de consciência, como é o caso do enunciado *Eu ando*.

Note-se que a realização do ato de consciência é uma condição necessária e suficiente para a prova da indubitabilidade de *Eu penso*, mas é apenas uma condição necessária para a prova da verdade de *Eu sou*. A conexão entre *pensar* e *existir* (expressa pela noção comum *Para pensar é preciso*

ser) deve ser clara e distintamente percebida no exercício do ato de pensar para que o enunciado *Eu sou* possa ser inferido.

A modalização temporal do *cogito* exprime esta relação, que deve ser *simultânea*, entre a realização do ato de consciência e a consciência de existir como sujeito do ato que está sendo efetivamente realizado. Somente durante o exercício de um ato de pensar é possível demonstrar a verdade do *cogito*. Em consequência, de qualquer ato de consciência efetivamente realizado, e em especial, do ato de duvidar, emerge a verdade do enunciado *Eu sou*. Mas disto se segue, como afirma Espinosa, que o *cogito* é indubitável?

Na *Segunda Meditação* são analisadas as consequências do enunciado *Eu penso*:

1. Se *Eu penso* é indubitável, então o enunciado *Eu sou* é verdadeiro, pois existir (como sujeito pensante) é uma condição ontológica de pensar.

2. Para demonstrar a verdade de *Eu sou*, foi necessário efetuar um ato de consciência e perceber, ao mesmo tempo, a conexão necessária entre realizar o ato de consciência e ter consciência de existir como sujeito pensante. Donde, *Eu sou* significa *Eu sou um sujeito pensante*.

3. A verdade da proposição *Eu sou um sujeito pensante* foi demonstrada *exclusivamente* em razão da indubitabilidade de *Eu penso* e da percepção clara e distinta da conexão entre pensar e existir. A crença na existência do mundo, dos outros sujeitos, do Absoluto não intervieram nesta prova. Assim, o que pode ser dito ou pensado da existência do sujeito é que existir como sujeito significa existir *somente* como sujeito pensante. *Eu sou um sujeito pensante* significa *Eu sou somente um sujeito pensante*.

4. O sujeito pensante, ao provar a verdade da proposição *Eu sou*, duvidou, negou e finalmente asseriu uma proposição verdadeira; ele realizou efetivamente diferentes atos de pensar. Foi, portanto, *o mesmo* sujeito, que, realizando diferentes atos, permaneceu idêntico a si mesmo. Sob este aspecto, existir como sujeito pensante significa existir como substância pensante. *Eu sou* significa então *Eu sou uma substância pensante*.

Se na *Segunda Meditação* foram analisadas as condições de verdade e o significado do enunciado *Eu sou*, no início da *Terceira Meditação* são tematizadas as condições de certeza deste enunciado: “Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também portanto o que é requerido

para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento, *só* se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço...” [grifo nosso] (Descartes 7, p. 137).

As *Meditações* reafirmam o que o *Discurso do Método* asserira: no *cogito* *só* se encontra uma percepção clara e distinta. Portanto, *só* a clareza e a distinção podem ser os elementos constitutivos do critério de verdade. Ora, como o critério de verdade é uma condição necessária e suficiente da verdade de uma idéia, é preciso, então, demonstrar que a clareza e a distinção possuem estas propriedades. Uma frase lapidar da *Terceira Meditação*, tematiza esta questão: “[Esta percepção clara e distinta] ... não seria *suficiente* para me *assegurar* de que é verdadeira, se em algum momento pudesse acontecer que alguma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa” [grifo nosso] (*id.*, *ibidem*).

No mesmo movimento argumentativo em que é sugerido que a clareza e a distinção constituem o critério de verdade é também sugerido que estas propriedades não são suficientes para permitir o reconhecimento da verdade de uma idéia num juízo. Assim, não sendo condições suficientes da verdade, elas não eliminam, de imediato, a possibilidade de uma idéia, clara e distinta, ser considerada falsa. A hipótese do Deus Enganador exerce esta função, pois ao tematizar a validade da razão, ela questiona a legitimidade do critério de verdade.

Além disto, este texto distingue implicitamente as condições que tornam o *cogito* verdadeiro, que foram enunciadas na *Segunda Meditação*, das condições que permitem reconhecer a sua verdade. O *cogito* é verdadeiro, como vimos, em razão de o ato indubitável de pensar, efetuado por um sujeito, exprimir a ligação necessária entre o exercício de um ato (indubitável) e o existir do sujeito deste ato. Mas o que permite reconhecer a legitimidade desta inferência é a clareza e a distinção desta conexão, percebida no próprio exercício do ato. O que assegura, por exemplo, que é o enunciado *Eu sou*, e não o enunciado *Eu penso que eu sou*, que é a conclusão de *Eu penso*? Somente a clareza e a distinção da conexão entre existir e pensar. Mas, se a hipótese do Deus Enganador põe em questão o critério racional da razão, não há possibilidade de reconhecer e de assegurar a verdade do *cogito*.

Sob este aspecto, todas as idéias claras e distintas são igualmente dubitáveis. Os enunciados da matemática, e o próprio *cogito*, estão ameaçados pela hipótese do Deus Enganador. De fato, Descartes, num texto da *Terceira Meditação*, assimila as verdades claras e distintas da matemática ao *cogito*: “Engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo;... ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo” (Descartes 7, p. 138).

Se as idéias simples da matemática podem ser assimiladas ao *cogito* na medida em que ambas são claras e distintas e são colocadas em questão pela dúvida do Deus Enganador, algo de fundamental as distingue: enquanto perdura a dúvida metafísica, as idéias claras e distintas são consideradas como duvidosas e daí como falsas. O *cogito*, no entanto, emerge da própria dúvida metafísica, que pode ser uma das premissas da sua prova. Entre as percepções claras e distintas, somente o *cogito* possui esta característica; ele a possui não em virtude de ser claro e distinto, mas em virtude de suas condições de verdade emergirem cada vez que são postas em questão. É, então, o *cogito* indubitável?

Numa carta a Regius (*idem* 3, Vol. III, pp. 63-71), Descartes introduz uma distinção conceptual (parcialmente retomada nas *Respostas às Segundas Objeções*; *idem* 7, p. 219), que permite o esclarecimento da questão do círculo cartesiano. Trata-se de distinguir *persuasão* de *ciência*. Conhecimentos atualmente evidentes, mas que não eliminam as razões de duvidar e que por isso podem posteriormente ser colocados em questão, não constituem uma ciência ou um saber, mas formam apenas uma persuasão. “Assim, distingo as duas: a *persuasão* se encontra em nós quando ainda permanece alguma razão que possa nos conduzir à dúvida; a *ciência* (se encontra em nós) quando a razão de crer (*persuasão*) é tão forte, que nunca pode ser abalada por uma razão posterior mais poderosa, e que é de tal natureza que aqueles que ignoram Deus jamais a terão” (*id. ibidem*, p. 65). Assim, os conhecimentos que formam um saber (ou que pertencem à ciência) são atemporalmente evidentes, pois nenhuma razão de duvidar posterior poderá colocá-los em questão.

Em razão desta distinção, duas questões surgem em relação ao *cogito*: a) é ele um conhecimento atualmente evidente? b) é um conhecimento que pertence à *persuasão* ou à *ciência*?

A dúvida sobre o *cogito* não questiona a sua evidência⁽¹²⁾ (enquanto ela é atual), mas o valor objetivo desta evidência no tempo. Apesar de ser (atualmente) evidente toda vez que for demonstrado, o *cogito* não pode ser considerado como um conhecimento que pertence à ciência; não eliminando a dúvida metafísica, mas dela emergindo, a sua verdade é afirmada cada vez que é contestada, mas ela pode ser contestada cada vez que é demonstrada (até que seja validada a Regra Geral de Verdade). Embora não pertença à ciência e portanto, em sentido estrito, não possa ser considerado como uma verdade plena, o *cogito* não pode também ser considerado falso, pois cada vez que é colocado em questão, a sua verdade é reiterada. Assim, como qualquer percepção clara e distinta, ele deve ser garantido pela Veracidade Divina para se transformar num conhecimento atemporalmente verdadeiro.

Mas como é possível demonstrar a Veracidade Divina sem supor a verdade do *cogito*? São conhecidas as críticas de circularidade dirigidas ao sistema cartesiano. Mersenne, o autor presumido das *Segundas Objeções*, formula a seguinte questão: se o *cogito* depende da Veracidade Divina, a Veracidade Divina só pode ser demonstrada, segundo a ordem das razões, a partir do *cogito* (Descartes 7, p. 204). Arnauld, nas *Quartas Objeções*, tematiza a questão da circularidade em relação às idéias claras e distintas: só se pode saber que Deus é Veraz pela idéia clara e distinta de Deus; mas só se pode saber que as idéias claras e distintas são verdadeiras em razão da Veracidade Divina (*idem* 4, Vol. VII, p. 214).

Uma reflexão sobre a demonstração do *cogito* possibilitará a solução da questão do círculo. De fato, o *cogito* mostra como estabelecer um vínculo momentâneo entre o ato de consciência de um sujeito e a existência atual deste mesmo sujeito. Neste sentido, ele é um paradigma para a questão da verdade analisada no quadro conceptual da filosofia da consciência: há uma experiência indubitável de pensamento, que remete à existência atual do sujeito desta existência. Além disto, no momento da sua demonstração, o *cogito* é reconhecido como verdadeiro graças à clareza e à distinção da conexão entre o pensar do sujeito e o seu existir. Por conseguinte, estas proprieda-

des, intrínsecas à percepção, devem ser consideradas, enquanto atuais, como tendo momentaneamente uma validade objetiva.

A reflexão sobre a demonstração do *cogito* e a descoberta, nesta prova, do critério de verdade permitem que seja explicitada uma “tese”, que exprime tão-somente o que a demonstração da verdade do *primeiro princípio* já deixara entrever:

1. *Se uma percepção é clara e distinta, durante o tempo em que é clara e distinta, é impossível não a considerar verdadeira.*

Esta tese, que toma o *cogito* como paradigma⁽¹³⁾, constata e explicita um fato: uma percepção particular, clara e distinta, tem um força persuasiva momentânea; ela é capaz apenas de determinar uma *persuasão*, isto é, uma verdade atual, embora fugaz, que pode ser *posteriormente* posta em questão. Ela não elimina, se existirem, as possíveis razões de se duvidar dela; mas constata que, *no momento* da sua atualidade, ela é indubitável. Além disto, ela não estabelece uma ligação necessária entre a sua evidência momentânea e a verdade, mas exprime apenas uma constatação: dada uma percepção particular, esta percepção, e apenas esta, não poderá deixar de ser considerada verdadeira *durante o tempo* em que for percebida como clara e distinta. De fato, esta pretensa “tese” não tem qualquer generalidade; ela constata, abstratamente; o que ocorre com uma determinada percepção clara e distinta no momento da sua atualidade. Assim, ela não tem o mesmo significado da asserção “*Todas as percepções claras e distintas particulares são verdadeiras*”, mas exprime apenas uma constatação: “Uma determinada percepção particular, clara e distinta, no momento da sua atualidade, é indubitável”.

A Regra Geral de Verdade é expressa pela conjunção de duas teses, cada uma delas destacando uma característica do critério de verdade.

2. *Todas as percepções claras e distintas são verdadeiras.*

3. *A evidência passada continua sendo no tempo uma evidência.*

A tese 2 é uma generalização daquilo que fora constatado factualmente pela tese 1; a tese 3 exprime a atemporalidade da evidência.

Como já assinalamos, o *cogito*, antes da prova da Veracidade Divina, é momentaneamente verdadeiro; a tese 1, que tem o próprio *cogito* como paradigma, independe, para ser considerada correta, da Veracidade Divina.

Daf se segue que o sistema cartesiano não é circular. Com efeito, o *cogito* e a tese 1 são as premissas iniciais do argumento que prova a existência de um Ser Infinito através da idéia, atualmente clara e distinta, deste Ser Infinito. Sendo Veraz, o Ser Infinito valida os critérios da razão, isto é, as teses 2 e 3.

Portanto, a tese 1 desempenha um papel determinante na prova do Deus Veraz, pois é ela que permite a "ponte" entre a idéia atual, clara e distinta, de Deus e a própria existência de Deus. Fato indubitável ou mero postulado do sistema, a tese 1 deve ser assumida para que o sistema cartesiano não seja circular, para que a Veracidade Divina seja demonstrada e, portanto, para que o próprio *cogito* deixe de ser uma *persuasão* e possa ser considerado como o *primeiro princípio verdadeiro da filosofia*. Ponto crucial e nevrálgico, mas, ao mesmo tempo, momento problemático da fundamentação do critério da razão, a tese 1 parece *postular* uma conexão momentânea entre evidência atual e verdade. Ela de fato não estabelece, como faz o critério de verdade depois de ter sido fundamentado, uma conexão necessária entre clareza, distinção e verdade. Ela constata (ou postula) a força persuasiva da evidência atual; só no momento da sua atualidade, ela resiste à dúvida, pois, neste instante do tempo, é factualmente impossível duvidar da verdade de uma idéia clara e distinta presente à consciência do sujeito. A impossibilidade factuel de duvidar, que ela constata, exprime apenas a necessidade momentânea de asserir a idéia clara e distinta.

Conclusão

A hipótese da dubitabilidade do *cogito* não afeta a consistência do sistema. Verdade momentânea e fugaz, que se transforma, graças à Veracidade Divina, numa verdade da ciência, o *cogito*, mesmo na sua provisoriidade, é uma verdade paradigmática e exemplar: por um lado, cada vez que é contestado, a sua verdade é reiterada; por outro lado, são exibidas, na demonstração da sua verdade, as condições que devem ser satisfeitas para conectar percepção clara e distinta e realidade atual.

Sob este aspecto, o *cogito*, inferido do enunciado indubitável *Eu penso*, é o *primeiro princípio da filosofia*. *Se não é ainda a primeira verdade*, ele permite que outros conhecimentos verdadeiros sejam adquiridos e reconhecidos como verdadeiros. Sem ser a *primeira verdade* da ciência, o *cogito* tem ao menos a função de indicar o caminho para descobri-la.

Abstract: In this article, I intend to analyze the status of the *cogito* as it appears prior to the True's God proof: is it a true knowledge ("*scientia*"), the first *true* principle of philosophy, that escapes from general doubt, or is it only a temporary truth ("*persuasio*"), that does not resist the metaphysical doubt, though it may emerge from it? In order to clarify this question, I analyze the Cartesian notion of knowledge, which comprehends the notions of truth, certainty and General Rule of Truth, and the epistemological role of True God presented in the *Discourse on the Method* and in the *Meditations on the First Philosophy*. My conclusion is that though the *cogito*, before the proof of the True's God, is not the first truth, it is the first principle of philosophy that permits the discovery of other true knowledges.

Key-words: *cogito* – truth – General Rule of Truth – certainty – True's God

Notas

(1) "E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa, que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava" [grifo nosso] (*Descartes* 6, pp. 66-67).

- (2) "...considerarei em geral o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e certa..." [grifo nosso] (*Descartes* 6, p. 67).
- (3) Ver, por exemplo, *Cartas a Mersenne* de 6 e 27 de maio de 1630 (*Cartas XXII e XXII bis, respectivamente*), onde Descartes distingue o sentido das expressões "saber" e "compreender" (*Descartes* 3, Vol. I, pp. 147-154). Ver também idem 5, Vol. VIII-1, Art. 19.
- (4) Ver a definição de "realidade objetiva" na Exposição Geométrica (*Def. III Secundae Responiones*) (*Descartes* 4, Vol. VII, p. 161).
- (5) Ver a objeção de P. Gassendi: *Objectiones Quintae, Contra a Terceira Meditação* (*Descartes* 4, Vol. VII, pp. 277-279).
- (6) Descartes define a verdade como a correspondência entre a idéia e a realidade atual do objeto. Ver Carta CLXXIV de 16 de outubro de 1639 (*Descartes* 3, Vol. II, pp. 536-597).
- (7) Usaremos o termo "critério de verdade" como sinônimo da expressão "Regra Geral de Verdade".
- (8) Ver o excelente artigo de J.-M. Beyssade sobre este problema e sobre a questão da certeza no Discurso do Método (*Beyssade* 1, pp. 341-364).
- (9) A hipótese da "falsidade absoluta" é analisada por Descartes nas Respostas às Segundas Objeções. Ela consiste em supor que, do ponto de vista do homem, o critério da razão é válido, isto é, é uma condição necessária e suficiente da verdade; no entanto, em termos absolutos (isto é, do ponto de vista dos anjos e de Deus), o que seria verdadeiro para o homem poderia ser falso. Portanto, o que o homem designa pelo termo "verdade" é sempre relativo ao seu ponto de vista; donde seria possível que o critério de evidência fosse válido, que o seu uso fosse correto e que, no entanto, a idéia evidente, do ponto de vista absoluto, fosse falsa. "Pois, o que nos importa, se alguém fingir que mesmo aquilo de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, portanto, em termos absolutos, é falso?" [grifo nosso] (*Descartes* 7, p. 222). Ora, a hipótese da falsidade do evidente consiste em supor que uma idéia evidente não corresponderia à realidade atual do objeto do qual ela é uma idéia. Ora, como o evidente continuaria sendo evidente, isto é, indubitável, embora a idéia evidente pudesse ser considerada falsa, esta hipótese dissocia o

critério de verdade da definição de verdade como correspondência, pois o evidente exprimiria apenas a impossibilidade da dúvida, mas não seria um sinal da correspondência entre as idéias e as realidades atuais que elas representam. Assim, o evidente poderia ser, quando muito, um critério de objetividade (isto é, exprimiria a impossibilidade da dúvida, donde indicaria a necessidade do assentimento ao claro e ao distinto); o indubitável seria ainda indubitável, apesar de poder ser falso (do ponto de vista da definição de verdade como correspondência). H. Frankfurt, numa notável interpretação de Descartes, defende este ponto de vista (Frankfurt 9). Ver também a retificação desta interpretação, realizada pelo próprio Frankfurt (idem 10, pp. 26-40).

Se a evidência pode ser falsa, então certeza, verdade como correspondência e a Regra Geral de Verdade são noções que o sistema cartesiano não conseguiu conectar. No entanto, em nenhum texto Descartes retifica a sua tese de que a verdade deve ser compreendida como correspondência. Ao contrário, as Meditações devem ser lidas a partir desta definição. Parte-se de um fato contingente, mas indubitável, que é expresso pelo enunciado Eu penso. E a partir dos atos indubitáveis de consciência, procura-se, através da Regra Geral de Verdade, demonstrar a verdade de certos enunciados: Eu sou, Deus é, Os corpos existem, a união alma/corpo é um fato atual. A questão essencial das Meditações é então a questão do acesso ao "exterior" à consciência. A definição de verdade como correspondência exprime filosoficamente esta noção intuitiva de acesso ao real em si.

Se a verdade é definida como correspondência, então a hipótese de uma falsidade absoluta é uma razão de duvidar da evidência como critério de verdade. Para que esta hipótese se torne compatível com as teses do sistema seria, então, necessário abandonar a definição de verdade como correspondência e, em consequência, encontrar, para as Meditações um outro objetivo do que aquele que é o seu: o de demonstrar a possibilidade de acesso ao exterior à consciência.

Após formular a hipótese da falsidade absoluta, Descartes parece descartá-la por considerá-la uma questão destituída de sentido: "De nada vale, outrossim, que alguém suponha que tais coisas parecem falsas a Deus ou aos anjos, porque a evidência de nossa percepção não permitirá que ouçamos a quem o tenha suposto e nos queira persuadir" (Descartes 7, p. 223). De fato, a hipótese da falsidade absoluta é um momento da dúvida metafísica: o evidente não seria um critério de verdade, pois poderia ser falso do ponto de vista do absoluto. Donde é possível questionar o único critério de que dispõe a razão. Eliminada a hipótese de

Deus Enganador, fica também eliminada a hipótese da falsidade absoluta, pois as teses da Veracidade Divina e da falsidade absoluta são incompatíveis: Deus seria enganador, portanto, não seria veraz, se a evidência não fosse um critério de verdade.

(10) *“Nós concedemos que, exceção feita à nossa existência, não podemos estar absolutamente certos de alguma coisa, por mais atentos que estejamos à sua demonstração, enquanto não tivermos um conceito claro e distinto de Deus, que nos faz afirmar que Deus é sumamente veraz” (Espinosa 8, Vol. I, p. 8). Assim, segundo a interpretação de Espinosa, todas as idéias claras e distintas, no momento da sua atualidade, escapam à dúvida do Deus Enganador. No entanto, retroativamente, quando deixam de ser atuais, elas podem ser postas em questão pela dúvida hiperbólica. Antes de se formar uma idéia clara e distinta de Deus (que deve ser considerada verdadeira no momento da sua atualidade), só o cogito escapa, de uma maneira definitiva, à dúvida, pois se, por hipótese, somos enganados pelo autor da nossa natureza, não podemos concluir, por exemplo, da natureza do triângulo que a soma dos seus três ângulos é igual à de dois ângulos retos (pois não sendo atual esta demonstração, ela poderá, retroativamente, ser posta em questão); “mas, ao contrário, disto [desta dúvida] mesmo resulta com a maior certeza a nossa existência” (id., ibidem, p. 147.). A hipótese do Deus Enganador pode ser uma premissa da prova do cogito, mas não é uma premissa de enunciados matemáticos. Ao contrário, as demonstrações matemáticas, quando não atuais, podem ser colocadas em questão pela dúvida metafísica. Eis o que diferencia a clareza e a distinção do cogito, que sempre se reatualiza, da clareza e distinção de outras percepções, que, retroativamente, podem ser postas em questão.*

(11) *“Ego sum cogitans” (Espinosa 8, Vol. I, p. 144).*

(12) *A evidência do cogito é afirmada na Terceira Meditação: “Neste primeiro conhecimento só se encontra uma percepção clara e distinta do que afirmo” (Descartes 7, p. 137).*

(13) *A conferência da professora de Paris IV Michelle Beyssade (Le Cogito, Vérité Privilegiée ou Vérité Exempleire), proferida em outubro de 1988 no Seminário de Filosofia da Linguagem, do Departamento de Filosofia da UFRJ, assinala este caráter paradigmático do cogito, que não exclui, entretanto, a sua “fragilidade” diante da hipótese do Deus Enganador. Verdade de exceção, pois emerge da dúvida*

da sem a eliminar, verdade privilegiada, pois se constitui num modelo de verdade, verdade exemplar, pois conduz ao fundamento de toda a verdade, o cogito, segundo a bela interpretação de M. Beyssade, sem ser, inicialmente, uma verdade da ciência, desempenha um papel fundamental na construção do sistema cartesiano (Beyssade 2).

Referências Bibliográficas

1. BEYSSADE, J.-M. "Certitude et Fondement". In: *Le Discours et sa Méthode*. Paris, PUF, 1987.
2. BEYSSADE, M. *Le Cogito, Vérité Privilegiée ou Vérité Exemplaire*. Conferência proferida no Seminário de Filosofia da Linguagem, Departamento de Filosofia da UFRJ, outubro de 1988.
3. DESCARTES. *Correspondance*. In: *Oeuvres de Descartes*, Vols. I-IV. Edição de Charles Adam & Paul Tannery (AT), em 11 volumes. Paris, Vrin, 1973-1978.
4. _____. *Meditationes*. In: *Oeuvres de Descartes*, Vol. VII. Edição de Charles Adam & Paul Tannery (AT), em 11 volumes. Paris, Vrin, 1973-1978.
5. _____. *Principia Philosophiae*. In: *Oeuvres de Descartes*, Vol. VIII-1. Edição de Charles Adam & Paul Tannery (AT), em 11 volumes. Paris, Vrin, 1973-1978.
6. _____. *Discurso do Método*. In: *Descartes, Obra Escolhida*. Tradução de Jacó Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

7. _____. *Meditações Metafísicas*. In: *Descartes, Obra Escolhida*. Tradução de Jacó Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.
8. ESPINOSA. *Renati Descartes, Principiorum Philosophiae*. In: *Spinoza Opera*. Organização de C. Gebhardt, Heidelberg, 1972.
9. FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen*. Nova York, The Bobbs-Merril Company Inc., 1976.
10. _____. "Descartes on the Consistency of Reason". In: *Descartes, Critical and Interpretative Essays*. Ed. M. Hooker. Londres, The Johns Hopkins University Press.