

# O *cogito* como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes

Telma de Souza Birchal\*

**Resumo:** O artigo enfoca duas maneiras possíveis, não necessariamente excludentes, de se compreender o “penso, logo existo” cartesiano: a primeira, enquanto *representação* de si, decorre de uma compreensão do eu como *sujeito*, quer dizer, de um sujeito diante de um objeto e se remete a uma *consciência refletida* de si; a segunda, como *presença* a si mesmo, é relativa a uma compreensão do *ego* como *ser* ou *existência*, dados numa experiência originária, e se remete a uma *consciência imediata* de si. O artigo pretende também apontar as possibilidades e os limites de cada uma destas leituras.

**Palavras-chave:** *cogito* – sujeito – representação – reflexão – *consciência imediata* de si – presença – *ego*

Nosso problema: como se instaura o *cogito*, momento fundamental da metafísica cartesiana e marco da filosofia moderna? O “penso, logo existo” constitui o lugar de uma relação de si a si, e é por este ângulo que pretendemos enfocá-lo, perguntando então pela forma desta relação e pela originali-

\* Professora do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – Fafich-UFMG.

dade que ela representa em contraste com as formas anteriores de pensar. Ora, voltando-nos para a tradição interpretativa do autor das *Meditações*, encontramos duas maneiras essencialmente diferentes de ler o *cogito*<sup>(1)</sup>. A primeira – de cunho nitidamente epistemológico –, vê no “eu penso” um momento reflexivo, de volta a si a partir das representações, e se desdobra na descoberta de um *sujeito* constituinte dos objetos; a segunda – de cunho mais existencial –, toma o *cogito* como uma intuição primeira e originária, logo, absolutamente imediata e não reflexiva, o que leva à formulação de uma idéia de *interioridade*, mais do que de um sujeito do conhecimento e das representações. Passemos à exposição de cada uma delas<sup>(2)</sup>.

### I. O *ego* como *sujeito das representações* e a consciência refletida de si

Quando se fala do *sujeito* em Descartes – termo aliás ausente do texto das *Meditações*, embora apareça nas *Respostas às objeções* –, a questão do *cogito* é em geral situada na perspectiva de uma teoria do conhecimento. Ou seja, quem diz *sujeito* está dizendo também, implicitamente, *objeto*: o *sujeito* é *sujeito* diante de um objeto.

Ora, desde os antigos há a formulação do problema do conhecimento nestes termos: o de um *sujeito* (no caso, a alma ou uma parte da alma) que se coloca diante de algo a ser conhecido, o *objeto*. A definição da verdade como “adequação do intelecto à coisa” sintetiza o essencial quanto à postura realista do pensamento antigo: a chave do conhecimento está no objeto, que o espírito contempla, apreende ou reflete.

Nesse quadro, a relação de si a si se coloca da seguinte maneira: como a alma pode conhecer-se a si mesma? A resposta dada por Platão no *Primeiro Alcibíades* fará fortuna: assim como o olho só pode se ver através de sua imagem refletida num espelho, também a alma necessita de um espelho; no caso, ela se vê refletida no divino, seu semelhante. Assim, um espelho exterior será sempre necessário para que a alma se conheça, a exemplo do ami-

go, o “outro eu” ao qual Aristóteles recorre para o conhecimento de si. De forma que a relação de si a si é compreendida como “visão de si”, ao modo da visão dos objetos, num movimento reflexivo que vai do exterior a si.

Segundo uma leitura bem corrente, a originalidade de Descartes em relação aos antigos, quanto à questão do conhecimento em geral, estaria na inversão dos pólos: ao invés de conceder a prioridade ao reino do ser, tradicionalmente tido como o pólo essencial do conhecimento, agora é o sujeito quem comanda<sup>(3)</sup>. Em outras palavras, o sujeito não será mais apenas o lugar do conhecimento, mas seu *fundamento*. O realismo dá lugar ao idealismo. Nesta linha, Heidegger recupera a etimologia do termo sujeito (*subjectum* = o que subjaz, o que está dado previamente), e mostra que na era moderna o fundamento do conhecimento passa a ser a consciência de si do homem, que dispõe todas as coisas, de forma que toda a realidade acabará por se reduzir a uma função da atividade de representação do sujeito:

“No início da filosofia moderna, encontra-se a proposição de Descartes: *Cogito ergo sum* (*‘Je pense donc je suis’*). Toda consciência das coisas e do ente em sua totalidade se vê remetida à consciência de si mesmo do sujeito humano, enquanto fundamento inabalável de toda certeza. Na época posterior, a realidade do real se determina enquanto objetividade, ou seja, algo concebido *pelo* sujeito e *para* ele, enquanto aquilo que lhe é pro-jetado e pro-posto” (Heidegger 3, p. 105).

O “objeto”, desaparecendo enquanto mundo ou realidade ontológica, se diz agora como representação; e o “sujeito” se define por sua capacidade de “dispor” dos objetos e de “representar” o mundo.

Aqui, a relação de si a si é compreendida como “*cogito me cogitare*”, segundo a definição de Heidegger: um movimento reflexivo interior à atividade de representar. Uma reflexão sem mundo, suspenso pela dúvida, e que vai das *cogitata* (representações) ao *ego*, que afinal também será concebido como representação. O eu que representa se representa afinal como coisa pensante:

“Todo *ego cogito* é: *cogito me cogitare*; todo ‘eu / me / represento, eu coloco diante de mim / alguma coisa’ no mesmo ato ‘me’ representa / me coloca diante de mim /, eu que me represento algo / [...]. Todo representar humano é, segundo uma maneira de falar que se presta facilmente ao mal-entendido, um ‘se’ representar, um ‘se’ colocar diante de si” (Heidegger 3, p. 124).

Em síntese, *cogito* nesta leitura quer dizer: “Eu me represento a mim mesmo a partir de minha capacidade de representar”. Tal afirmação pode ser desdobrada em dois pontos:

1. enquanto fundamento, o *cogito* é auto-posição de si – ora, esta é concebida como um movimento reflexivo de retorno a si a partir de suas representações; é *auto*-posição na medida em que não depende de nenhuma alteridade ou exterioridade, mas das próprias representações no interior do pensamento.

2. a reflexividade do “eu me penso pensando” instaura uma distância entre o eu e ele mesmo, que reenvia ao paradigma da visão (toda visão supõe uma distância entre o que vê e que é visto), e portanto a uma duplicação de si: um eu sujeito (que conduz as *Meditações*) e um eu objeto (afirmado como *res cogitans*).

Nessa estrutura reduplicada, temos o *cogito* como consciência refletida: um retorno a si passando pelas representações e transformando-se finalmente em representação de si como coisa pensante. Reencontramos aqui o paradigma do espelho: eu me vejo no espelho de minhas representações, um espelho interior é verdade, mas ainda um espelho que me devolve a imagem, *res cogitans*.

A originalidade de Descartes estaria na afirmação do *ego sum* não mais a partir do mundo ou de qualquer exterioridade, que estão em suspensão, mas a partir da capacidade de representar, a partir de suas idéias. O caminho de si a si, que antes passava pelo exterior, agora se faz interiormente ao eu – mas há ainda um caminho, uma distância de si a si, um desdobramento – daí Husserl falar no *ego* como “espectador transcendental de si mesmo”<sup>(4)</sup>.

Na leitura do *cogito* cartesiano feita por Husserl, encontramos também a estrutura reflexiva, pois a idéia de intencionalidade (logo, do sujeito voltado para algo) modela a relação da consciência a si mesma:

“Husserl admite e mesmo sublinha que a consciência – já intencional em relação a seus objetos – só se apreende a si mesma mediante uma intencionalidade reduplicada [*redoublée*] ou, se se prefere, redobrada [*repliée*] sobre si mesma [...], como uma representação do poder de se representar” (Marion 6, p. 156-8)<sup>(5)</sup>.

Representação de si mesmo como sujeito das representações, o eu cartesiano vê-se a si mesmo na distância – distância que é o lugar por onde entram todas as críticas à certeza de si mesmo: desde os seus contemporâneos<sup>(6)</sup>, passando por Kant e chegando a Nietzsche<sup>(7)</sup>.

Deste modo, chegamos aos seguintes paradoxos da consciência de si ou à sua perda:

1. Por um lado, ela deixa de ser sujeito para se transformar em objeto de uma representação desdobrada, dada a si mesma ao modo dos objetos. Pois quem diz “represento a mim mesmo”, está dizendo, afinal: encontro uma certa imagem de mim mesmo, vejo-me na distância como *res-cogitans*. O momento original, fundador, o *cogito*, é interpretado ao modo de uma relação sujeito-objeto reduplicada. Paradoxalmente, o sujeito cai de cheio no mundo dos objetos – e esta será finalmente a crítica que Kant dirige ao *cogito* cartesiano, que só vai afinal salvar-se como sujeito transcendental.

2. Por outro, enquanto “eu transcendental”, a consciência de si não pode ser dita um “eu” ou uma “alma”, pois, condição de toda experiência, ela não pode ser uma experiência ela mesma, ou seja, não há sentido em se falar de uma “experiência de si”. Referida ao mundo, a consciência se perde quando se volta a si mesma.

Retomando, podemos assim resumir a primeira determinação do *ego* como *sujeito*: sujeito é sujeito diante de um objeto/representação, o que leva à representação de si enquanto coisa que pensa (ou, na ausência dela, ao

sujeito transcendental). O movimento de posição de si do *cogito* seria assim reflexivo, uma volta a si a partir das representações.

Ora – perguntamos nós –, será esta concepção reflexiva da consciência legitimamente cartesiana? Sim, na medida em que ela não carece de bases textuais, e nem mesmo é infiel ao espírito cartesiano e ao movimento global das *Meditações*. Temos, por exemplo, nas *Respostas às quartas objeções*, uma passagem que fala do eu como representação de si:

“E aquilo que M. Arnauld acrescentou não me é de forma alguma contrário, a saber, que não é de se admirar que pelo fato de que eu penso eu venho a concluir que eu existo, *a idéia que a partir daí eu formo de mim mesmo me representa somente como uma coisa que pensa*” (Descartes I, p. 446; grifos nossos).

No entanto, a questão que podemos levantar é se a idéia de uma representação de si esgota as possibilidades do *cogito*; ou se, paralelamente a ela, não poderíamos encontrar em Descartes uma outra formulação, que passaria ao largo da relação sujeito-objeto e portanto das aporias da representação e da reificação, em direção a um pensamento que, para além da simples inversão dos pólos realismo/idealismo, pode tornar-se o lugar da emergência de uma experiência da subjetividade até então impensada. Para tanto, retomaremos algumas passagens que tratam da natureza do *cogito*.

## II. Relativizando: três debates

Resta-nos então saber se o *cogito* assume alguma formulação positiva de forma que escape seja do círculo vicioso no qual cai a representação do eu, seja de sua queda no mundo dos objetos, seja de sua desontologização como sujeito transcendental. Isto só será possível se o *cogito* surgir como uma experiência absolutamente original, irredutível às outras experiências,

mesmo às acepções de “pensar” que implicam a mediação, ou das coisas, como no realismo, ou das representações, como no idealismo.

Começemos então pela interessante discussão com Hobbes, nas *Terceiras objeções*, e que envolve a questão da relação entre o pensar como ato e o sujeito que pensa. Ora, tradicionalmente, o sujeito foi compreendido como aquele ao qual são atribuídos determinados atos, inclusive o pensar, e é por este ângulo que Hobbes introduz sua objeção às *Meditações*. Ele acusa a superposição, em Descartes, entre o ato e o sujeito, quando este último afirma, a partir do “penso”, que “sou uma coisa pensante ou uma alma”. Hobbes escreve:

“Sr. Descartes considera portanto a coisa inteligente e a inteligência, que é seu ato, como uma mesma coisa [...]” (Descartes I, p. 400).

Coisas que devem ser, e que sempre foram para a tradição, naturalmente distintas. Hobbes não pode aceitar a identidade proposta por Descartes porque ele analisa o movimento que vai do pensamento à coisa que pensa como um caso de atribuição de um ato a um sujeito que já estaria dado previamente. Seguindo esta lógica, Hobbes concorda com o primeiro passo de Descartes, a passagem do “eu penso” ao “eu existo”, como a afirmação necessária de um sujeito a quem seja atribuído o ato de “pensar”. No entanto, protesta ele, daí a definir tal sujeito como “coisa pensante” existe uma distância, não uma evidência. Segundo o filósofo inglês, a afirmação “penso, logo sou uma coisa que pensa” é tão absurda quanto essa outra: “Caminho, logo sou uma caminhada”. A atribuição de um ato a um sujeito não pode ser a identificação entre este ato e o sujeito.

Na resposta de Descartes, aparece claramente a recusa de um desdobramento entre ato e sujeito. Embora ele conceda, retomando a antiga forma de pensar, que “nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle même, mais seulement parce qu’elle est le sujet de quelques actes [...]” (*id., ibid.*, p. 403), o ato de pensar, na verdade, recusa este esquema, pois o pensamento pode ser tomado pela coisa mesma que pensa:

“E eu não digo que a intelecção e a coisa que pensa [*entend*] sejam uma mesma coisa, e nem mesmo a coisa que pensa e o entendimento, se o entendimento é tomado por uma faculdade, *mas somente enquanto ele é tomado pela própria coisa que pensa*” (Descartes I, p. 402; grifo nosso)<sup>(8)</sup>.

Afinal, não se trata de uma distância a ser percorrida entre o “penso” e a “coisa que pensa”, como é o caso entre caminhar e o caminhante, ou mesmo entre o “saber” e a “coisa que sabe”. Diferentemente da ciência, que pode ser “atribuída” a alguém, pois implica uma distância entre o homem que sabe e seu saber, e que exige um retorno reflexivo a si, o pensar é posição de si no ser. O que funda esta distinção?

O *cogito* está aquém da atribuição de um ato a um sujeito. Ele não diz respeito a uma ação (a de representar, por exemplo), que deve *a posteriori* ser atribuída a uma “faculdade” e finalmente a um “sujeito”, achando assim sua âncora no ser. *Ego sum* não é a resposta à pergunta “quem pensa?”, mas à pergunta “o que é?” Não se trata de atribuir reflexivamente o ato de pensar a alguém, mas de afirmá-lo como instituinte de sua própria realidade: *causa sui*. O pensamento, e só ele, é, ao mesmo tempo, ato e ser – ou, como prefere dizer Descartes, intelecção e a própria coisa que pensa.

No entanto, Hobbes retoma:

“O que existe então que seja distinto do meu pensamento? O que existe que se possa dizer que seja separado de mim mesmo? Alguém talvez responda a esta questão: Eu sou separado do meu pensamento, eu mesmo que penso” (*id., ibid.*, p. 404).

Qualquer um, não apenas Hobbes, mas Kant e Husserl, e até o Descartes de Heidegger<sup>(9)</sup>. Qualquer um, não Descartes.

Um segundo opositor aponta a originalidade, a diferença de Descartes em relação ao pensamento tradicional. Nas *Sétimas objeções*, Bourdin escreve:

“– Eu penso, dizeis vós. – Eu o nego, vós sonhais que pensais. – É, dizeis-me vós, o que eu chamo pensar. – Vós fazeis mal. Deve-se chamar cada coisa por seu nome” (Descartes 2, Vol. II, p. 1000).

O nome pensar, em Descartes, parece dizer respeito a algo inusitado. Bourdin continua:

“Se aquele que se serve desse método diz que pensa, quer dizer, que entende, que vê, que imagina e que sente, e que pensa de tal maneira que, por uma ação refletida, ele visa [*envisage*] seu pensamento e o considera, o que faz com que pense, ou bem que saiba e considere que pensa (o que propriamente se chama aperceber, ou ter um conhecimento interior), e se ele diz que isto é próprio de uma faculdade ou de uma coisa que está acima da matéria que é espiritual, e, portanto, que ele é um espírito, *ele dirá o que ainda não disse, o que devia dizer, o que eu esperava que dissesse [...], ele dirá, digo eu, algo de bom, mas não dirá nada de novo, não havendo ninguém que não o tenha alguma vez aprendido de seus preceptores, e estes de seus mestres, chegando até Adão*” (*id.*, *ibid.*, p. 1041; grifos nossos).

O que está em jogo aqui é definir a própria natureza do pensar; desta natureza Descartes avança uma idéia nova, e, segundo Bourdin, uma má novidade, na medida em que se afasta de uma compreensão em segundo grau da consciência.

Descartes, em sua resposta, sinaliza bem sua recusa de um modelo reflexivo da consciência:

“Igualmente, quando nosso autor diz que não é suficiente que uma coisa seja uma substância que pensa para ser absolutamente espiritual e acima da matéria [...], mas que, além disso, é preciso que, através de um ato refletido sobre seu pensamento, ela pense que pensa, ou que ela tenha um conhecimento interior de seu pensamento; ele se engana nisso como o faz o pedreiro quando diz que um homem experiente em arquitetura deve, por um ato refletido, considerar que tem a experiência antes de poder ser arquiteto [...]. Pois o primeiro pensamento, pelo qual percebemos alguma coisa, não difere mais do segundo, pelo qual percebemos que já a tínhamos percebido antes, que este difere do terceiro, pelo qual percebemos que já tínhamos percebido ter percebido antes esta coisa; e não se saberia dar a mínima razão pela qual o segundo destes pensamentos não se originará de um sujeito corporal, se estamos de acordo que o primeiro provém dele” (Descartes 2, Vol. II, p. 1071).

Em suma, o que caracteriza a alma não é “pensar que pensa”, “ter consciência de”, “considerar que”, é simplesmente “pensar”, que é imediatamente também um saber de si. O ato de consciência é a consciência do ato, imediatamente. Assim, a diferença entre homem e animal (ou entre as coisas espirituais e as coisas corporais) não está em que o primeiro “sabe que pensa”, ou “sabe que sente”, “sabe que vê”, e o outro não, mas é o pensar, o sentir ou o ver, simplesmente, que funda “a real distinção entre a alma e o corpo”. E isto porque não há pensar, ver ou sentir sem consciência. Descartes e seus interlocutores sabem ser esta posição absolutamente original. Não se trata mais da antiga “consciência existencial” de Aristóteles, ou de uma consciência implícita de si que acompanha a consciência das coisas (*Ética a Nicômaco*, IX, 9, 1170 a 25 – 1170 b), mas simplesmente da presença a si, para a qual, e exclusivamente, podem vir a existir coisas, sentimento ou visão.

Numa terceira discussão, agora com Gassendi, Descartes distingue entre o conhecimento visual e a apreensão de si pelo espírito:

“Mas eu vos pergunto, de passagem, por qual argumento provais que ‘nada age sobre si mesmo’. [...] Provais isto pelo exemplo do dedo que não pode tocar-se a si mesmo, e do olho que não se pode ver senão num espelho: a isso é fácil responder que não é o olho que se vê a si mesmo nem o espelho, mas antes o espírito, o qual somente conhece o espelho, o olho e a si mesmo” (*Quintas respostas*, Descartes I, p. 490).

Não é necessário nenhum espelho, nenhuma mediação, pois não é na distância da objetificação que o espírito se conhece, mas por uma ação imediata sobre si, como a do pião, metáfora que nesta mesma passagem Descartes considera mais apropriada ao espírito que a da visão no espelho. A recusa rápida da metáfora do espelho é na verdade a recusa da concepção da relação de si a si como “visão de si”; o que se recusa é o desdobramento entre um eu que conhece e um eu objetivado.

### III. O *cogito* como *ser* e a *consciência imediata* de si

As passagens acima apontam para uma compreensão do *cogito* como presença imediata a si mesmo, como experiência de si, mais do que representação de si. P. Thévenaz, Michel Henry e Jean-Luc Marion indicam caminhos para abordar por este ângulo a questão da subjetividade em Descartes, pois os referidos autores se encontram sobretudo na recusa de um modelo reflexivo para a compreensão do *cogito*.

Aqui retomaremos, em grande linhas, a análise de Michel Henry nos dois primeiros capítulos de sua *Généalogie de la psychanalyse*, que parte da seguinte passagem da *Segunda meditação*:

“Enfim sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, já que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que *me parece que vejo* [*il me semble que je vois*], que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada mais é senão pensar” (Descartes I, p. 279; grifo nosso).

Quanto ao “*il me semble que je vois*”, o intérprete insiste em que não se trata de uma duplicação do tipo “eu vejo que eu vejo”, e isto porque, com a dúvida, é toda a esfera do ver que perde o sentido. Ver pode ser não ver; sob a égide da dúvida, ver não quer dizer mais nada. Exatamente no momento em que se constata a falência de todo o conhecimento dirigido aos objetos, em que tudo se confunde, em que não mais consigo demarcar o limite entre o eu e o outro (quem pensa: eu ou o gênio maligno em mim?), em que tudo o que aparece “diante de mim” perde seu estatuto de alteridade e poderia ser parte de minha imaginação, é justamente neste momento que o *cogito* comparece diante de si, como presença. É quando eu não sei se estou rigorosamente vendo que posso afirmar “me parece” que eu vejo, como uma tomada de consciência. Ou seja, se a experiência da consciência de si aparece *no contexto* do pensamento intencional ou representativo, ela não o faz *por meio dele*, mas por si mesma.

Enfim, segundo Henry, não se trata de um retorno reflexivo a partir das representações, trata-se de colocar “fora do jogo” a esfera do ver e trazer o “*il me semble*”, presença a si, como fundamento e experiência de si mesmo. Alquié, numa nota à mesma passagem da *Segunda meditação*, comenta:

“Descartes não quer dizer que ele está certo não de ver mas de pensar que vê, o que ele afirma não é a consciência refletida de ver, mas antes a impressão imediata de ver” (*idem* 2, Vol. II, p. 422).

Numa outra passagem, Descartes esclarece que o *cogito* é a experiência imediata do pensar, do existir e de si mesmo, e não a representação de algo existente ou pensante:

“É uma coisa bem segura que ninguém pode estar certo de que pensa ou existe se, primeiramente, não conhece a natureza do pensamento ou da existência. Não que para isto seja necessária uma ciência refletida, ou adquirida por uma demonstração, e muito menos a ciência desta ciência, pela qual ele conhece que sabe, e uma vez mais que sabe que sabe, e assim até o infinito [...]; mas é suficiente que saiba disto por uma espécie de conhecimento interior que precede sempre o adquirido [...]” (*Sextas respostas*, Descartes 1, p. 526).

Para Michel Henry, esta é a intuição mais original de Descartes – a idéia de consciência, não como representação de algo, mas como acesso à interioridade –, e que depois será perdida pelo próprio filósofo<sup>(10)</sup>. O pensamento, como começo radical, não se volta para as coisas ou representações, mas está “*dejà-là avant toute chose*”. Esta experiência originária, imediata, atesta o ser do *cogito*. O que aponta para uma irredutibilidade fundamental entre subjetividade e mundo exterior, experiência das coisas e experiência de si (Henry 4, p. 31).

A partir dessa leitura, somos chamados a inverter os sinais de uma compreensão por demais racionalizante de Descartes, para a qual “sentir é pensar”, ou “sentir é a representação/idéia do sentir”, que subsume o *cogito* ao modelo do pensamento representativo ou da visão. O “*il me semble que je vois*” propõe, ao contrário, que “pensar é sentir”. O que caracteriza, então, o pensar como sentir é, antes de tudo, sua imediatidade: só ela é capaz de estabelecer o *cogito* no ser<sup>(11)</sup>.

A distância que existe em todo representar está anulada nesse aparecer da consciência a si mesma<sup>(12)</sup>. Pois no ver e na representação, “sempre o que é visto é estranho à própria realidade do ver” (*id., ibid.*, p. 36). A experiência do *cogito* pode vencer o gênio maligno porque não há distância en-

tre si e si mesmo: pensar (sentir) que existo é existir. O pensamento é, antes de tudo, experiência de si. Por isto, na sua origem, a existência se diz como “sou”, em primeira pessoa. Em outras palavras, o que temos aqui é a experiência do “ser do pensamento”, como subjetividade<sup>(13)</sup>.

Sobre a hipótese do gênio maligno, ela aparece em dois momentos: nas *Meditações*, precedendo o “Je suis, j'existe”, e nos *Princípios*, precedendo a experiência da liberdade. Tal hipótese leva ao cúmulo a “desapropriação” do sujeito empírico: ele não tem certeza de mais nada, nem das representações que parecem mais evidentes. Na passagem dos *Princípios*, Descartes observa que mesmo enganados, nós não deixamos de “experimentar em nós uma liberdade”, na forma do poder de abstermo-nos de julgar, poder este que o deus enganador não nos pode tirar. Ora, a liberdade é plenamente uma experiência, não uma idéia ou uma representação (*Princípios*, I, Art. 39-40), pois nós a sentimos, mesmo que não possamos compreendê-la (ela é, enquanto idéia, inconciliável com uma outra idéia, a da Providência divina). Ora, o que se experimenta na liberdade é a esfera de um “próprio” que não pode ser desapropriado por nenhum outro, nem mesmo por um deus onipotente.

Podemos então supor um paralelismo entre a afirmação da existência e a experiência da liberdade, pelo fato de ambas se seguirem à hipótese do deus enganador: assim como a liberdade, a afirmação “Je suis, j'existe” é uma experiência, a experiência de uma apropriação de si, de uma presença a si. Afirmar “ele não pode fazer com que eu nada seja enquanto eu pensar ser alguma coisa” significa dizer que há um próprio meu que não pode ser apropriado por outro, que subsiste em si: substância (e não sujeito que se define diante de um objeto).

Ou seja, o *cogito* não é mais uma idéia que, diferentemente das outras, passou pelo crivo da dúvida; não se trata de um prolongamento da lógica que preside o teste das idéias na *Primeira meditação*, não é absolutamente uma idéia, mas simplesmente consciência. Eu não vejo que eu penso na distância daquele que avalia e pesa as representações; eu me encontro a mim mesmo. O *cogito* não é o “espectador transcendental” do ato da consciência, é o aparecer a um tempo do ato e da consciência.

Assim, *cogito* remete-nos não ao *cogito me cogitare* como capacidade de representar ou dispor dos objetos, mas à experiência de um “próprio” a si mesmo, pois no “je suis” a experiência do “próprio” se faz no interior da suspensão do juízo sobre a existência do mundo, assim como a liberdade é uma experiência que se impõe, apesar de não poder ser representada, pois intrinsecamente contraditória à idéia de Providência. Temos, nestes dois exemplos, a prova de uma distinção, ou mesmo de uma ruptura, entre o domínio fundamental da interioridade, presença a si, e o domínio da exterioridade, representada.

No entanto, justamente aqui se instaura um dualismo mais profundo que aquele entre o sujeito e o objeto do conhecimento: entre o eu e as coisas, entre o interior e o exterior, entre a alma e o corpo. A distinção entre a alma e o corpo, estabelecida por Descartes com uma radicalidade nunca antes vista, significa fundamentalmente que a relação de si a si se coloca num patamar absolutamente diferente da relação com as coisas, pois o acesso ao ser se faz como “sou”. Como vemos, a revolução cartesiana é muito mais que uma inversão de pólos, do realismo para o idealismo; trata-se da instauração de uma oposição mais radical, a partir da afirmação de uma esfera mais fundamental, o *ego cogito*, não como o pólo determinante de uma relação, mas como realidade primeira, interioridade. Assim, a metafísica diz respeito não mais ao “ser enquanto ser”, mas começa como “eu sou”. A existência que se diz como “eu sou” é radicalmente diferente de todo outro existir.

Tal radicalidade porém acaba também por encontrar seu limite e seu paradoxo. O *ego cogito*, enquanto sentimento, enquanto pura presença a si, toca o indizível, pelo menos no que diz respeito à linguagem conceitual e filosófica. Daí que, talvez por isto mesmo, Descartes tenha sido levado a reformular sua intuição original na linguagem da representação, na linguagem objetivante por meio da qual falamos do mundo, pois afinal o grande interesse da filosofia de Descartes – e nisto temos de dar razão a Heidegger – não é estabelecer a esfera da subjetividade, mas fundar um conhecimento certo e seguro de tudo o que pode ser conhecido.

#### IV. Conclusão: os dois *egos* em Descartes

Podemos então afirmar que encontramos em Descartes duas formulações do *ego*: uma, como realidade e presença a si, pura imanência; a outra, como sujeito do conhecimento e das representações, sujeito diante-de, consciência voltada para o exterior, que ao fim e ao cabo não se vai recusar a apresentar uma representação de si mesmo. A primeira, o eu presente a si mesmo, como sentimento e experiência de si e não idéia clara de si, a exemplo da experiência da liberdade, ecoa Agostinho e ressoará quem sabe mais tarde em Rousseau, ou no romantismo. A outra, a do sujeito do conhecimento, sujeito das idéias claras e distintas, é herdeira da antiga formulação do problema do conhecimento, enquanto polaridade entre sujeito e objeto, e desaguará seja no eu senhor do mundo, seja no eu transcendental, fora da existência. Que o segundo *ego* tenha se sobreposto ao primeiro, fazendo de Descartes o pai do idealismo moderno, isto nós devemos tanto ao próprio Descartes quanto aos seus leitores, que afinal desenvolveram as possibilidades aí implícitas.

A relação possível entre estas duas formulações mereceria uma investigação detida, suspensa no momento. Assinalaremos apenas que um possível caminho seria pensar, como indicamos acima, não tanto uma oposição, mas uma “passagem” da primeira à segunda destas figuras, passagem exigida pelo projeto cartesiano de fundar o conhecimento: “É neste momento então que esta realidade em ato [o *cogito* como presença], sofre um deslizeamento de significação e se torna a primeira de todas as representações”<sup>(14)</sup>.

Por ora, ao constatararmos esta dualidade, registremos somente que Descartes não representa apenas um momento inovador no âmbito do conhecimento das coisas, doravante referido ao *ego*, mas, e sobretudo, que ele torna possível uma distinção mais fundamental entre as coisas, de um lado, e o “si mesmo”, de outro.

“[...] pois, primeiramente, eu não duvidava mais de que eu tinha uma idéia clara de meu espírito, do qual eu não podia negar que ti-

nha conhecimento, uma vez que ele me era tão presente e tão unido [*conjoint*]. Eu não mais duvidei de que esta idéia fosse inteiramente diferente de todas as outras coisas” (*Respostas às sextas objeções*, Descartes 1, p. 544).

**Abstract:** This article concerns two distinct but not mutually exclusive interpretations to Descartes' "I think, therefore I am": one which comes as a result of understanding the self as a *subject* facing an object, and another which is relative to an understanding of the *ego* as a *being* or *existence* given in an original experience. In the light of the former, the self comes forth as a *representation* that represents itself and the issue addressed is that of a *self-reflected* awareness. In the light of the latter the self is taken as a *presence* to itself and the issue at stake is that of an *immediate* self awareness. Besides portraying these two interpretations, it is my aim to discuss their relative merits.

**Key-words:** *cogito* – subject – representation – reflection – *immediate* self awareness – presence – ego

## Notas

(1) Salvo indicação em contrário, todas as citações de Descartes seguem a edição de André Bridoux (cf. Descartes 1), em tradução nossa. As traduções dos demais trechos citados de outros autores é também de nossa responsabilidade.

(2) Esta mesma questão (a investigação de leituras opostas do cogito) é tratada por Jean-Luc Marion no artigo "Le Cogito s'affecte-t-il? La générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry", ao qual muito devemos, e a partir do qual tentamos situar a nossa própria questão, qual seja: pensar o cogito como uma forma de relação de si a si (Marion 6) Ver também o esclarecedor capítulo "Consciência e subjetividade", no livro de Lia Levy (Levy 5).

(3) "Mesmo antes de Descartes já se havia percebido que o representar e o que ele representa se reportavam a um eu representador. O novo num sentido decisivo é que a relação ao representador, não menos que este enquanto tal, assume um papel essencial de critério para o que se produz e deve se produzir no representar à maneira de um agenciamento do ente" (Heidegger 3, p. 126).

(4) "Assim se cumpre, com a redução fenomenológica, uma forma de cisão do Eu: o espectador transcendental se estabelece acima de si mesmo, se vê em direção ao e também como o Eu antes dado ao mundo" (E. Husserl, Cartesianische Meditationen, p. 15, citado por Marion 6, p. 157).

(5) Aqui se trata da formulação por Husserl de sua própria concepção de consciência, que, não obstante, propõe-se também como um desdobramento de Descartes. Sobre as diferenças entre a concepção da consciência de si em Descartes e na fenomenologia de Husserl, ver os artigos de Thévenaz citados na bibliografia (Thévenaz 9 a 11), e também o de C.A.R. de Moura (Moura 7).

- (6) *Descartes enfrenta este problema na forma do famoso “círculo”, no qual é acusado de cair: pois, ao aparecer ao modo da representação, a certeza de si do cogito acaba por incorrer no problema de toda representação sob a égide da dúvida, o que dá lugar ao “círculo” (nós só estamos certos de que as coisas que nós concebemos clara e distintamente são verdadeiras porque Deus existe; e nós sabemos que Deus existe por ele ser uma idéia clara e distinta); cf. Segundas objeções (Descartes I, p. 362); Quartas objeções (id., ibid., p. 435). Ora, se a certeza de todas as minhas representações se ancora na existência de um Deus veraz, o cogito, se primeiro, não pode ser uma representação, ou, se representação, não pode ser primeiro (cf. ainda Marion 5, p. 161).*
- (7) *Sobre a crítica de Nietzsche a Descartes e a extensão da dúvida ao eu, cf. P. Ricœur 8, “Préface”.*
- (8) *Na mesma passagem, Descartes critica o termo sujeito como um termo “concreto e composto”, e que impede de pensar, “a coisa ou substância”.*
- (9) *A interpretação de Heidegger não deixa de ser nuançada. Ele afirma explicitamente que, em cada ato de representação, “eu não me torno quanto a mim objeto de representação”, além de recusar a idéia de “um observador desta consciência, acrescido em margem”, e afirmar que a representação de si não é igual à representação das coisas, ela é mais essencial, como o fundamento do representar (Heidegger 3, p. 125-6). No entanto, a dificuldade permanece, pois o cogito, concebido como cogito me cogitare não pode escapar da dependência em relação às representações. Além do que, as afirmações sobre a diferença entre a representação de si e a representação dos objetos não são desenvolvidas por Heidegger.*
- (10) *“Seulement Descartes a introduit le concept de conscience à un degré de profondeur tel que sa portée première n’a pas pu être préservée ni véritablement aperçue [...] – pas même, ajouterons nous, par Descartes lui-même” (Henry 4, p. 6).*
- (11) *Esta imediatidade se coloca na própria definição de pensar, que encontramos nos Princípios, I, Art. 9: “Par le mot penser, j’entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédiatement par nous*

mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose que penser”.

(12) Thévenaz acentua a importância da hipótese do gênio maligno para anular a distância de si a si mesmo: tal hipótese pode destruir a evidência sensível e a evidência racional (representações – voltadas para o exterior), mas é impotente diante da evidência metafísica (consciência – imanente): “‘Il n’y a donc pas de doute que je suis s’il me trompe; et qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose.’ Il me semble que je suis est en effet équivalent à je suis. J’ai conscience d’être donc je suis. Je pense être donc je suis. À la différence de l’évidence sensible illusoire et même de l’évidence rationnelle mathématique, cette évidence apodictique est radicale en ce sens qu’elle n’aliène pas le moi qui dit sum, car elle est conscience de soi, conscience d’être: elle assure au moi sa première prise immédiate et absolue dans l’être. La puissance contraignante de l’évidence sum, ne fait plus écran entre moi même et moi même, car l’artifice du malin génie élimine toute aliénation du moi en révélant que l’abîme fascinant qui menaçait sans cesse de me replonger dans l’illusion ou le néant, l’abîme entre ‘je me figure que je suis’ et ‘je suis’, est tout simplement inexistant” (Thévenaz 10, p. 19-20). Vê-se que Thévenaz, num texto bem anterior ao de Henry, já tinha dado ao “il me semble” da Segunda meditação uma interpretação não “duplicativa”.

(13) Devo esta expressão ao prof. Franklin Leopoldo e Silva, com quem tive o privilégio de discutir uma versão preliminar deste texto.

(14) Ainda uma observação do prof. Franklin Leopoldo e Silva.

## Referências Bibliográficas

1. DESCARTES, R. *Œuvres et lettres*. Ed. por A. Bridoux. Paris, Gallimard, 1953.
2. \_\_\_\_\_. *Œuvres philosophiques*. 3 vols. Ed. por F. Alquié. Paris, Garnier, 1967.
3. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. de P. Klossowski. Paris, Gallimard, 1971.
4. HENRY, M. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1985.
5. LEVY, L. *O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre, L&PM, 1998.
6. MARION, J.-L. *Questions cartésiennes*. Paris, PUF, 1991.
7. MOURA, C.A.R. de. "Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade". In: *Analytica*, Vol. 3, nº 1, 1996.
8. RICŒUR, P. *Soi même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.
9. THÉVENAZ, P. "La conscience de soi dans le cogito cartésien". In: *Cahiers de Philosophie*, nº 27, agosto de 1948.
10. \_\_\_\_\_. "La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl". In: *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Bruxelas, Desclée de Brouwer, 1952.
11. \_\_\_\_\_. "Réflexion et conscience de soi". In: *Tijdschrift voor Philosophie*, nº 15, 1953.